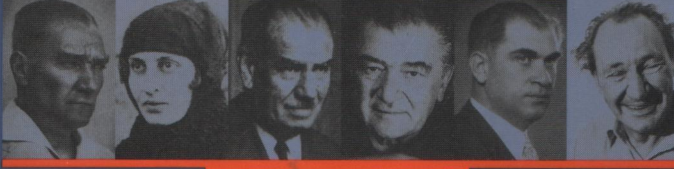
MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE



CİLT 3

Modernleşme ve Batıcılık

3



iletişim

İletişim Yayınları 805 • Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 3
ISBN 975-05-0042-3 (Ciltsiz) • ISBN 975-470-909-2 (Ciltsiz Tk. No)
ISBN 975-05-0043-1 (Ciltli) • ISBN 975-05-0003-2 (Ciltli Tk. No)

1. BASKI 2002, İstanbul

SAYFA ve KAPAK TASARIMI Suat Aysu
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
DÜZELTİ Serap Yeğen
DİZİN Nihal Boztekin
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul • Tel: 212.516 22 60-61-62
Fax: 212.516 12 58 • e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MODERN
TÜRKİYE'DE
SİYASÎ
DÜŞÜNCE

CİLT 3

Modernleşme ve Batıcılık

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Murat Belge
İLETİŞİM A.Ş. ADINA SAHİBİ Tuğrul Paşaoğlu
YAYIN KURULU Murat Belge, Tanıl Bora, Ahmet Çiğdem, Bağış Erten, Murat Gültekingil, Ahmet İnsel, Ömer Laçiner
EDİTÖRLER Tanıl Bora, Murat Gültekingil
YAYIN SEKRETERİ Bağış Erten
CİLT EDİTÖRLERİ

BİRİNCİ CİLT
Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası:
Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi MEHMET Ö. ALKAN

İKİNCİ CİLT
Kemalizm AHMET İNSEL

ÜÇÜNCÜ CİLT
Modernleşme ve Batıcılık UYGUR KOCABAŞOĞLU

DÖRDÜNCÜ CİLT
Milliyetçilik TANIL BORA

BEŞİNCİ CİLT
Muhafazakârlık AHMET ÇİĞDEM

ALTINCI CİLT
İslâmcılık YASİN AKTAY

YEDİNCİ CİLT
Liberalizm MUSTAFA ERDOĞAN

SEKİZİNCİ CİLT
Sol Düşünce MURAT GÜLTEKİNGİL

DOKUZUNCU CİLT
Dönemler ve Karakteristikler ÖMER LAÇİNER

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

3. CİLDİN YAZARLARI

CENGİZ AKTAR • KAYA AKYILDIZ • MEHMET ALTAN • SUAVİ AYDIN • MURAT BELGE • ÖZLEM BERK • FATMAGÜL BERKAY • TANIL BORA • SELDA ÇAĞLAR • METE ÇETİK • Y. DOĞAN ÇETİNKAYA • GÖKHAN ÇETİNSAYA • AHMET ÇIĞDEM • METİN ÇULHAOĞLU • OĞUZ DEMİRALP • TANEL DEMİREL • SEÇİL DEREN • ZEYNEP DİREK • BAĞIŞ ERTEN • ÖZGÜR GÖKMEN • NİLÜFER GÖLE • IŞTAR B. GÖZAYDIN • TANSEL GÜNEY • NAZIM İREM • OSMAN KAFADAR • HASAN B. KAHRAMAN • ALPER KALİBER • BARIŞ KARACASU • KURTULUŞ KAYALI • UYGUR KOCABAŞOĞLU • ORHAN KOÇAK • EROL KÖROĞLU • MAHMUT MUTMAN • AYŞE ÖNCÜ • DOĞAN ÖZLEM • AYLİN ÖZMAN • FARUK ÖZTÜRK • BÜLENT PEKER • MİTHAT SANCAR • TAŞKIN TAKIŞ • BÜLENT TANÖR • İLHAN TEKELİ • SERDAR TEKİN • NİLGÜN TOKER • HİLMİ YAVUZ • LEVENT YILMAZ • MURAT YILMAZ

İçindekiler

Sunuş 13

İLHAN TEKELİ
Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı 19

- ***Ahmet Hamdi Tanpınar***
  OĞUZ DEMİRALP 24
- ***Adnan Adıvar***
  KURTULUŞ KAYALI 36

MURAT BELGE
Batılılaşma: Türkiye ve Rusya 43

- ***Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine***
  NİLÜFER GÖLE 56

AHMET ÇİĞDEM
Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon 68

- ***İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu***
  AYLİN ÖZMAN 74

NİLGÜN TOKER / SERDAR TEKİN
Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri 82

- ***Halide Edip Adıvar***
  GÖKHAN ÇETİNSAYA 88

• **Hilmi Ziya Ülken**
TAŞKIN TAKIŞ 94

ALPER KALİBER
Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine 107

HASAN BÜLENT KAHRAMAN
Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma 125

• **Batılılaşmanın Sosyo-politik Temelleri, Düşünsel ve Toplumsal Yapısı**
MEHMET ALTAN 141

TANIL BORA
Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD / Amerika İmgesi 147

METİN ÇULHAOĞLU
Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu 170

• **Pertev Naili Boratav**
METE ÇETİK 174

MAHMUT MUTMAN
Şarkiyatçılık / Oryantalizm 189

• **Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?**
HİLMİ YAVUZ 212

TANEL DEMİREL
Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları 218

• **Yahya Kemal**
TANSEL GÜNEY 222

• **Mümtaz Turhan**
TANEL DEMİREL 228

• *Şark'ın Sonbaharı: Geçmiş Ölürken*
LEVENT YILMAZ 239

TANIL BORA
Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi 251

• *Mustafa Şekip Tunç*
NAZIM İREM 256

CENGİZ AKTAR
Olmayan Avrupa Düşüncesi Üzerine 269

FATMAGÜL BERKTAY
Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı 275

IŞTAR B. GÖZAYDIN
Türkiye Hukukunun Batılılaşması 286

• *Tarık Zafer Tunaya*
BÜLENT TANÖR 290

TANIL BORA - Y. BÜLENT PEKER - MİTHAT SANCAR
Hakim İdeolojiler, Batı, Batılılaşma ve İnsan Hakları 298

• *Ahmet Ağaoğlu*
MURAT YILMAZ 304

• *Hüseyin Cahit Yalçın*
Y. DOĞAN ÇETİNKAYA 314

TANIL BORA / SELDA ÇAĞLAR
Modernleşme ve Batılılaşmanın Bir Taşıyıcısı Olarak Sivil Toplum Kuruluşları 336

ÖZGÜR GÖKMEN
28 Şubat: Bir "Batılılaşma Restorasyonu mu?" 347

OSMAN KAFADAR
Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları 351

- ***Hasan Âli Yücel***
  AYLİN ÖZMAN 358
- ***İsmail Hakkı Tonguç***
  AYLİN ÖZMAN 368

SEÇİL DEREN
Kültürel Batılılaşma 382

- ***Ekrem Akurgal***
  SUAVİ AYDIN 388
- ***Batılılaşma Karşısında Arkeoloji ve Klasik Çağ Araştırmaları***
  SUAVİ AYDIN 403

ZEYNEP DİREK
Felsefede Modernleşmeci Düşünce 428

- ***Türkiye'de Varoluşçuluk***
  ZEYNEP DİREK 441

DOĞAN ÖZLEM
Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset 452

KAYA AKYILDIZ
Mavi Anadoluculuk 465

- ***Sabahattin Eyuboğlu***
  KAYA AKYILDIZ 468
- ***Cevat Şakir Kabaağaçlı***
  BARIŞ KARACASU 472
- ***Nurullah Ataç ve Etkilenme Endişesi***
  ORHAN KOÇAK 482

FARUK ÖZTÜRK
Cumhuriyet ve Ütopya 488

EROL KÖROĞLU
Türk Romanında Batıcılığın Yeri 499

ÖZLEM BERK
Batılılaşma ve Çeviri 511

AYŞE ÖNCÜ
Üniversite Reformu ve Batılılaşma 521

- ***1993 Reformu ve Yabancı Öğretim Üyeleri***
  ATİLLA LÖK - BAĞIŞ ERTEN 537

Kaynakça'ya Dair 545

Kaynakça 560

Dizin 577

Seçme Metinler 593

Sunuş

*"Alem-i medeniyete iptida duhul esbab ve şeraitinin en birincisi bol şalvarı çıkarıp dar pantolon giymektir... Medeniyete kesb-i kemal etmek ise başına bir üstüvâne koymaktan ibarettir. Eğer içi boş ise bundan âlâsı olmaz. Zira asrın âsar-ı nefise ve nadiresini vaz ve hıfz edebilir."**

Eski güzel günlerini (her ne zaman ve nerede yaşanmış ise) asla unutamayan karmaşık bir toplumun yaklaşık üç yüz yıldır süregelen bir hasreti var: "Batılılaşmak / Modernleşmek / Çağdaşlaşmak". Kavramları günlük dile çevirmek gerekirse, en yalın ve en doğru ifadeyle bunun "daha iyi ve mutlu yaşamak" hasreti olduğunu söyleyebiliriz. Oysa sürecin kendisine, yani Batılılaşma ya da modernleşme olgusunun evrimine baktığımızda, hele bunu dünya bağlamında ele aldığımızda meselenin bir hayli karmaşık olduğunu görürüz. Bu ciltte, anılan hasretin değişik açılardan düşünsel/ideolojik bir değerlendirmesini bulacaksınız. Bu hasretin çeşitli ifade ya da eleştiri biçimlerini dile getiren Batı-Batılı-Batıcı; Avrupa-Avrupalılaşma-Avrupalılaştırma; asrilik-modernleşme-modernizasyon; muasırlaşma-çağdaşlaşma vs. jenerik terim ve kavramlara ve bunların ardında yatan semantik/semiyotik, siyasal/ideolojik anlamlara, bunlara yol açan tutum ve davranışlara, söylemlere; bunların toplumsal hayatımızın felsefeden siyasete, sanattan eğitime hayatın her alanına etkisini biraz daha iyi kavrayabilir/kavramlaştırabilir miyiz? Derlemenin sorunsalı kısaca böyle özetlenebilir. Böylelikle amaç, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* bağlamında Batılı/Batıcı/modernleşmeci düşünme biçimini toplumsal hayatın her alanına etkileri bakımından ve elden geldiğince tarihsel bir perspektif içinde irdelemeye yöneliktir.

Türkiye'nin modernleşmesi hem uzunca bir geçmişe sahiptir, hem de gecikmiş bir modernleşme deneyimi-

(*) [Teodor Kasap], "Tersine Terakki", *Diyojen*, Sayı 16 (23 Mart 1871).

dir. Öyleyse bu gecikmişlik nasıl aşılacaktır; "yerel"le "modern" nasıl bağdaştırılacaktır, "biz"e ve "onlar"a ait olanların sentezi nasıl yapılacaktır, özel ve kamusal alanlar nasıl uzlaştırılacaktır? Ayrıca, Türkiye'nin Batılılaşma/modernleşme girişiminin temel eksikliği, yani tarihsel gelişme içinde kapitalist bir sosyo-ekonomik taban kurulmadan, ona özgü kurum ve davranışların adaptasyonunun, bir başka deyişle sanayileşmeden "modernleşme"nin, daha yalın bir ifade ile üretmeden tüketmenin ülkeyi içine soktuğu tıkanıklık nasıl aşılacaktır. Kaldı ki, kapitalizmle demokrasi, bilimsel düşünce, insan hak ve özgürlükleri, ergin kültür ve sanat ürünleri arasında çoğu kez varsayıldığı gibi açık ve önemli bir bağ var mıdır? Dolayısıyla yukarda anılan son derece doğal, haklı ve insanî hasretin gerçekleştirilmesi için nasıl bir strateji izlenmelidir? Elinizdeki kitap, bu soruların yanıtlarına cevap bulmayı değil, ancak cevapların bulunması için gerekli kritik düşünceyi ve geçmiş deneyimi irdelemek için gerekli zihin açıklığını özendirmeyi amaçlamaktadır.

Yukarda anılan insanî hasretin ifade biçimleri üzerinde biraz durulmalıdır. Nedir "Batı"? Niye bizim yönümüz yaklaşık üçyüz yıldır Batı'ya dönüktür? Kimi sözlükler, "Güneşin battığı taraf, memleketimiz yönüne göre Avrupa" diye tanımlıyor Batı'yı. Dünyanın düz sanıldığı dönemden kalma bir betimleme de olsa, bizim batımız Avrupa gerçekten. Hasretimizi dindirmek için Avrupa'ya bakmışız, onun gibi olmak istemişiz. Batı'nın/Avrupa'nın kendisi de, kendisine benzemek isteyenlerin ya da onun kendisine benzetmek istediklerinin bu genel hasretini "Avrupalılaşmak" olarak tanımlamış. Ya da bir zamanlar öyle tanımlamıştı: "Benim gibi olmalı, bana benzemelisin!"

Avrupa yaklaşık beşyüz yılda Avrupa oldu. Dolayısıyla 19. yüzyılın ortalarından itibaren, ister Rönesans, Reform ve Endüstri Devrimi'nin, ister kısaca kapitalist toplumun sonuçlarını/etkilerini kendine benzemeyen toplumlara yaymaya girişti. Bu etki ya da dönüştürme, siyaset alanında demokrasi, ekonomi alanında kapitalist üretim ve bölüşüm ilişkileri, kültürel alanda bilimsel birikimin düşünüş ve davranış biçimi ve hatta dinsel inancın (misyonerlik!) "başka" toplumlara empoze edilmesi şeklinde ortaya çıkıyordu. Bu olguya Avrupalılaşma ya da Avrupalılaştırma denildi. Esas itibariyle 16. yüzyılda başlayan ve 19. yüzyıl sonlarında zirveye çıkan ve temelinde Avrupa'da oluşmakta olan üretim biçiminin yani kapitalizmin itici gücü olan bu yayılmanın başka bir adı daha vardı aslında: Kolonizasyon ya da sömürgecilik. 20. yüzyılın ortalarına kadar, sömürgeciliğin doğrudan ve dolaylı biçimlerine, İngiliz, Fransız, Alman patentli türlerine tanık olundu. Bir yandan Avrupa kendi doğusunu ve batısını dönüştürürken, Batı-dışı dünya da, anılan hasretini

gerçekleştirmek, daha mutlu yaşayabilmek, bir anlamda Batı'yla baş edebilmek için Batılılaşmak, Avrupalılaşmak isteyecekti. Bu etkileşim Batı'yı da, Batılılaşmak isteyenleri de ekonomik, toplumsal, siyasal ve ideolojik düzlemelerde değiştirdi, dönüştürdü. Bu etkileşimin ya da gerilimin, daha açık bir ifade ile kapitalist üretim ve bölüşüm ilişkilerinin yarattığı iki dünya savaşından, sömürgelerin uyanmaya başlamasından sonra Batılılaşma/Avrupalılaşma kavramlarının yerini modernleşme/çağdaşlaşma kavramları alacaktı. Batılılaşma ya da Avrupalılaşma kavramları hem cazibesini yitirmiş, hem de Avrupa'nın dışında başka Batı ya da Batılar ortaya çıkmıştı. Hasretin yeni adı artık farklıydı: Modernleşme. Bu değişiklikte şu iki olgunun rol oynadığı söylenebilir: Birincisi, kapitalist sömürünün de, kültürel etkilemenin de biçimleri değişmişti. Üstelik modernleşmenin tek biçiminin Avrupa'nın yolunu izlemekten geçtiği konusunda kuşkular belirmişti. Yeni paradigmanın adı modernleşme/çağdaşlaşma idi artık. Modernleşme konusunda yeni kuramlar, yeni yöntemler geliştirildi; tartışıldı, değişik ülkelerde farklı stratejiler uygulamaya konuldu.

Yaklaşık bir kırk yıl kadar iki kutuplu dünyanın hassas dengesinde zaman geçirildikten sonra, Batı'nın (coğrafi değil, sistemik olarak) yeni bir hurucuna tanık oluyoruz. Buna artık ne Batılılaşma/Avrupalılaşma ne de çağdaşlaşma/modernleşme deniyor. Onun adındaki efsun daha iddialıdır: Küreselleşme. Bu yeni olgu, Batı'nın kendi dışına dayattığı yeni bir ilişkiler setidir. Önceleri "asrîleşmek/Garplılaşmak", daha sonra "modernleşmek/çağdaşlaşmak", şimdilerde ise "globalleşmek/küreselleşmek" isteyen yada buna zorlanan bir toplumda, moda değimle "önümüzü görebilmemiz" için geçmişteki deneyim ve birikimimizi, siyasal-ideolojik planda irdelemek, değerlendirmek gerekiyor. Bu cilt işte esas itibariyle bunu yapmaya çalışıyor. Her alanın ya da konunun kapsandığı gibi bir iddia söz konusu olmadığı gibi, değinmelerin ve çözümlemelerin kesin doğruları ortaya koyduğu gibi bir iddia da söz konusu değil kuşkusuz.

Batılılaşma/modernleşme başka toplumlar için olduğu kadar toplumumuz için de özünde bir değişme ve gelişme sorunudur. Her değişim beraberinde özlenen gelişmeyi getirmediğine göre, sorunun değişim ve gelişim gibi iki farklı düzlemde irdelenmesi kaçınılmazdır. Bunun için de belki öncelikle "modernite projesi"nin kuramsal bir değerlendirmesi yapılmalı; "modernite" kavramı üzerinde durulmalıdır. Özellikle "modernite"sini kendi iç dinamiklerinden ziyade dıştan gelen etkilerle biçimlendirmeye çalışan bir toplumda bu değerlendirme daha da önem kazanmaktadır. O zaman şu soru akla gelmektedir: Türkiye'nin modernleşme bağlamında bir özgüllüğü var mıdır? Deneyimleri başka toplumların deneyimlerine ne

ölçüde benzer ya da benzemez? Böyle bir sorgulama ister istemez, Batıcı siyasî düşüncenin ülkemizde geçirdiği evrelerin ve ortaya koyduğu özelliklerin irdelenmesini, Türk modernleşmesini sorunsallaştıran paradigmaların açımlanmasını gerektirir.

Batılılaşma/modernleşme serüveni ekonomik ya da toplumsal tek bir boyuta indirgenemediğine göre, zihniyet ve kimlikleri biçimlendirme işlevinin de üzerinde durulmalıdır. Batılılaşmanın bu yönü, yani kurum, zihniyet ve kimlik oluşturma sürecinin değerlendirilmesi konuya yeni boyutlar getirecektir.

Gerçi Türkiye'nin bir Batısı hep olmuştur ama bu aynı Batı değildir. "Hangi Batı?", daha doğrusu, "ne zaman ve niçin o Batı?" sorusunun da yanıtlanması gerekmektedir. Kaldı ki solun, sağın, muhafazakârlığın ve liberalliğin Batı'ya bakışı farklı olmuştur. Batılılaşma/modernleşme olgusu bu farklılıkların çözümlenmesiyle daha iyi anlaşılabilir. O kadar ki, Batı'nın Doğu'ya bakışı, kısaca "oryantalizm" de bu sorgulamanın dışında bırakılamaz. Doğu-Batı sorunsalının felsefeye, hukuka, eğitime, kültüre, üniversiteye, kadın imgesinin kurgulanışına varıncaya değin etkilerinin ayrı ayrı sorgulanması gerekir. Bu ciltte elden geldiğince bunlar yapılmaya çalışılmaktadır. Kuşkusuz farklı duruşları, bakış açıları olan değişik kuşaktan aydınların ve biliminsanlarının kendi düşünsel/ideolojik perspektifleri ve sınırları çerçevesinde.

Türkiye'nin Batılılaşma/modernleşme çabaları, arkeolojiden, sosyolojiye, ütopyacı düşünüşten iktisata, pozitivizmden maddeciliğe her alanda izler bırakmıştır bu izlerin sürülmesi bir yandan Osmanlı/Türk Batılılaşmasının niteliğinin, diğer yandan anılan alanların ve konuların epistemolojik ve ontolojik anlamda daha iyi kavranmasının yolunu açacaktır. Bu çabaların sonuçta Batı'yı ve kendimizi daha iyi tanımamıza vesile olabileceğini inkâr etmek mümkün müdür?

Bu çabayı geçmişte sürdürmüş ya da halen sürdüren, benzerleri giderek seyrekleşen, Adnan Adıvar, Ahmet Hamdi Tanpınar, Tarık Zafer Tunaya, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Halide Edip Adıvar, Hilmi Ziya Ülken, Pertev Naili Boratav, Yaşar Kemal, Mümtaz Turhan, Mustafa Şekip Tunç, Ahmet Ağaoğlu, Ekrem Akurgal, İsmail Hakkı Tonguç, Hasan Âli Yücel, Sabahattin Eyuboğlu, Halikarnas Balıkçısı, Ahmet Hamdi Başar gibi bilim, düşünce ve sanat insanlarımızın Batılılaşma/modernleşme bağlamındaki düşünsel/ideolojik katkıları ya da etkilerini irdeleyen yazılar da çerçeve içinde ana temaların arasına serpiştirilmiştir.

Yukarda anılan eski hasret zaman içinde "Batıcılık" diye bir "meslek", "Batıcı" diye bir tipin de yaratılmasını beraberinde getirmiştir. Her ne kadar bağımsız bir akım olarak örgütlendiğini söyleyemesek de bu düşünce çizgisinin ya da siyasî duruş ve tercihin her yönüyle Batı'ya (özellikle Batı Av-

rupa'ya) benzemeyi özleyenlerin değişmeci/gelişmeci ekseninden, Batı'nın kimi üstyapısal kurumlarını, davranış biçimlerini benimsemeyi amaçlayan bir tercihler skalasına değin farklı tezahürleri olmuştur. Bu tezahür farklılığından olsa gerek birincilere "gerçek Batıcı", ikincilere ise "taklitçi" yaftaları bile yakıştırılmıştır. Batılı ile Batıcıyı ayıran temel kıstasın, Batı'ya nasıl ve ne kadar benzenileceği konusundaki ayrımla, bu dönüşümü kimin yapacağı konusundaki tercihte saklı olduğu söylenebilir. Daha da önemlisi devlet ve siyasal elitler eliyle gerçekleştirilecek bir dönüşümün, Batılı bir toplum ve bireyler değil en çok Batıcı tipler yaratabileceği ve bunun da Batılılığın özüne aykırı olduğu ileri sürülebilir.

"Batı", siyasal/ideolojik kültürümüzde çok eski bir düşman, Hıristiyanlar yada zenginler kulübü; tekniği, medeniyeti alınacak ama harsına, kültürüne sırt çevrilecek bir referans çerçevesi; sömürünün ve emperyalizmin somutlanmış biçimi olmaktan; hakların ve özgürlüklerin kâbesi, yegane uygarlık timsali, onun gibi olunması istenilen/özlenen bir ütopya olmaya kadar çok değişik anlam ve kavramlaştırmalara konu olmuştur. O kadar ki, Batı'nın bugün nesi varsa, üzerinde yaşadığımız coğrafyadan kaynaklandığını ileri süren düşün ve sanat insanlarımız dahi vardır. Dolayısıyla, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin Batılılaşma/modernleşmeye ayrılan bu cildinin, bir yandan bu değer ve anlam çeşitliliğini netleştirme bir yandan da o eski hasreti, "daha iyi ve mutlu" yaşama hasretini gerçekleştirme yolunda en küçük bir katkısı, ortaya konan çabaların manevi ödülü olacaktır.

Uygur KOCABAŞOĞLU

Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı

İLHAN TEKELİ

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet dönemlerinde siyasal düşüncenin gelişimini, bir düşünce tarihi anlayışı içinde, dünyada ve Türkiye'de gelişen düşüncelerin birbirini izlemesi ve etkilemesine dayanan bir anlatı kurarak ele almak olanaklıdır. Böyle bir anlatının, olayları ve olguları doğrudan yaşayanların kendi deneyimlerini anlatabilmeleri için uygun olduğu söylenebilir. Oysa yaşanan tarihle yazılan tarih arasında uzun bir zaman aralığı varsa, toplumsal değişme ile düşünceler arasındaki etkileşimi daha açık olarak ortaya koyabilecek üst anlatılar kurmak olanaklı hale gelir.

Böyle bir üst anlatı, dünyada modernite projesinin gelişmesi ve Osmanlı İmparatorluğu'nu dönüştürürken parçalaması ve bunun içinden Türkiye Cumhuriyeti'nin doğması ve gelişmesini sürdürmesi olgusunu ana değişme çizgisi alarak kurulabilir. Bu tür bir üst anlatının kurulması, toplumun karşılaştığı değişme sorunsalını ve bunun siyasal düşünce üzerindeki yansımalarını daha derinden kavramaya olanak verecektir.

Modernite projesi Avrupa'nın Kuzey Atlantik kıyılarında ortaya çıkmıştır. Önemli olan onun yeri değil niteliğidir. Bu projenin içeriği onu kaçınılmaz olarak dünyayı değiştirmeye yöneltmektedir. Eğer bu proje dünyanın başka bir yerinde de ortaya çıkmış olsaydı, aynı biçimde tüm dünyayı değiştirecek bir etki yaratacaktı.

Modernite projesi tabii ki, Aydınlanma'nın bir çocuğudur. Aydınlanma ise insana ve akla güvene dayanmaktadır. Bir yandan insan aklının doğanın ve toplumsal düzenin işleyişini kavrayabileceğine ve geliştirdiği yasa ve kuralları insanların mutluluğu için kullanabileceğine, öte yandan, bir insan için iyi olanın ancak o kişi tarafından belirlenebileceğine inanılmaktadır. Bu yolla insanın kaderi ilahi olanın elinden alınmakta ve insanın eline teslim edilmektedir. Modernite projesi de bu temel varsayımlar üzerinde kurulmuştur. Söz konusu modernite projesinin dört temel boyut üzerinde geliştiği söylenebilir.

Bunlardan *birincisi* ekonomik boyuttur. Modernleşmenin ekonomik yüzü dediğimizde, kapitalist ilişkiler içinde, fosil yakıtlardan elde edilen enerjiye dayanarak üretim yapan sanayileşmiş bir toplumdan söz ediyoruz. Bu toplumda ürünler metalaşmış, emek ücretli hale gelmiş, liberalist mülkiyet anlayışı kurumsallaşmıştır. Bu yolla yıkıcı bir yaratıcılığa alan açılarak teknolojik gelişmenin hızlandırılması sağlanmıştır.

İkincisi, bilgiye, ahlaka, sanata yaklaşımıdır. Bu üç alanın birbirine indirgenemeyen otonom alanlar olduğu kabul edilmektedir. Toplumsal olguların doğru bir temsilinin yapılabileceğine, dolayısıyla nesnel ve evrensel geçerlilik iddiası taşıyan bir toplumbilimin kurulabileceğine inanılmaktadır. Bu durumda dil, bu bilgiyi etkilenmeden aktarabilen saydam bir aracı olarak görülmektedir. Evrensellik iddiası sadece bilim alanında değil, ahlak ve hukuk alanında da kendisini göstermektedir. Hukukun ve ahlakın yani değerler alanının da evrensellik iddiası taşıyarak kurulabileceği kabul edilmektedir.

Modernitenin *üçüncü* boyutunu geleneksel toplum bağlarından kurtulmuş, kendi aklıyla kendini yönlendiren bireyin doğması oluşturmaktadır. Bunlar, eğitilmiş, kapasiteleri artmış, belli bir yöreye bağlılığı azalmış, tarihsel gelişme içine kendini yerleştirebilen, yer değiştirebilen, akışkanlığı artmış bireylerdir. Geleneksel bağlılıklardan kopmuş, bireyleşmiş ve bu modern toplumun yurttaşı haline gelmişlerdir. Bu bireyler daha büyük bir toplumsal alanda eşit sayılan ve anonim ilişkiler içindeki üyeler olarak yer almaktadır. Yani yerelin ötesindeki bir kamusal alana bir yurttaşlık sorumluluğuyla katılmaktadırlar.

Dördüncü boyut ise gelişen kurumsal yapıdır. Bu tür ekonomik faaliyetler içindeki, bu tür bireylerden oluşmuş, kendi yaptıkları üzerine düşünen ve onları geliştirmeye çalışan toplum yeni bir örgütlenme biçimi ortaya koymuştur. Bu düzen kısaca ulus-devlet olma ve demokratik süreçlere dayanma özellikleriyle özetlenebilir. Yerel bağlamdaki toplumsal ilişki biçimini aşarak, daha büyük ve yaygın bir mekânda toplum içi dayanışmanın ve anonim toplumsal ilişki kalıplarının oluşturulabilmesi için ulus kimliklerinin geliştirilmesi gerekmiştir. Kendisi için iyi olanı değerlendirebilen, eşit bireylerden meydana gelen, böyle bir toplumda yönetimin meşruiyeti de, ancak demokratik süreçlere dayanarak temellendirilebilir.

Bu projeyi geliştirebilen toplumlar, içlerinde güçlü dinamikleri barındırmaktadır. Bir yandan hızlı bir teknolojik gelişmeye ve dolayısıyla üretim artışına açıktırlar. Böyle hızla büyüme potansiyeline sahip ve kapitalist yapıdaki bir ekonomi için ulus-devletin sınırları dar gelmekte, dışa yayılma ve kendi dışındaki dünyayı dönüştürerek ekonomik denetime alma eğilimini taşımaktadır. Öte yandan bu eğilime, bilgiye ve hukuka yaklaşımındaki evrensellik iddiası da eklenince kendi dışındaki dünyayı dönüştürme potansiyeli daha da güç kazanmaktadır. Yani bu projenin gelişmiş olduğu bir ulusun ekonomisi ve hukuk anlayışı o ülke içine hapsedilememekte, yarattığı dış çelişkilerle sürekli olarak o ülke dışına yayılmaktadır.

Bu projenin doğurduğu bir ulus-devlet, taşıdığı dış çelişkinin yanı sıra, iç dinamiğini harekete geçiren bir iç çelişki taşımaktadır. O da, modernite projesinin kurumsal yapısının toplumdaki bireylerin eşitliği varsayımı üzerinden geliştirilmiş olmasına karşın, ekonomik işleyişinin bireyler arasındaki eşitsizliği sürekli artırmasından kaynaklanmaktadır. Bu da bir iç çelişki yaratmaktadır. Modernitenin kendi eyleminin sonuçları üzerinde düşünme ve eleştirme niteliği bu iç çelişki ile bir araya gelince içinden sosyalist bir modernite projesinin gelişmesine neden olmuştur.

Bu nedenlerle modernite projesi, dünyanın herhangi bir noktasında, bir kez ortaya çıktı mı, tüm dünyayı dönüştürecek etkiler yaratacaktır. Bu projenin dünyayı dönüştürme biçimi, yeryüzünün değişik yörelerinde, o yerin koşullarına, olanaklarına göre farklı olarak gerçekleşecek, özgüllükler yaratacaktır. Modernite projesinin bu yerellikleri dönüştürmesi otomatik olarak kolayca gerçekleşmemektedir. Her toplum kendi düzeninden isteyerek vaz-



Mustafa Kemal, 1923'te Tanin'e demecinde "Yeni Türkiye Devleti cihangir bir devlet olmayacaktır. Fakat Yeni Türkiye Devleti bir devlet-i iktisadiyye olacaktır" demişti. Cumhuriyet ideolojisi, iktisadî gelişme ve sanayileşme davasını, devletin modern çağdaki egemenliğinin temeli ve uygarlığa erişmenin tek yolu olarak benimsedi. Bu tutum, Cumhuriyetin, ekonomiye önem vermeyen modern-öncesi imparatorluk devrinden temel farkı olarak vurgulandı. Ki ekonomiye önem vermemek, Türk unsurunun geri kalmasına yol açması itibarıyla, "eski devrin" gayrımillî yönünü temsil ediyordu aynı zamanda.

geçmemekte, kendi düzenini yeniden üretmeye çalışmakta, yani modernitenin yayılmasına karşı direnmektedir. İşte modernitenin ortaya çıktığı kapitalist merkezin dışındaki çevre ülkelerinde, modernitenin etkilerine karşı direnmenin değişik biçimleri, değişik siyasal düşünceler halinde kendilerini ifade etmektedirler.

Modernitenin özelliklerini burada önerilen dört ana boyutla özetlemek kuşkusuz ancak günümüzde yapılabilen bir basitleştirmedir. Bu, sürekli gelişmelerle zaman içinde açıklık kazanmış bir projedir. Bu proje sürekli olarak kendisini yeniden üretirken, geliştirmekte, kendisini aşmakta ve yeni biçimler kazanmaktadır. Modernite projesinin sürekli olarak gelişmekte olması ona karşı gösterilen direnmenin ya da onunla ilişki kurma biçimlerinin de sürekli olarak yeniden tanımlanmasını getirmektedir. Çevre ülkelerdeki siyasal düşüncenin gelişmesinin gerisindeki dinamiğin bir yönünü de bu sürekli yeniden tanımlanma gereği oluşturmaktadır.

MODERNİTE VE SANAYİLEŞME ÖNCESİ BİR İMPARATORLUĞUN MODERNİTE PROJESİNİN ETKİSİ ALTINDA DÖNÜŞMESİ

Osmanlı İmparatorluğu modernite ve sanayileşme öncesi imparatorlukların en gelişmiş örneğidir denilebilir. Çok büyük alanlarda, farklı dinsel inanışları olan, çok sayıdaki kavmi bir düzen altında tutabilen ve bu büyük alanda kurduğu Osmanlı Barışı'nın sağladığı olanaklarla İmparatorluk'ta yaşayanlara ek bir refah sağlayabilen bir örgütlenmesi vardır. Modernite öncesi bir imparatorluk olduğu için yönetimi meşruiyetini ilahî olandan almaktadır. Sultan ilahî olanın dünyadaki temsilcisidir. Onun düzenini dünyada gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Sultanın sülalesi bu uğraşın sürekliliğini sağlaya-

caktır. Bu imparatorluk, sanayi devrimi öncesi koşullarda oluştuğu için örgütlenmesini ve kurumsallaşmasını o dönemin üretim, ulaşım ve haberleşme teknolojisinin sınırları içinde gerçekleştirmiştir. Sınırlı bir merkezî ordusu, askerî düzeniyle bütünleşmiş bir toprak düzeni vardır. Bu düzen içinde reaya toprağa bağlıdır. Mülkiyet düzeni sultan, tımar sahibi ve reaya arasındaki işbölümünü düzenlemektedir. Millet sistemi de değişik dinlere mensup reayanın bir çatışma içine girmeden bir arada yaşamasına olanak vermektedir.

Modernite projesinin bu nitelikteki Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkiye girmesi ve onu dönüştürürken, ulus-devletlere parçalayarak ortadan kaldırması kısa sürede, birden gerçekleşebilecek bir olgu değildir. Osmanlı İmparatorluğu gibi oldukça karmaşık bir sistemin dıştan gelebilecek etkilerle kolayca dönüşmesi beklenemez. Modernite projesi doğrultusunda gelişen toplumlarla ilişkilerinde, Osmanlı yönetiminin bugün bizim yapabildiğimiz gibi modernite projesinin bütününü görmesi, ortaya çıkaracağı uzun erimli sonuçları kestirerek ve değerlendirerek bir seçme yapması söz konusu değildir. Onlar ancak yaşamları içinde karşılaştıkları olaylar ve yaşadıkları başarısızlıklar sonucunda modernite projesinin sonuçlarından etkilenecek ve ona uyum sağlacaklardır. Bu ise ancak küçük küçük değişmelerin ortaya çıkması şeklinde olacaktır. Bu değişiklikler zaman içinde birikecek, daha önemli değişiklikleri hem olanaklı hem de zorunlu kılacaktır.

İmparatorluğun, modernite projesinin Avrupa'da ortaya çıkardığı gelişmelerin sonuçlarıyla karşı karşıya kaldığı dönemden, içinden bir ulus-devlet çıkardığı döneme kadar geçen sürede modernite projesiyle ilişkilerini kurduğu aşamalar şöyle özetlenebilir:

Birinci aşama, karşılaşılan sorunların çözümünü varolan siyasal ve sosyal sistem içinde arama dönemi olarak adlandırılabilir. Bu aşamada İmparatorluk sorunlarla karşılaşmaktadır. İşlerin eskisi gibi yolunda gitmediğinin farkındadır. Ama karşılaştığı modernite projesinin niteliğinin farkında değildir. Dolayısıyla, bu dönemde çözüm arayışlarını modernite projesiyle ilişkilendirme hiç akla gelmemektedir. Sorun varolan düzenin bozulmuş olmasında görülmekte ve çözüm eski düzenin ihya edilmesinde aranmaktadır. Bunun ötesinde yapılacak değişiklikler varsa o da kurulu düzenin kurumlarında yapılan bazı değişikliklerle sınırlı kalacaktır. Örneğin, eğer savaş kaybediliyorsa o halde merkezî ordunun güçlendirilmesi ve büyütülmesi sorundan kurtulmak için yeterli görülmektedir. Modernite projesi topluma henüz sızmamıştır, tamamen dıştadır. Bu çözüm belli bir süre işler gibi görünse de, sistemin kendini yeniden üretemez hale gelmesini engelleyemeyecektir. Verilen örneği izlemeyi sürdürürsek, büyüyen merkezî ordunun devletin harcamalarını artıracağını, devlet gelirlerinin yetişmeyeceğini, devletin önemli mâli sorunlarla karşı karşıya kalacağını hemen fark ederiz. Bu geçen sürede karşılaşılan çözümsüzlükler karşısında artık modernite projesini görmezden gelme olanağı kalmamıştır. Bu ise yeni bir aşamaya geçişi getirecektir.

İkinci aşamada modernite projesi yönetimin araçsal bir mantıkla yaptığı reformlara içerilmiş olarak topluma girmektedir. Bu dönemde artık modernite projesinin geliştirildiği Avrupa ülkelerinin tanınması arayışları ve bulunacak çözümlerde onlardan etkilenme başlamıştır. Bu arayışlar ve etkilenme daha çok yönetici kadrolar içinde kalmaktadır. Yönetici kadrolar bir yandan ilişki içinde oldukları dış güçlerin temsilcilerinin etkisiyle, diğer yandan karşılaştıkları sorunların baskısı altında eski kurumsal yapıları değiştiren, yerine modern kurumları getiren reformları yapmaya başlamışlardır. Bu aşamada da modernite projesi İmparator-

luğa salt bir siyasal düşünce olarak değil yapılan reformlara içerilmiş olarak girmektedir. Bu reformlarda bir siyasal seçme değil, sorunlara çözüm bulmaya çalışan araçsal bir mantık egemendir.

Bu aşamada, modernite projesi sosyal sistemi birinci aşamada olduğu gibi dıştan değil, tersine içine sızarak içten etkilemeye başlamıştır. Modernite projesinin bu aşamada sistemi etkilemesi üç yolla olmaktadır denilebilir. Birincisi, ekonomik kanalla, yani piyasa mekanizması yoluyla olmaktadır. Önce dış ticaret yoluyla başlayan bu etkileme daha sonra iç ticarete yayılacaktır. Bunun bir tür difüzyonist bir etkileme olduğu söylenebilir. Ticaret alanında başlayan bu gelişmeler ilk olarak mülkiyetin güvence altına alınması, daha sonra üretim üzerinde sanayi öncesi dönemden kalan denetimlerin kaldırılması vb. konulara yayılacak ve modernitenin kurumlarının çok yönlü gelişmesine neden olacaktır. İkincisi ise modernitenin gerektirdiği ekonomik ve siyasal ilişkilerin kurulabilmesi için bir önceki dönemdekinden çok fazla sayıda eğitilmiş kişi gerekmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu gereksinmeyi karşılamak için önce ülke dışına öğrenci gönderilmekte, daha sonra ülke içinde modern eğitim kurumları yaygınlaşmaya başlamaktadır. Böylece eğitim yoluyla modernite içinde gelişen bilgi, hukuk ve sanat anlayışları topluma girmeye başlamış olmaktadır. Artık geç aydınlanan ülkenin erken aydınlananları bulunmaktadır. Bu erken aydınlananlar kendilerini bir misyon içinde görmektedirler. Modernitenin yayıcı aktörleri olma işlevini yüklenmektedirler. Bu yolla, ticaret ilişkileri dışında bir başka difüzyonist süreç işlemeye başlamaktadır. Üçüncüsü ise gerek piyasa güçlerinin, gerek geç aydınlanan ülkenin erken aydınlananlarının getirdiği kurumsal yeniden düzenlemelerin, ülkenin değişen dünyaya uyumunda yeterli olmaması üzerine, sistemin siyasal ve ekonomik bunalımlarla karşı karşıya kalması ve sistemi, bu bunalımlardan çıkmak için daha köklü yeniden düzenlemeler yapmak zorunda bırakmasıyla gerçekleşmektedir. Artık bu yeni düzenlemelere yol gösterici bir siyasal düşünce olarak modernite bulunmaktadır.

Bu aşamada gerçekleşen kurumsallaşmalarla, bireyin oluşmaya başlamış olan özel alanı güvence altına alınmıştır. Aynı zamanda da bu bireylerin bilgi edindikleri, birbirlerini etkilemeye başladıkları bir kamu alanı ortaya çıkmaya başlamıştır. Kamu alanının oluşmasında informel etkileşme kanallarının yanı sıra, gazetelerin yayımlanmasıyla daha örgütlü kanallar da etkili olmaya başlamıştır. Yöneticilerin meşruiyetini sağlamakta artık ilahî olana dayanmak tek başına yeterli olmaktan çıkmaktadır. Aynı zamanda kamu alanında da yapılan uygulamaların haklılığını, akılcılığını savunma gereği duyulmaktadır. Böyle bir kamu alanının ortaya çıkmaya başlaması, modernite projesinin çevredeki bir imparatorluğu dönüştürme sürecinde üçüncü aşamaya gelindiğinin bir işareti olarak görülebilir.

Üçüncü aşama, modernite projesiyle yeni ilişki kurma biçimleri öneren, belli bir biçimde iktidar talebi içeren, bunu kamu alanını etkileyerek gerçekleştirmeye çalışan iktidar dışındaki kişi ve grupların siyasal düşünce ve hareketlerinin gelişmesidir. Ancak bu aşamada, yani bir kamu alanı oluşmasından sonra siyasal düşüncenin pratikteki etkisinden söz edilebilir. Böylece siyasal düşüncenin modernite projesinin yarattığı dönüşüm süreci içindeki yeri açıklık kazanır. Burada gelişen bir siyasal hareketin mutlaka modernite projesi paralelinde olması gerekmez. Buna karşı bir direniş projesi de olabilir. Ama her halde modernite projesine göre bir ilişki seçmesini içerecektir. Böyle bir seçimin yapılabilmesi için de toplumda modernite projesinin bütünü için bir görüşün ya da kavrayışın gelişmiş olması gerekir.

Bu aşamada ortaya çıkan siyasal düşün-

A. Hamdi Tanpınar

OĞUZ DEMİRALP

"En büyük meselemiz budur; mazi ile nerede ve nasıl bağlanacağız; hepimiz bir şuur ve benlik buhranının çocuklarıyız..." *Beş Şehir* kitabında İstanbul üzerine yazdıklarının son sayfasında bu sözlere yer vermiş olan Ahmet Hamdi Tanpınar, yalnızca yazın değil, düşünce tarihimizin de önemli isimlerinden biridir. Düşünce tarihi yerine "kendimiz üzerine düşünme tarihimiz" denilirse, Ahmet Hamdi'nin önemi daha kolay anlaşılabilir.

Ahmet Hamdi'nin düşüncesinin merkezinde, Türkiye'nin, kendi deyimleriyle, eskiden yeniye geçişi, uygarlık değiştirmesi, yani toplumsal/kültürel kimliğinin değişmesi vardır. Ahmet Hamdi'nin üstüne kafa yorduğu kimlik sorunu, aslında, Türkiye'de birkaç gün geçiren, biraz gözlemci bir yabancının ayrımsayabileceği denli görünür nitelikte dir. O güzelim camileri, kervansarayları, çeşmeleri, hamamları, ahşap evleri yapanlarla apartman diye anılan bugünkü çirkin binaları ya da o korkunç iş hanlarını ya da kişiliksiz gökdelen müsveddelerini yapanların aynı ulustan olduklarına Türkiye'yi bilmeyen bir yabancıyı inandırmak güçtür. Nerdeyse apayrı iki kimlik söz konusu diyenleri vardır.

Çarpıcı olsun diye mimari alanından örnek getirdik. Yeniyle eski arasında üstünlük yarışması düzenlemek değil amacımız. Ancak hangi alanda nesnel bir karşılaştırma yapılırsa yapılsın varılacak sonuç aynıdır: Eski ile yeni arasında bir benzemezlik ilişkisi görülür. Aynı topraklarda, aynı halkta zaman içinde bu denli büyük bir değişimin tek nedeni olabilir: Toplumsal/kültürel bir kırılma ya da kopma meydana gelmiştir. 19. yüzyılın başından beri gelişen modernleşme süreci, Cumhuriyet'in kurulmasından sonra art arda hızla yapılan değişikliklerle eski düzeni devirmiş; gerçekten devrim olmuştur. Geçmişten kopuş, ileriye doğru atılıştır bu edim.

Kaldı ki, Cumhuriyet'in Osmanlı'ya karşı kurulmuş olduğu kesindir. Kurtuluş Savaşı yalnızca düşman işgalinin sona erdirilmesi sonucunu vermemiştir. Aynı zamanda ülke içinde yalnızca si-

ce için kritik olan husus, bir tür iktidar talebi içermesidir. İktidarın ilahî olana dayandığı bir toplumda bir tür iktidar talebi içeren bir siyasal düşüncenin ya da hareketin gelişmesinin pek çok zorlukla karşılaşacağı açıktır. Toplumda modernite projesinin siyasal muhalefete tolerans anlayışının kabul edilebilmesi için modernite projesi doğrultusunda önemli ölçüde yol alınması gerekecektir. Bu nedenle, ilk gelişen siyasal düşünceler, varolan iktidarın yani sultanın meşruiyetini sorgulamaktan çok, yönetimin işleyişindeki hatalara yönelecek, taleplerinde sınırlı reformlarla yetinecek, iktidar arayışları da daha çok bürokrasinin de üst kademlerinde değişiklik sağlamaya ve bu kademelerde yer almaya yönelecektir. Bu sınırlı iktidar talebinin kamusal alanda yaratılan etkilerden de yararlanarak gerçekleştirilebileceğini varsaymaktadırlar. Ama öngörülen değişiklikler daha kökten oldukça ve ikti-

yasal değil kültürel, toplumsal düzen de değiştirilmiştir.

Aslında her devrim ya da köklü değişim, geçmişten kopuşu getirir. Fransız Devrimi de, Reform hareketleri de geçmişle aralarına set çekmek, her şeyi yeniden kurmak amacını taşımışlardır. Bu tür değişimler paradigma değişikliğidir. Paradigma değişince en kalıcı sandığımız şeyler, gelenekler bile değişir.

Ne var ki, eskiden, geçmişten bütünüyle kopuş olanaklı değildir. İnsan doğası bu; toplumsal yaşamın değişmez yasası. Eski, üzerine konuşmasak, konuşmayı yasaklasak bile, yanı başımızda, içimizdedir. Belleğimizdedir, bilinçdışımızdadır. Hele o eski bizimki gibi köklüyse... Birçok aydınımıza göre, Türk insanı, ilerlemeci/değişimci Batı uygarlığına ayak uydurmaya çalışan daha nice toplum gibi, iki kimlikli ya da kimliği ikilikli hale gelmiştir. Dolayısıyla bu iki kimliği bağdaştırabilmek ya da kimlik ikiliğini giderebilmek, bir Türk insanı olarak bu ikiliği içinde yaşadığını/taşıdığını düşünen birçok aydınımızın üstünde durduğu bir konu olagelmiştir.

Türkiye'deki çeşitli aydın kesimlere göre, bu ikiliğin önemli bir nedeni, yeni düzenin geçmiş ile yaptığı hesaplaşmada, en hafif deyimiyle söylersek, biraz



Hem Doğulu hem Batılı hissiyatın "huzur"suz ikircikliği, modern ve muhafazakâr'ın karşıt devinimi... "Yekpare geniş bir ânın parçalanmış akışı"nın eşsiz anlatıcısıydı Tanpınar.

insafsız davranmış olmasıdır. Türkiye'deki modernleşme süreci aynı zamanda ulus-devlet yaratma sürecidir. Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de ulus-devlet oluşturulurken, geçmişi belirli bir açıdan yeniden kurmak ya da üretmek gerekmiştir. Bu amaçla İslâm öncesi Türk tarihinin keşfine çıkılarak önemli bir adım atılmıştır. Ancak Osmanlı dö-

dar talebi daha belirgin hale geldiğinde bu siyasal düşünce oluşmuş sınırlı kamusal alanda serbestçe kendisini ifade şansı bulamayacaktır. Bu siyasal düşünce gizli kalacak, yurtdışında ya da yeraltında örgütlenerek etkili olmaya çalışacaktır. İktidar talebini gerçekleştirebilmek için siyasal darbeler ya da ayaklanmalar yoluna başvuracaktır. Bu çabalarda başarılı olunabilirse yeni bir aşamaya geçilecektir. Bu nihaî aşamaya nasıl ulaşılacağını çoğu kez uluslararası konjonktürün olanakları ya da tarihsel süreç belirleyecektir.

Dördüncü aşamada İmparatorluğun parçalanarak ulus devletlere dönüşmesi gerçekleşecek, yeni iktidarın meşruiyetini ilahî olan değil, halkın demokratik seçmeleri belirleyecektir. Bu aşamada iktidarın değişmiş olması artık modernite projesinin utangaç yayılmacılığının yerini radikal bir modernite projesinin almasına neden olacaktır. Kurulan ulus-devlet için-

nemine karşı genelde olumsuz bir tutum alınmıştır. İşte bu noktada, Osmanlı geçmişimizle hesaplaşırken yeni düzenin aşırıya kaçtığı öne sürülür.

Elbette, modern Türk düşünce tarihi içinde bu konuyu irdeleyen çoktur. Tutucu düşünce okulunun sürekli beslendiği kaynaklardan biri olagelmiştir bu konu (giderek siyasal istismar malzemesi bile yapmışlardır). Örneğin, Ahmet Hamdi'nin bir bakıma ustası saydığı Yahya Kemal'in ana izleklerinden biri, yeni düzenin eskiye bakışını eleştirmektir. Sabri Ülgener'den Şerif Mardin'e pek çok bilim adamı da bu konuyu enine boyuna işlemişlerdir. Öte yandan, sol düşüncede, ATÜT'çülük ve Kemal Tahir ile birlikte, Cumhuriyet'i ve Atatürk'ü eleştirmek bir ara moda olmuştu. O günün koşullarında yeni devleti ve düzeni oturtmak için, bugün geriye doğru bakıldığında aşırılık gibi görünen birçok davranışın kaçınılmaz olduğunu pek kabul etmek istemeyen ya da değişimi tam olarak içine sindiremeyen birçok kesim bu tür negatif yaklaşımları destekleyegelmişlerdir.

Ancak Ahmet Hamdi'nin duruşunun bütün bunlardan, özellikle kendisine sahip çıkmaya çalışan tutucu kesimden ve Yahya Kemal'den ayrımlı olduğuna inanıyorum. Kabaca söylemek gerekirse, Ahmet Hamdi de, diğerleri gibi, geçmişimizle bugünümüz arasında bir süreklilik ilişkisi olması gerektiğini savunuyordu. "Bunu, Osmanlı geçmişini yadsıyarak yapmak herhalde olanaklı değildir. Geçmişi değiştiremeyeceğimize göre geçmiş ile ilişkimizi değiştirmemiz gerekir," diyordu.

Ayrımı, duruşunun ayırıcı özelliğiyse bence şudur: Diğerleri "süreklilik içinde değişim" derken, Ahmet Hamdi'nin düşüncesi "değişim içinde süreklilik" yönünde evrilmiştir. Gerçi Ahmet Hamdi'nin kendisi de "devam ederek değişmek ve değişerek devam etmek" demiştir. Ancak "ve" sözcüğünün öncesinde ve sonrasında yer alan iki toparlamanın birbirine eşit oldukları, aynı anlamı taşıdıkları kanısında değilim. Ahmet Hamdi bile bu iki sözü birbirine eşitmişçesine kullandığı için (Yahya Kemal'in Ahmet Hamdi üzerindeki etkisi yüzünden olabilir), aralarındaki ayrımı görmek kolay değil. Ahmet Hamdi'yi güçlü bir mercek altına alınca bu ayrım beliriveriyor. Görülüyor Ahmet Hamdi'nin "Osmanlıcı"lardan nerede ayrıldığı; bu çerçevede, istemese de, Yahya Kemal'den nerede ayrı düştüğü; hangi noktada "arı ve katı" cumhuriyetçilerce de yeterince anlaşılamadan yapayalnız kaldığı....

de uluslaşma bu radikal modernite anlayışı içinde gerçekleşme sürecine girecektir. Her radikal modernite projesinin uygulanmasına bir misyon anlayışı içinde öncülük eden kadroların başarılarının nihaî sınanmasını demokratik süreçler içinde kendilerini yeniden üretmeyi gerçekleştirebilmeleri oluşturacaktır. Bu tür bir sınanma kaygısı radikal modernite projesinin popülist bir nitelik kazanmasına yol açabilecektir.

Böyle bir ulus-devlete geçiş, modernite projesinin uygulanmasından elde edilmesi beklenen sonucun niteliğinin de değişmesine neden olmaktadır. İkinci ve üçüncü aşamalarda modernite projesinden beklenen, İmparatorluğun parçalanmasını engellemektir. Oysa ulus-devlet aşamasına geçildiğinde böyle bir beklentinin anlamı kalmamakta modernite projesinden beklenen, ekonomik gelişmeyi sağlamak haline gelmektedir.

Bir yanda ezici bir üst-ben gibi Yahya Kemal, öbür yanda "gelenekten ayrılmakla, dünden kalanı değiştirip yerine günün gerektirdiğini koymakla yıkılmaz bir toplum, yaşama gücünü göstermiş olur. Benliğini de yitirmez. Gelenek değildir bir toplumun, bir ulusun benliğini yapan. Bir toplumun, bir ulusun benliği, yaşayışına, düşünüşüne verdiği biçimdedir, kendi de ne yaptığını iyice bilmeksizin verdiği biçimdedir," diyen Nurullah Ataç. Arada kalmıştır Ahmet Hamdi. Kendini, ayrımını istediği gibi gösterememiştir.

Ayrımını görebilmek için Ahmet Hamdi'nin düşüncesinin gelişimine zamanın akışı içinde bakmak, evrimini izlemek yeter aslında. Öğrencisi Turan Alptekin, Ahmet Hamdi'nin her zaman İnönü'yü desteklemiş olduğunu söylüyor. Öte yandan, Ahmet Hamdi'nin Demokrat Parti iktidarına yıllar geçtikçe daha eleştirel bir gözle bakmış ve 27 Mayıs hareketini desteklemiş olduğu artık biliniyor. Kendisini Osmanlıcılıkla eleştirenlere, Osmanlı kültürüyle ilgilenmenin gericilik olmadığını, 1932'den sonra bir dönem kendi kafasına göre bir "şark"ta yaşamasının Batı'dan uzaklaşmak sonucunu getirmediğini, kendisinin eskiden beri Batıcı olduğunu anlatmaya çalışmış hep. Bence 1950'lerde Batı Avrupa'ya yaptığı geziler, Paris'te geçirdiği aylardan sonra Batı'ya bağlılığı iyice güçlenmiş. Ahmet Hamdi Türk modernleşme sürecinin ürünü ve bir itici gücüdür. Verimli çelişkisidir. Eleştirileri temelde pozitif bir yaklaşımdan türemiştir.

Elbette, bunları söylemekle karşımızdaki çelişki görüntüsü ortadan kalkmıyor. Değişimi savunan bir insan, geçmişle sürekliliği nasıl sağlayabilir? İki değişik, giderek karşıt paradigma birbirine nasıl bağlanabilir? Bu sorularla birlikte Ahmet Hamdi'nin yazımızın başında alıntıladığımız sorusuna dönebiliriz. "...mazi ile nerede ve nasıl bağlanacağız?..." diye soruyor Ahmet Hamdi. Geçmiş ile aramızda bir kopukluk olduğunu vurguluyor böylece. Ardından, bu kopukluğun sonucu olarak, kimlik bunalımı ortaya çıktığını söylüyor. Önermeyi tersinden alırsak, kimlik bunalımını aşmak için geçmiş ile bağlanmak gerekiyor. "Bağlanmak" sözcüğü, -giderek kavramı -çok önemli. Rastgele kullanılan bir sözcük değil bu; özenle seçilmiş. Geçmişin sürmesinden ya da sürdürülmesinden değil, bugünkü öznenin geçmiş ile bağlanmasından söz ediyor Tanpınar. Oysa Osmanlıcıların çoğunluğu geçmişin bir biçimde sürdürülmüş olması gerektiği

Modernite projesinin bir sanayi öncesi imparatorluğunu dönüştürme sürecine ilişkin olarak geliştirilmiş bu dört aşamalı model, temelde genel bir modeldir. Bu süreç içinde gelişebilecek siyasal düşüncelerin çerçevesini ortaya koymak bir anlamda onları normalleştirmek için geliştirilmiştir. Ama Osmanlı İmparatorluğu'nun ulus-devletlere parçalanma sürecini bu dört aşamalı modele uygulamak istersek, ikinci aşama III. Selim ve II. Mahmut dönemlerine, üçüncü aşama Abdülmecit, Abdülaziz ve II. Abdülhamit dönemlerine tekabül etmektedir. Dördüncü aşamanın ise II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet'le ilişkilendirilebileceği söylenebilir. Bu aşamada Cumhuriyet sonrasından İkinci Dünya Savaşı'na kadar radikal bir modernite projesinin uygulandığı, bu projenin İkinci Dünya Savaşı sonrasında popülist bir nitelik kazandığı, 1980'ler sonrasında da dünyada modernite projesinin aşılmaya başla-

izleğini işler. Tanpınar'ın bu tümcesini, Cumhuriyet ile kurduğu yaşı ilerledikçe daha olumlu nitelik kazanan ilişki ışığında şöyle yorumlayabiliriz: Tanpınar, Cumhuriyet'e ve kazanımlarına karşı çıkmıyor. Ancak, geçmişe eklemlenmesinin yetersiz kaldığını, geçmiş ile bağlanması gerektiğini savlıyor. Cumhuriyet öznesinin, geçmişi değiştiremeyeceğine göre, geçmiş ile ilişkisini değiştirmesini öneriyor bir bakıma.

Bu değişikliği kendince yapmıştır Ahmet Hamdi. "Kutup Noktası" başlıklı denememde, özellikle bu denemenin "Çınar" bölümünde, Ahmet Hamdi'nin tarih içinde kimlik sürekliliğini öznel açıdan nasıl kurduğunu anlamaya çalışmıştım. Ahmet Hamdi söz konusu sürekliliği, geçmişe, kendi deyimiyle, "kalp adamı" olarak bakarak kurmuş, belki de daha doğrusu, kurgulamıştır. Ahmet Hamdi'nin bu ruhsal ve anlıksal deneyi, deneyimi, bir toplumun değil, ancak bazı bireylerin öznel olarak yapabilecekleri bir girişim ya da arayıştır. Bunu toplumsal düzeye taşımak güçtür. Toplumsal düzeyde kimlik çatışması bu tür kişisel deneyimlerle aşılamaz. Ancak söz konusu deneyimlerin özellikle kültür ve düşünce tarihleri açısından bir anlamı vardır. Ahmet Hamdi'nin geçmişle ilişkiyi bir kalp adamı olarak kurmasının anlamını bu kez değişik bir açıdan sökmeye çalışıyorum.

Bu konuda bir model aklıma geliyor: Fransız Devrimi. Çünkü Fransız Devrimi Avrupa'daki keskin kopuş ve paradigma değişiminin en önemli örneklerinden biridir. Cumhuriyetimiz için de esin kaynağı olmuştur. Cumhuriyet'in geçmişe bakışında da yalnızca Osmanlı ile olan siyasal kavgası yoktur. Fransız Devrimi'nin de etkisi vardır.

"Avrupa'nın Kalıtımı" yapıtında Hans Georg Gadamer, "Fransız Devrimi'nin geçmişi bilinçli olarak değillediğini" söyler. Milât Takvimi'ni yürürlükten kaldırıp yerine Devrim yılını ilk yıl olarak alan yeni bir tarihü/takvim başlatmaya kalkışacak denli iddialı bir kopuştur Fransız Devrimi. Ancak, bu iddia yarım kalmış, devrim zamanla tarih içindeki yerine oturmuş; Fransız tarihinde, Ahmet Hamdi'nin deyimiyle, "devam zinciri" yeniden bağlanmıştır. Gadamer, bu bağlanmayı sağlayan etmenlerden biri olarak romantizmi, arı Türkçesiyle coşumculuk hareketini gösterir. Gadamer'in savlamasına göre, Aydınlanma'ya ve Fransız Devrimi'ne eleştirici katkılar getiren bu hareket yalnızca Fransa'da değil, bütün Avrupa'da yeni bir süreklilik ve tarih bilincinin doğmasına yol açmıştır.

masından etkilenerek, belli bir aşınma yaşadığı ileri sürülebilir.

MODERNİTEYE KARŞI DİRENİŞ SİYASAL DÜŞÜNCEYİ HANGİ KARŞITLIKLAR İÇİNDE KENDİNE YOL BULMA DURUMUNDA BIRAKIYOR

İmparatorluk'un modernite projesi tarafından dönüştürülmesinin üçüncü aşamasında içinde belli bir iktidar talebi içeren bir siyasal düşüncenin gelişmeye başlaması bu düşüncenin yöneldiği temel sorunsalın ne olduğunu da belirlemektedir. Bu düşünce Batı'da gelişen modernite projesiyle nasıl bir ilişki kurulacağına yanıt aramaktadır. Bu ilişkinin nasıl kurulacağı konusunda gelişen düşünceler yaşanan dönüşüm sürecinin etkisi altında gelişmektedir. Her toplumsal dönüşüm gibi, bu dönüşüm sürecinin de kazananları ve kaybedenleri olmaktadır. İnsanların yaşa-

Konumuzla ilgili yönlerini genel olarak alırsak, romantizm, aklın öne geçtiği dönemde duyarlılığı, niceliğe karşı niteliği, katı bilimselliğe ve özdekçiliğe karşı tinselliği savunmaya, geçmişe göndermeler yaparak bugünün eksiklerini, aslında gerçekten öyle olduğu tartışmalı bir geçmiş imgesiyle tamamlamaya yönelik eğilimlerden oluşuyor demek yanlış olmaz. Ancak, sonuç olarak, Fransa'ya, Avrupa'ya geçmişini bir bakıma yeniden kazandırıyor romantizm. Tarih bilincini, zaman içinde süreklilik duygusunu güçlendiriyor. Üstelik bunu Aydınlanma'nın, kentsoylu devriminin ortaya çıkardığı birey ve ulus kavramlarından vazgeçmeden yapıyor.

Aydınlanma ve Fransız Devrimi sonucunda Batı'da insana, ilerlemeye inanan bir "idealist" bakış gelişir. Bilimin ve aklın ışığında her bireyin özgür, öbür bireylerle eşit, toplumla, ulusla bağdaşık olacağına inanılır. Romantikler, Fransız Devrimi'nin hakça evrensel düzen kurmaya yönelik ruhunu benimseyecekler; yükselen kentsoylu değerler dizgesinin olumlu görünümünü inançla evetleyecek, bu görünüme gerçeklik, derinlik kazandırmaya çalışacaklardır.

Jean Starobinski'nin *1789, Aklın Amblemleri* kitabında rastladığıma göre, Fransız Devrimi'nden bir yıl sonra Louis Claude de Saint-Martin, kişinin bireysel merkezinin acunsal (kozmik) ve tinsel bir merkezle örtüştüğü, bunun da yaşamın kaynağı olduğu düşüncesini işleyecektir. Saint-Martin insan ve acun tinleri arasındaki uyumu gizemci gibi anlatacak, bireyin özerkliğini, merkez olma niteliğini yitirmeden çoğulluğunu vurgulayacak, bu tablo içinde devrim ile birlikte "insan ruhu"nun yükselişini görecektir. Georges Poulet'nin yargısını doğrular bu saptama: "Romantizm merkez olduğunu bulgulayan bir varlıktır, kişidir." Birey arzın merkezidir.

Elbette, romantik bakış açısı yalnızca bireye değil ulusa da içsellik kazandıracaktır. Jules Michelet, 1790 yılındaki Devrim yıldönümü kutlamalarını anlatırken, "1789'da özgürlük, 1790'da vatan kavramının bulgulandığı"nı söyler. Kutlamalarda, yurttaşlar, bölge, sınıf, meslek, cinsiyet ayrımı/ayırımı kalkmaksızın birbiriyle kaynaşmış, her şey tek bir noktanın, adı Fransa olan yüreğin çevresinde dönmeye başlamış, o nokta olmuştur. Apollon-Dionyssos dengesini kurgulamıştır romantizm.

Gelgelelim, romantikler daha sonra büyük düş kırıklıklarına uğrayacaklardır. Aydın-düzen karşıtlamını acıyla bulgulayacaklar; bazıları bir bakıma kendi imgelemlerinde yarattıkları bir

nan dönüşümü nasıl kavradığı ve yorumladığı içinde yaşadığı koşullarda kazananlar ya da kaybedenler arasında bulunmasından etkilenecektir. Ama bu etkilenme çok yalın olarak salt çıkar araçsallığına indirgenerek anlaşılamaz. Bu çok yönlü, çok faktörlü karmaşık bir süreçtir.

Modernitenin yarattığı dönüşümden yararlanan kesimlerin yorumlarında, çıkar, rasyonellik, uygar dünyanın bir parçası olmak gibi kavramlarla hızlandırılan bir modernleşme arayışı ön plana geçerken, bu dönüşümden kaybedenlerin söylemlerinde, kimliğini ya da kendi özü olanı yitirmeme gibi kaygılar ön plana geçecek ve dönüşmeye karşı oluşturulması istenilen bir direnç gerekçelendirilmeye çalışılacaktır. Modernite projesiyle kurulan ilişki konusunda toplum içinde var olan bu iki karşıt eğilim birbirinden tamamen bağımsız değildir. Her biri diğerini etkilemektedir. Toplum içinde gelişen

geçmişi özleyecek, oradan beslenerek bugünü düzeltmeye çalışacaklardır. Ancak bu geçmişten de esinlenen eleştirilerle bugün ve dün arasında süreklilik ilişkisi kurulacaktır. Batı insanının kendini aşma uğraşı meyve vermeyi sürdürecek, uygarlık ilerleyecektir.

Gadamer'in söylediklerini de anımsayarak, eytişimsel (dialektik) bir işleyiş görebiliriz burada: Devrim yoluyla Eski'yi kesip atan Yeni düzen savdır (tez). Eskiyi anımsayarak eleştirmek (yermek demiyorum) ise karşı-sav (anti-tez). Bireşim (sentez) çıkar ortaya: Süreklilik. Elbette, değişim içinde sürekliliktir bu.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, Cumhuriyet'in Batılılaşmacı yönüyle ilişkisi, romantizmin Fransız Devrimi ve bu devrimin yerleştirdiği kentsoylu düzenle kurduğu ilişkiye bazı açılardan benzetilebilir. Nitekim, Ahmet Hamdi'nin "Kutup Noktası"na varması, Georges Poulet'nin "Romantizm, merkez olduğunu bulgulayan bir varlıktır, kişidir," sözüne örnek olabilecek bir ruhsal/anlıksal serüvendir. Dolayısıyla Ahmet Hamdi'ye "Türk romantiği" denebilir. Ancak, bu benzetmeyi Fransız Devrimi/romantizm ilişkisinin Türkiye'de yinelenmesi olarak düşündüğüm öne sürülürse, bu yanlış olur. Fransa'nın romantik tarihçisi Michelet "Yeniden Doğuş" kavramını ortaya atanlardandır. Türkiye üzerine bir kitap yazan Claude Perez adlı çağdaş bir Fransız ise Türkiye'deki değişimi "Tabula rasa ve İkinci Doğuş" olarak niteler. Doğal olarak, bu iki doğuş türü arasındaki ayrımın da bilincinde olmamız gerekir.

Bu sınırlar çerçevesinde, Ahmet Hamdi'nin romantik yönünün en çok öne çıktığı yapıtı olarak *Beş Şehir*'i görüyorum. Paul Dumont, *Beş Şehir*'i Ahmet Hamdi'nin "otoportresi" olarak gösterir. Tümüyle haksız değildir. Ahmet Hamdi, bu yapıtında, coğrafyasıyla, tarihiyle İstanbul'dan Erzurum'a kendi yurdunu bütünlük, süreklilik içinde kavrama, kendini yurduyla özdeşleme çabası içindedir. Bunu yapmak için kullandığı yöntemi şöyle tanımlar Ahmet Hamdi: "...Eski bir garpçıyım. Fakat canlı hayata, yaşayan ve duyan insana, cansız madde karşısındaki bir mühendis gibi değil, bir kalp adamı olarak yaklaşmayı istedim..."

Ahmet Hamdi, bildiğimiz gibi, "kalp adamı" yöntemini büyük ölçüde Bergson'dan almıştır. Bergson'un Batı düşünce tarihi içindeki yerine, yakınlarda yitirdiğimiz ünlü felsefeci Jeanne Hersch'in gözüyle bakalım: "Bergson'un düşüncesi akıntıya karşı gelişir, olguculuğun (pozitivizm) ve Auguste

siyasal akımlar da bu iki uçtaki eğilimlerin kaygılarına bir biçimde yanıt vermek durumundadır. Bu ortamda gelişen bir siyasal akım, söyleminde hem ilerlemenin yollarının açık kaldığını hem de kültürel kimliğini korumanın yollarının bulunduğunu göstermeye çalışacaktır. Aslında moderniteyle ilişkinin nasıl kurulacağı sorunu genellikle bu hızlı dönüşme ve kimliğini koruma karşıtlığının nasıl uzlaştırılacağı biçiminde ele alınmaktadır.

Modernitenin yayılışına ilişkin dört aşamalı modelde siyasal düşüncenin, -etkili gelişiminin ancak üçüncü aşamada ortaya çıktığı hatırlanırsa- artık bu aşamada modernite projesinin toptan yadsınmasını ileri sürmesinin anlamlı olmayacağı hemen görülür. Bu durumda direnişin siyasal düşüncesi, modernitenin tümden yadsınması yerine, modernitenin yayılma alanını azaltmayı ve dönüşümün hızını yavaşlatmayı gerekçelendirecektir.

Comte'un bilimselci saflığının büyük ölçüde egemen olduğu kültürel bir çevreye ve bir Sorbonne'a karşı." Bergson'un düşüncesinin yönünü çok özet biçimde şöyle anlatır Hersch: "Nicele karşı nitel, yüzeysele karşı derin".

Bergson'un Ahmet Hamdi üzerindeki etkisi yalnızca bir dönem moda olmasından kaynaklanmaz. Bergson'un felsefesini kazmaya başlarsanız, "yeni-Eflâtunculuğa" dek inersiniz. Oradan değişik bir yol tutturarak, İslâm gizemciliğine, Osmanlı ulemasını en çok etkilemiş düşünür olan Gazali'ye varabilirsiniz. Bergson'un anlatmaya çalıştığı duygu ve sezgi alemi, Gazali'nin tasavvufunu bilen bir Osmanlı entelektüeline yabancı gelmeyebilir.

Tanzimat'tan başlayarak Batılılaşmacı Türk aydın sınıfı, Comte'a, Durkheim'a, olguculuk ve akılcılığa yönelmiştir. Bilim en üstün değer haline gelmiştir. Adorno, "Aydınlanma, hakikati bilimsel dizgeyle özdeşleyen felsefedir," der. Gecikmeli olarak Türkiye'ye varan bu zorunlu evrim, Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de, Tanpınar gibi ruh adamlarınca, kuşkuyla değilse de, bir eksiklik duygusuyla desteklenecektir. Dolayısıyla Tanpınar'ın "mühendis"e karşı "kalp adamı"nı koyuşunda yalnızca Batı'daki akımlardan etkilenmesi değil, dış dünyayla ilişkisini değişik biçimde kurmuş Osmanlı ruhunun, zihninin, Tanpınar'ın kişiliğinde unutulmaya karşı direnişi, yanlış yorumların, siyasal istismarın elinden kurtarılma çağrısı da vardır. Ne ilginçtir! Paul Dumont, Ahmet Hamdi'nin *Beş Şehir*'ini, Hersch'in Bergson için söylediğini yansılarcasına "akıntıya karşı" diye nitelemektedir.

Tanpınar'dan el almış yazınerlerimizden Ahmet Muhip Dranas'ın bir tiyatro yapıtında baş kişinin "medeniyet hafıza ve muhafaza demektir" dediğini anımsıyorum. Elbette, Batı uygarlığına çok uygun bir söz bu. Yeniden ünlü Fransız tarihçisi Michelet geliyor aklıma. Fransız Devrimi'nin yarattığı kırılmayı bir süreklilik içine yerleştirmiş romantik tarihçi. Jeanne D'Arc'tan başlayarak bir Fransız ruhu, dehası olduğunu anlatmaya çalışıyor ciltler boyunca... Fransız Devrimi bir kopuş değil onun gözünde, Fransız dehasının bir dışavurumu. Michelet'nin temsil ettiği düşünce akımı Fransız toplumsal romantizmi diye anılıyor. Arthur Mirtzman şöyle tanımlıyor bu akımı: "1840'lardaki muhalif yazar ve ideologların, toplumsal varoluşta, doğada ve acunda (kozmos) uyum arayışı." Ahmet Hamdi'nin yaklaşımını anımsatmıyor mu bu sözler?

Ahmet Hamdi de *Beş Şehir*'de ve bir-

Böyle bir gerekçelendirmenin gerisinde kaçınılmaz olarak toplumsal sistemlerin değişmeleri konusunda bir kuramsal anlayış bulunmaktadır. Bu türde bir kısmî direnişi gerekçelendirmeye çalışanlar, toplumsal, özellikle de kültürel gelişmelerde tarihsel sürekliliklerin ortadan kaldırılamayacağını ve kültürün değişik parçalarının birbirini etkilemeden değişebileceğini kabul etmek durumunda kalmaktadırlar. Öte yandan, dönüşmenin hızlandırılmasından yana olanlar sosyal değişme kuramlarında bir yapıdan diğer bir yapıya geçişin bir tarihsel zorunluluk olduğunu, bir kültürün bir bölümü değişince sistemin bütünlüğünün diğer bölümleri de dönüşmeye zorlayacağı üzerinde durmaktadırlar.

Ziya Gökalp'in ünlü, kültürü medeniyet ve hars diye ikiye ayrımı böyle bir direniş ideolojisinin en yaygın bilinen örneği olmuştur. Medeniyet, başka bir deyişle

çok yazısında "Türk ruhu"nu oluşturmaya çalışmıştır. Özellikle Osmanlı'nın ilk döneminden Cumhuriyet'e kopmadan gelen, süren bir özü görmeye çalışmıştır. Burada Yahya Kemal'i anımsatan bir yaklaşım içindedir. Yahya Kemal'e göre Türk Ulusu büyük ölçüde Malazgirt Savaşı ile başlayan bir sürecin öznesi ve ürünüdür. "Millet" ve "milliyet" ayırımı yapar Yahya Kemal. Tanpınar da Türkler'in Anadolu'ya girmesinden sonra "yeni bir vatan" ve "yeni bir millet"ten söz eder. Bu yaklaşımda coğrafya ön plana çıkmaktadır. Böylece "vatan" kavramı somutlaşmaktadır. "Millet" ile "vatan" örtüşmektedir.

Jean D'Ormesson, Michelet'nin tarihçiliği için şunları söyler: "Tarih kavrayışı devrimcidir. Birçok bakımdan öyledir. Önce yöntem bakımından. Michelet tarihi 'iyi bir temele: İnsanları taşıyan ve besleyen toprak' temeline oturtmak ister. Braudel'e dek gidecek bir yol açar: Tarihe coğrafyayı katan ilk odur. 'Coğrafi temel olmayınca, halk, tarihsel eyleyen (aktör), zeminin eksik kaldığı çin resimlerindeki gibi havada yürüyora benzer'demiştir."

Bu yaklaşımın, ulus tarihini daha çok ırk tarihi olarak gören, topraktan çok etnik öğeye ağırlık veren tarih anlayışıyla birçok bakımdan örtüşmediği açıktır. Ne ki, vatan toprak, ulus da o toprakta yaşayan insanların birbiriyle kaynaşmasıysa, Tanpınar'ın, Beyatlı'nın yaklaşımlarında doğruluk payının büyük olduğunu kabul etmemiz gerekir. Nitekim "Mavi Anadolu" kuramı da toprak ilkesine dayanır. Hâlâ büyük destek gören bu anlayış, yurt edindiğimiz toprakların biz gelmeden önceki tarihini benimseme, bu geçmişe "bizim" diyebilme, sahip çıkma bilinci açısından çok önemlidir. Ancak, Tanpınar'ın geçmişle ilgisi, daha çok "dinî medeniyet" olarak gördüğü Selçuklu-Osmanlı dönemlerini kapsayan "eski medeniyet" ile sınırlı kalacaktır. Çünkü amacı, sözü edilen dönemlerin en azından duygusal, ruhsal olarak yeniden kazanılmasına yardımcı olmaktır.

Burada hemen vurgulamam gerekir ki, Yahya Kemal ile Tanpınar'ın yaklaşımları arasında önemli bir ayrım görüyorum. Şiirinin bütün modernliğine, giderek tarih konusunda romantik sayılabilecek yaklaşımlarına karşın, Kemal'in düşünsel eğilimi, eskinin üstünlüğünü ideolojik açıdan savunmak, eski ile yeniyi birbiriyle uzlaşmaz iki had gibi görmek sonucunu da verebilmektedir. Örneğin, "Ezansız Semtler" denemesinde Frenk uygarlığının etkisine giren semtlere yönelik eleştirisi, değişim orta-

teknoloji ve üretim yöntemleri, Batı'dan alınabilecektir. Ama ülkeye özgü olan hars değişmeden korunmalıdır. Bu söylem hem gelişmenin hızlandırılmasını, hem de kimliklerin korunmasını gerçekleştirmenin başarılabilir bir şey olduğu kanısını yaratmaktadır. Bu medeniyet ve hars ayrımı, bir yandan modernitenin bir toplumdaki yayılma alanlarını sınırlarken, öte yandan hars kanalıyla tarihsel sürekliliği de sağlamış olmaktadır.

Türkiye'de gelişen siyasal düşüncelerin, modernite gibi evrensellik iddiası taşıyan bir projeyle ilişkisini, Batı-Doğu karşıtlığı gibi evrenselliği daha baştan reddeden bir kavramlaştırma içinde ele alması, modernite projesi karşısındaki dirençlerin artması sonucunu doğurmuştur. Modernite projesinin evrenselliğini günümüzde görmek kolaydır. Ama modernite projesinin ilk yıllarında Doğu'dan onun Batılılaşma diye algılanma-

mında birliğe gereksinim duyan bir toplumda aşılması güç ikilikleri kışkırtabilecek boyutlarda görünür. "Medenileştikçe Müslümanlıktan çıktığımızı tabii ve hoş gören eblehler"den söz ederken Cumhuriyet döneminin en önemli ideolojik kavgalarından birine yeşil ışık yakmaktadır. Söz konusu ideolojik kavgada, Tanpınar'ın değil Yahya Kemal'in kullanılmış, hâlâ kullanılıyor olması bu iki yazar arasında önemli bir ayrım olduğunun başka bir göstergesidir.

Tanpınar düşmemiştir bu ideolojik tuzağa. "Mustafa Kemal ve arkadaşları"na bakışı ayrımlıdır. Malazgirt'te başlayan "yapıcı ve yaratıcı ağrı"nın, "yaratıcı hamle"nin bir uğrağı olarak selamlar Anadolu'daki uyanışı. Michelet'nin Fransız Devrimi'ni Fransız dehasının yeni bir dışavurumu gibi görmesini anımsatır böylece.

Tanpınar'ın yine Michelet'yi, Michelet'nin 1790'daki devrim yıldönümü kutlamasını anımsatan bir yönü daha vardır: Maraş Kurtuluş Bayramı'nı anlatışı. "Kutup Noktası"nda şöyle yazmışım:

> "... İnsanla insan arasında ayrılık yoktur o gün. Yalnızca kendisiyle değil toplum, doğa ile de barışıktır insan. "Tabiat" da katılmıştır Bayram'a. "Bir nevi müşterek ibadettir" yapılan, "milliyet ve vatan denilen tanrılar kutlanmaktadır. Maraş Kurtuluş Bayramı, Cumhuriyet Türkiyesi'nde tinsel, düşünsel, tam birlik günü olarak anlatılır. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde ayarı bozuk olarak gösterilen yaşam bütünlük olur bayram günü... İnsandan insana, doğadan kültüre kesintisiz bir bağlantı. Cumhuriyet'in ideal hali."

Tanpınar'ın aydın olarak iddiası, Bursa'da bulduğu zamana bu ülküsel paradigmada yer bulmaktır; geçmişe dönmek değil, geçmişi geleceğe katmaktır. Orhan Gazi'den Mustafa Kemal'e bir süreklilik kurabilmektir.

Yahya Kemal de anıtsal "Süleymaniye'de Bayram Sabahı"nda ulusun tinsel birliğini şiirir. Ancak Yahya Kemal'in çizdiği tablo gelecekten çok geçmişe dönüktür. Bu ulu şiirde zaman bugünü umursamaz, ileriye doğru atılmaz, kendi üstüne, içine kapanır, kılıç şakırtıları ve tekbir sesleriyle görkemli biçimde parıldar Türk imgeleminde.

Yahya Kemal'in birçok şiirinde olduğu gibi bunda da savaşkan, fütuhatçı Türk imgesi egemendir. Bu tür bir imge Batılılar karşısında Türk insanına geçmişteki üstünlüğünü anımsatmak, geçmişten güç alabilmesini sağlamak bakı-

sına şaşmamak gerekir. Bu normal bir durumdur. Doğu ve Batı'nın hiçbir şekilde birbirine dönüşemeyecek türdeki bir karşıtlığı yalnız Osmanlılar ve Türkler tarafında olan bir algılama değildir. Avrupa'da gelişen oryantalist bakış açısı da bu karşıtlığı pekiştirmektedir. Evrensel bir kategori olan "insan"ın yerine, onu Doğulu ve Batılı olarak ikiye ayırıp bunların birbirinden çok farklı özlere sahip olduğu kabul edildiğinde, dönüşüm için kavramsal bir engel de oluşmaktadır. Bir insanın kendisini Doğulu görmekten Batılı görmeye geçişi ile modernite öncesinden moderniteye geçişi aynı şey değildir. Her iki geçişte yaşandığı varsayılanlar çok farklıdır. Birincisinde ikincisinde olmayan bir kimlik değiştirmesi ve öz yitirmesi söz konusudur. Moderniteye geçiş içselleştirilebilmeye açıktır, yani bir kimlik yitirmesi olmadan gerçekleşebilecektir. Oysa böyle konulan bir Batı-Doğu karşıt-

mından toplumsal bir işlev de göregelmiştir. Ancak, Batılı'nın imgelemindeki Türk de eli silahlı değil midir?

Tanpınar bu noktada da ayrılır ustasından. *Batılı*'nın, giderek birçoğumuzun bilmediği sanatçı, hattat, mimar, müzisyen *Osmanlı Türkü*'nü ön plana alır. Geçmiş uygarlığımızın yalnızca fetihlerden oluşmadığını, tinsel, sanatsal bir derinlik taşıdığını göstermek çabası içindedir. Tanpınar, alışılmış deyimle, "fütuhat edebiyatı" yapmamıştır. Tanpınar'ın Osmanlısı, Batılı'nın ve birçoğumuzun imgeleminde yaşayan cengâverle sınırlı değildir. Yüzyıllardır kültür üreten bir "iç insanımız"ın var olduğuna inanmıştır Tanpınar. Modern bir düşüneri olarak Türkiye'de "birey" kavramının gelişmesine hem yazıları hem de anlatılarıyla katkıda bulunmuştur. Bireyin içsel boyutu içinde yalnızca kişisel değil, toplumsal/kültürel geçmişin de yeri olduğunu görmüştür. Bu yerin bakımsız kalmasını önlemeye çalışmıştır. Geçmişimizin kültürel zenginliğini bulgulamış, kendimizi geliştirebilmek için bu kaynaktan da beslenmemiz gerektiğini savlamış bir aydındır. Cumhuriyet'e de Osmanlı'ya da "benim" diyerek yaklaşabilmiştir. Aklı ve gönlü zengin, kültürlü, nereden gelip nereye gittiğini bilen bir Cumhuriyet öznesinin oluşumuna katkı yapmak istemiştir.

Ahmet Hamdi, bu öznenin, canlı kalıtlarıyla birlikte yaşadığımız, içimizde duyumsadığımız geçmişimizi yitirmesini önlemeye çalışmaktadır. Geçmişe "daüssıla" dediği de olur. Bu kavramın akılcı bir açıklamasını yapsa da, duygusal yan anlamını gizleyemez. Bu tavrıyla da Avrupalı romantikleri anımsatır bir kez daha. Geçmişe duyulan "sıla özlemi" romantiklerin önemli özelliklerindendir, Mirtzman'a göre. Avrupa'nın romantik aydını hem eski hem yeni düzenin bozukluklarını değilleyerek gönlündeki ütopik düzenin özlemiyle devinir. Mirtzman romantik kişinin "aşma itkisiyle" hareket ettiğini söyler. Ancak, aynı kişi eski düzenin güzelliklerine, örneğin aristokrat (aksoylu) kültürün üstünlüklerine özlem duymaktan da geri kalmaz. Mirtzman bu "nostalji"nin "aşma itkisi"yle birlikte yaşadığını, bazen onunla karıştığını, bazen de onu hayırladığını söyler. Ahmet Hamdi'nin ruhsal iklimine de ışık tutabilir bu sözler. Özellikle, nostaljinin aşma itkisiyle karışması açısından. Kendini aşmak isteyen kişi ya da toplum ister istemez geçmişe eğilecektir.

Yeniden vurgulamak gerek: Ahmet Hamdi, "Türk Cemiyeti'nin yeni bir hayatın eşiğinde olduğunu unutmadan"

lığı varsa Doğulu olan için Batılılaşmak hep dışta, hep yabancı kalmak olacaktır, çünkü özler farklıdır. Bu ise direnilmesi gereken bir şeydir. Böyle bir kavramlaştırmanın egemen olduğu bir toplumda bu nedenle en radikal modernite projesini uygulayanlar bile Batı'ya rağmen Batılılaşmaktan söz etmek durumunda kalmışlardır. Onlar için de Batı iyinin kaynağı olduğu kadar, içinde kötüyü de barındırmaktadır. Bu nedenle seçmeci olmak gereği, yani bir başka türdeki direniş ortaya çıkmaktadır.

Modernitenin özellikle kültürel alanda yayılmasına karşı bir başka direnme mekanizması siyasetin düşünceler üzerinden giderek değil, simgeler, semboller üzerinden giderek yapılmasıyla yaratılmaktadır. Kutsallaştırılan töreler, dinsel inançlar vb. kültürel öğeler bir türde tabulaştırılarak dokunulmaz ve değiştirilemez kılınmaya çalışılmaktadır. Böyle, duygusallığa daya-

geçmişe eğilmiştir. Bu deneyiminde yalnız olduğunun bilincindedir. Geçmişle ilgilenmenin zorlamayla olmayacağını bile düşünür. Toplumun bunu gerekseyeceği anın geleceği savını da ortaya atar. Toplumun "yeni bir zamanın peşinde sabırsızlandığını" söyler. "Bizim yapacağımız yeni, müstahsil ve canlı bugünün rüzgârına kendimizi teslim etmektir." der. Geçmişin geri geleceğini söyler: "En iyisi, bırakalım hatıralar içimizde konuşacakları saati kendiliklerinden seçsinler. Ancak bu cins uyanış anlarında geçmiş zamanın sesi bir keşif, bir ders, hülasa günümüze eklenen bir şey olur." Bir kez daha değişime öncelik veriyor Ahmet Hamdi, iyice kopuyor tutucu kesimden. Ne var ki, bu tutumu alırken Yahya Kemal'i taklit etmediği gibi Nurullah Ataç'ı da bütünüyle onaylamıyor.

O günlerin heyecanı içinde Ahmet Hamdi'nin ne dediği pek anlaşılamamış. Ahmet Hamdi'nin zamanı çok sonra, ne yazık ki ölümünden sonra geldi. Osmanlı'ya modern bir ilginin uyanması için de onyıllarca beklemek gerekti. Belki de bu gelişmeler Ahmet Hamdi'nin haklı olduğunu gösteriyor. Nedir ki, Ahmet Hamdi'nin sözünü ettiği, Batılı toplumlarda gördüğümüz "devam zinciri"ni kurup kuramadığımız hâlâ tartışmalıdır. Bunun da zamanı gelecek denebilir (mi?).

Tanpınar'ın sözlerinden, geçmişi bize getirecek geleceği akıllıca kurulan bir gelecek olarak gördüğü de anlaşılıyor. Başka bir deyişle, kendimizi aşma itkisiyle tasarlayacağımız bir gelecek. Geçmişle ilişkimizi yeniden değerlendirebilmemiz, bu tür bir geleceği kurmamızı biraz olsun kolaylaştırmaz mı? Bence, Tanpınar kendisini okuyanlara bu soruyu yöneltiyor satırların arasında.

Mimariden örnek getirerek yazıya girmiştik. Bitirirken yine dönelim mimariye. Ahmet Hamdi, İbrahim Paşa Sarayı'nın yıkılmaması gerektiğini savunurken şöyle der:

> "Hiç bir eski binayı kendi elimizle yıkamayız. Çünkü onların hepsi bize, ömrümüzün bir devama bağlı olduğunu, zaman boyunca uzanan bir zincirin bir halkası olduğumuzu hatırlatır. Bu zincir, o mucizeli devam duygusuyla millî hayatın ta kendisidir. İşte bu bina, benden dört yüz bu kadar sene evvel yapıldı. Bir Türk ustası tarafından yapıldı. Bana kadar geldi. Benden sonra da devam edecek. Ben ona bakarken, benden evvelki nesillerle birleşiyorum. Sanki onlar bende yaşıyorlar ve ben onlar gibi genişliyor, büyüyorum ve doğrusu da budur..."

nan katı direnç mekanizmalarının yaratılması, bu alanlarda hiçbir değişme olmayacağı anlamına gelmemektedir. Toplumsal yaşam içinde bu kutsallıklar önemini zaman içinde yitirebilmektedir. Ama bu kutsallaştırılanların düşünce akımları tarafından kamu alanında eleştirilmesi zorlaşmaktadır. Bu nedenle, kutsalın aşınması kamu alanında değil, özel alanda için için olmakta, beklenmedik bir anda ortaya çıkmaktadır.

Türkiye'de siyasal düşüncenin sürekli olarak içinde kaldığı bir başka karşıtlık, modernite düşüncesinin, insanlar için iyi olanın ancak o kişilerce belirleneceğine ilişkin inancıyla, bu düşünceyle aydınlanmış olanların düşüncelerini uygulamak için kendi başlarına inisiyatif alma zorunluluğunu duymaları arasında ortaya çıkmaktadır. Toplumdaki aydınlar modernite projesini uygulamak için kitlenin desteğinin varlığını ya da yokluğunu dikkate

A. Adnan Adıvar

KURTULUŞ KAYALI

Abdülhak Adnan Adıvar 1882'de İlmiye mensubu bir babanın çocuğu olarak doğdu. Tıbbiye'yi bitirdikten sonra Avrupa'da ihtisas yaptı. Tıbbiye öğrenciliğinden itibaren gazetelerde siyasî yazılar yazmaya başladı. Meşrutiyet'in ilânından sonra Türkiye'ye dönerek tıp bürokrasisinde yönetici görevler üstlendi. 1919'da İstanbul milletvekili olarak son Osmanlı Meclis-i Mebusanı'na girdi. Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminden sonra Anadolu'ya geçip Millî Mücadele'ye katıldı. Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nde bir yıl kadar süreyle Sağlık Bakanlığı ve İçişleri Bakanlığı Vekilliği yaptı, sonra Meclis İkinci Başkanlığı'na seçildi. Cumhuriyet rejiminin tek parti yönetimine dönüştüğü Takrir-i Sükûn döneminde dışlanan muhalifler arasındaydı ve 1926'da yurtdışına gitti. 1939'a dek İngiltere ve Fransa'da bilimsel kurumlarda çalıştı. 1939'da Türkiye'ye döndükten sonra, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan *İslâm Ansiklopedisi*'nin yayıma hazırlık çalışmalarında yöneticilik yaptı, bilimsel çalışmalarını ve yazı hayatını sürdürdü. 1955'te vefat etti.

Adnan Adıvar'ın düşünce adamı olarak önemi üzerinde dururken ilk altı çizilecek nokta, onun tahlillerinin değişik düşün odaklarında revaç bulmuş olmasıdır. Bunun nedenlerinin başında, söylediklerini sosyal, kültürel ve tarihsel boyutlarıyla ele alarak sürekli gündemde tutmaya çalışması gelir. İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş sürecini yaşadığı için dönüşüme, değişime, sürekliliklere sağlam bir gerçekçilikle bakmış görünmektedir. Buna bağlı olarak siyaseti çok fazla önemsememiş, siyasetin düşünceleri deforme edeceğini sürekli vurgulamıştır. Dolayısıyla, Türk modernleşmesinin salt siyasal boyutu çerçevesinde tartışılmasına eleştirel bakmıştır. Yakın dönem Türk entelektüel ve aydınlarının, her şeyin başının siyaset olduğu düşüncesine dayalı genel tutumundan ayrışır. Belki de Adnan Adıvar'ın en bariz vasfı budur; siyasete uzak tutumudur.

Adnan Adıvar'ın düşünce adamı olarak önemini yurtdışında yaşadığı entelektüel süreç belirlemiştir. Türkiye'deyken sürdürdüğü muhalif siyasal uğraşa ve benimsediği eleştirel tutuma karşın Cumhuriyet'in getirdiği değişiklikler konusunda olumsuz düşünceler belirtmemiştir. Türkiye'deki değişim eğilimine karşı çıkmış, temelde bunların yapılış biçimine eleştirel bakmıştır. Tepkisi, eşi Halide Edip'in tepkisiyle kıyas edildiğinde de sınırlıdır. 1926 yılındaki İzmir Suikasti dolayısıyla gıya-

almadan bir atılım yaparlarsa, pratikte uygulanan ile düşüncede inanılan arasındaki açığın nasıl kapatılacağı sorulması kaçınılmaz bir soru olmaktadır. Her toplumda toplumun ortalamasından ayrılan bir elit grup bulunmaktadır. Ama burada sözü edilen ayrım bunun ötesindeki bir farklılıktan kaynaklanmaktadır. Geç aydınlanan bir ülkenin erken aydınlananları kendilerini ilginç bir ahlakî açmazla karşı karşıya bırakmaktadır. Aydınlanmanın onları evrensel doğrulara ulaştırdığına

bında mahkûm edilmesi de bu tutumunu değiştirmemiş, tepkiselliğe yönelmemiştir. Halide Edip'in de belirttiği gibi, yurtdışındayken, inkılâplar konusunda eleştirel doğrultuda konuşturmaya çalışıldığı, daha doğrusu tahrik edildiği zaman, aykırı bir muhalefete tevessül etmemiştir. *Turkey Faces West* kitabında Halide Edip'in üzerinde durduğu, gericiler ile zor yöntemleriyle yenilik yapma eğilimini benimseyenler dışında kalan üçüncü aydın grubunun düşünceleri çerçevesinde, Türkiye'nin sosyal ve kültürel sorunlarını liberal yoldan halledebileceğine inanmıştır. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası döneminden beri bu tutumu süregider. Nitekim Cumhuriyet'in ilk yıllarında da, Demokrat Parti (DP) listesinden bağımsız milletvekili olduğu 1946-1950 döneminde de, milletvekilliğinden vazgeçtiği 1950 yılı sonrasında da Türkiye'de *gerçek liberal* eğilimin temsilcilerinden biri olarak görülmüştür. Ancak, düşüncesinin ana mecrasını, siyasal tarafını liberalliği çerçevesinde mütalaa etmek mümkün olmakla beraber, bu siyasal çizgisinde fazla da duyarlı ya da ısrarcı olmamıştır. Türk tarihinin özgün şartlarını her zaman nazar-ı dikkate almıştır.

Metinleri daha belirgin olarak kültürel alanlarda odaklaşmış ve zamanının çalışmalarındaki siyasal darlığı aşmıştır. Yurtdışındayken temel ilgi alanı bilim ve din olmuştur. 1939 yılında eşi Halide Edip Adıvar'la birlikte Türkiye'ye döndükten sonra yayımladığı temel iki metin de bu konudadır. Bu metinlerden biri 1939'da Fransa'da basılmış; Adnan Adıvar Türkiye'ye geldikten sonra Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel'in önerisi üzerine bu eseri geliştirerek, hatta tabir caizse yeniden yazarak Türkçe olarak yayımlamıştır. Bu eser *Osmanlı Türklerinde İlim* (1940) kitabıdır. Osmanlı toplumunda sosyal bilim alanı dışında matematik ve tabiat bilimlerindeki gelişmeleri anlatan bu kitap, konusu ve kapsamı itibariyle, sözü edilen dönemde emsalsizdir. Adıvar'ın o dönemde yayımlanmış metinlerini yazıldığı dönemin ge-



"Garp medeniyetinin esaslarını insaniyetin ve medeniyetin başta gelen rehberi telâkki ederdi." (Halide Edip, Adnan Adıvar hakkında)

inanmaktadırlar. Böyle aydınlanmış bir grup birdenbire kendisini bir misyonla yükümlenmiş olarak bulmaktadır. Ya bilgileri doğrultusunda toplumu dönüştürmeye çalışarak, sahip olduklarını düşündükleri misyonu yerine getirmeye çalışacak ve bu halde insanların kendileri için iyi olanı ancak kendilerinin belirlemesi inancıyla çelişecektir ya da zaman içinde toplumda olacak gelişmeleri bekleyerek, kendi misyonlarını görmezden gelecektir. O halde de kendilerini toplumun sorun-

nel çerçevesi dışında mütalaa etmek gerekir. Adıvar'ın diğer kitabı *Tarih Boyunca İlim ve Din* (1944) de döneminde etkili olmuş, hayli önemsenmiştir. Zamanın etkin entelektüellerinden Niyazi Berkes'in bu kitapla ilgili yazdığı olumlu eleştiri, Adnan Adıvar'ın temel yaklaşımını açıklayabilecek mahiyettedir: "Bu işi yapabilmek için önümde iki yol açılmış bulunuyordu: Biri bu mevzuda yazılmış eserlerden birini aynen tercüme etmek, diğeri de muhtelif eserlerden bir kompilasyon (toplama) yapmak. Ben okuyucular hesabına ve kendi hesabıma ikinci yolu daha faydalı buldum... Eserin bir kompilasyon olduğunu mukaddemede okuyan bazı münevverlerimiz belki dudak bükeceklerdir. Çünkü onlar arasında şimdi moda olan iki söz vardır: Orijinal eser ve sentez. Orijinal eser ne demektir sentez nedir bunları iyice anlamış olanlar bilirler ki, orijinal eserin iyisi olduğu gibi kötüsü daha çoktur... Terkibin pek kıymetlisi olduğu gibi yanlış ve şaşırtıcı olanı daha çoktur. Meselâ acele yapılan tâmimlerin müellifi sürüklediği terkipler fikirleri şaşırtmaktan başka neye yarar?"

Cumhuriyet'in ilk döneminde bir siyasetçi olarak tebarüz eden Adnan Adıvar, 1930'lu yıllardan itibaren siyaset adamı olmaktan ziyade bir kültür adamı olarak belirmiş, ölümüne kadar da öyle kalmıştır. 1930'larda eski siyasetçilerin itibarlarının iade edilmesinden sonra siyasetle uğraşmama konusunda ısrarlı olanlardan biri odur. Adnan Adıvar'ın entelektüel olarak üç konuda önemsenmesi gereken işlevi olmuştur. Bunlardan biri döneminde kültürel bakımdan çok etkili olan ve hâlâ değerini koruyan *İslâm Ansiklopedisi*'nin editörü olmasıdır. Bunun yanında yine o yıl başlayan tercüme faaliyetinde de önemli bir rol oynamıştır. Sözü edilen dönemde her iki kültürel faaliyette birden yer alan entelektüel sayısının çok az olduğuna işaret etmek gerekir. Ansiklopedi'ye imzasız olarak yazdığı "Mukaddeme", Adıvar'ın, kültür sorununa genelde nasıl bakılması gerektiğine dair görüşlerinin ilginç ve kritik bir yansımasıdır. Onun Batı ve Doğu kültürüne bakış tarzını sergileyen makale, Türklerin oryantalizm konusundaki yaklaşımlarını yansıtmak maksadıyla İngilizce'ye çevrilmiştir. *İslâm Ansiklopedisi* de temelde bir tercüme ansiklopedidir. Fakat Türkiye'deki sınırlı sosyal bilim potansiyelinin bir ansiklopediye yansıtılması konusunda ısrarcı ve seçici olan Adnan Adıvar'ın tercihiyle, hiç de az sayıda olmayan telif yazılmış maddeye yer verilmiştir.

Adıvar, *İslam Ansiklopedisi*'nin yayımlandığı dönemde, Türkiye'de tarih alanındaki çalışmaların yetersizliğine ilişkin kanaatini dile getirmiştir: "Çünkü en son zamanlara kadar yazılan tarihî eserler, monografiler, hatta itiraf edeyim ki, *İslâm Ansiklopedisi*'ne geçen makaleler arasında dahi tarih usulüne ve terkib *processus*'una numune diye gösterilecek olanları pek azdır.

larına duyarsız kalmakla suçlayacaklardır. Kuşkusuz, bu zor bir durumdur. İzlenen yol genellikle misyonu yerine getirmek olmaktadır. Ama bu misyonu yerine getirenler sürekli olarak kendilerine olan halk desteği konusunda kaygılı olacaktır. O da bir tür popülizm eğilimi halinde ortaya çıkacaktır.

Modernite projesini uygulayanların kitleye ulaşmasında önemli güçlükler bulunmaktadır. Bu güçlük salt modernite projesinin ekonominin kapitalist işleyişi-

Buna ne zaman itiraz etsek başlar sallanarak 'biz henüz vakaları toplayıp arşivleri tasnif etmek devrindeyiz; bu devri atlattıktan sonra asıl tarihî yazılar yazılabilir' gibi büyük bir hikmet savrulduğunu işitiriz. Vakıa Zeki Velidi Bey'in eserinin 'Usul' bahsini okuyunca bizlerin henüz bu devri atlayamadığımız anlaşıldığı gibi vakıalar toplanmasında, arşivler tasnifinde ilmî yolun tutulup tutulmadığından insanın içine şüphe düşüyor." *İslâm Ansiklopedisi* tarih boyutu çok belirgin bir kültür ansiklopedisidir. Adnan Adıvar yine o dönemde yazdığı bir makalede 1930'larda inkılâplar sırasında tarih ve dil alanında köklü yanlışlıklar yapıldığını belirtmiştir.

Entelektüel öncülüğünün değişik örneklerini saptamak mümkündür. Örneğin 1981'de, laikliğin sosyal tabanını nazar-ı dikkate alarak yeni bir yorum ileri süren bir aydın, özgün zannettiği bu yorumla daha sonra Adnan Adıvar'ın eski bir İngilizce makalesinde karşılaştığını belirtecektir. 1980'ler ve sonrasında bazı sol ve dinî çevrelerde revaç bulan, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet teşkilatından çıkarılması ve dinsel hayatın düzenlenmesine ilişkin işlerin cemaatlere bırakılmasını savunan laiklik anlayışına, Adnan Adıvar'ın 1950'li yılların başlarındaki metinlerinde rastlanabilir. Adıvar, 1954 yılında, dinsel eğilimleri belirgin Millet Partisi'nin kapatılmasına karşı çıkmıştır. 1940'lı yılların sonlarında gazetelere yazdığı denemelerinde, sosyal konulardaki eleştirileri yanında Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'ndeki öğretim üyelerinin tasfiyesi konusunda da Meclis'te tepkisini ifade etmiştir. Dönemin bağımsız DP milletvekili ve 1950 sonrasının bağımsız yazarı Adnan Adıvar'ın o dönemde yazdıkları genel yaklaşımını yansıtacak ve siyasete kolayca tercüme edilemeyecek mahiyettedir. Deneme yazıları, *Bilgi Cumhuriyeti Haberleri* (1945), *Dur Düşün* (1950) ve *Hakikat Peşinde Emeklemeler* (1954) kitaplarında derlenmiştir.

Yazdığı üç deneme kitabı genelde toplum sorunlarına ne kadar mesafeli baktığının ilginç kanıtlarıdır. Siyasetle başlayan, siyasette odaklaşan bir hayat, topluma bilgece bir bakışla, gündelik siyaseti neredeyse hiç önemsemeyen bir hayata dönüşmüştür. Son dönemde yazdıklarından yapabileceğimiz bir alıntı, Adnan Adıvar'ın durduğu yeri ve siyasete mesafesini açıklıkla ortaya koyacak mahiyettedir: "Hakikat arayıcılığının ilk şartlarından biri, hakikat yolcusunun sağdan, soldan kendisine gösterilen meşalelerin ışığına kapılmayarak, bazen sağda, bazen solda parlayan aydınlıklarla gözleri kamaşmayarak hakikati kendi gözüyle ne tarafta görüyorsa o tarafa tevcih edebilecek kadar fikir istiklâline ve teşebbüs kudretine sahip olmasıdır." İşte kendi ifadeleriyle Adnan Adıvar biraz da budur: Çeşitli tazyiklere rağmen fikir istiklâlini koruyan bir entelektüel.

ni öngörmesi ve toplumda eşitsizliği artırmasıyla da açıklanamaz. Nitekim, Türkiye'de modernite projesinin içinden çıkan sermaye sahipleriyle emekçiler arasındaki çelişkiyi temel alan sosyalist modernite projesi de halka ulaşmakta büyük ölçüde güçlükle karşılaşmıştır. Bu da halka ulaşamamasında salt araçsal boyutta açıklanamayacak nedenler bulunduğunu göstermektedir.

Bu ikilemden kaçınmanın bir yolunun ise dönüşümü olabildiğince hızlandır-

mak, öncülerle kitle arasındaki açığı hızla kapatmaya çalışmak olduğu açıktır. Ama bunun ötesindeki öznel nedenlerin de ihmal edilmemesi gerektiğini akıldan çıkarmamak gerekir.

SİYASAL DÜŞÜNCENİN BAŞARI ÖLÇÜTLERİ VE KAPSAYACAĞI ALAN NASIL BELİRLENMEKTEDİR

Buraya kadar üzerinde durduğumuz, temel bir dönüşümün yaşanmakta olduğu bir ortamda gelişen ve yine üzerinde durulan karşıtlıklar arasında kendisine bir yol bulmaya çalışan siyasal düşünceler belli konularda seçmeler yapmak durumunda kalmaktadır. Bu, çok geniş bir alanda yapılan seçmeleri içerecektir. Bu alan, iktidarın meşruiyetinin nasıl temellendirileceğinden, dinsel ya da ilahî olanın sınırlarının nasıl yeniden belirleneceğine, bireyin özgürlüğünün nasıl tanımlanacağına, bireyin özel alanının nasıl güven altına alınacağına, kendisini ekonomik ve siyasal olarak yeniden üretmesini sağlayacak yeni kurumsallaşma önerilerinin ne olacağına, gelişme ve ilerlemeden ne anlaşıldığına kadar pek çok alanı kapsayacaktır. Bu tür çok önemli yapısal bir dönüşüm konusundaki siyasal politikalar sistemi hızlı olarak dönüştüremiyorsa, tüm ülkeyi ve ulusu saramıyorsa, bu geniş alandaki politik seçmeler sürekli olarak gündemde kalacak ve tartışma konusu olmayı sürdürecektir.

Her siyasal düşüncenin nihaî hedefi uygulamada başarılı olmak ve bu düşüncelerin yaşama geçirilmesini sağlamaktır. O zaman başarılı olmasının ilk koşulu, bu düşünceyi geliştiren ve benimseyen kadroların iktidar olabilmesi, ikinci koşulu ise iktidarda bulunduğu sırada kendisini ekonomik ve siyasal olarak yeniden üretebilmeyi başarması, toplumun dönüşmüş kesiminin büyüklüğünü sürekli olarak artırabilmesidir.

Siyasal düşüncenin niteliğine göre başarının farklı bir biçimde tanımlanmasının olanaklı olduğu da söylenebilir. Bir siyasal düşünce dönüşmeye karşı bir direnç düşüncesi olarak geliştiyse, iktidar olmadan kendi mantığı içinde dönüşmeyi geciktirerek de belli bir işlev görebilir. Bu halde kendi amaçları doğrultusunda bir başarı göstermiş, direnç üretmiş olur.

Türkiye'de güncel siyasal akımların özelliği, kendileri konumunu gelecekteki projeleri üzerine kurmaktan çok Türkiye'deki modernleşme deneyiminin eleştirilmesine dayandırmasından kaynaklanmaktadır. Geçmişe ilişkin bu değerlendirmeler, kişinin modernite projesi konusundaki başlangıçtaki tutumuna, kendisini o toplumun bir aktörü olarak ya da dıştan gözleyicisi olarak görmesine, toplumların ilerlemesine ve demokratikliğine farklı olumluluklar yüklemesine göre farklılaşmaktadır.

Birinci tür değerlendirmeler modernleşme projesini hiç sorgulamayan, toplum üstü nesnel bir değerlendirme yapmaya çalışan, toplumların modernleşme çizgisinde ilerlemesine çok ağırlık veren bir yaklaşım içinde olanlar tarafından yapılmaktadır. Bu durumda, değerlendirici ilgisini hemen hemen sadece modernleşme açığının büyüklüğü üzerinde toplamaktadır. Bu açığı kapamada, modernleşme projesi yaşama geçirilebildiği ölçüde başarılı olunacaktır. Bu bakış açısına göre demokratik toplum modernleşmenin sonunda ulaşılacak bir hedeftir. Geleneksel toplumdaki kişilerin geçmişin bağlarından koparılarak birey-yurttaş olmaları gerçekleştikten sonra demokrasiye geçiş için koşullar hazır olacaktır. Piyasa güçleri bu geleneksel bağları koparamıyorsa, bir süre için bu kopuşu sağlayacak baskıcı pratikler meşru görülebilecektir. Türkiye siyasetinde Tek Parti döneminin CHP'sinin böyle bir çizgiyi temsil ettiği söylenebilir. Çok partili yaşama geçtikten sonra gelişen partiler genellikle böyle bir değerlendirme çizgisine uzak kalmışlar-

dır. Son yıllarda Atatürkçü Düşünce Derneği içinde bu tür bir yaklaşımın yeniden üretildiği söylenebilir.

İkinci tür değerlendirmeleri yapanlar da modernite projesinin öngördüğü toplumsal düzeni ya da yaşantı biçimini sorgulamazlar. Kendilerini bu dönüşümü gerçekleştiren toplumun dışında tutarak, yaşanan dönüşümün araçlarını modernitenin bir değeri olan demokratiklik açısından sorgularlar. Eğer piyasa güçleri kişileri geçmişteki toplumsal bağlarından koparıyorsa, buna paralel olarak toplumda kişilerin istekleriyle demokratik süreçler içinde bir değişme ortaya çıkıyorsa, bu iyi bir şeydir. Ama bu değişmeyi elitlerin tepedenci yaklaşımlarıyla gerçekleştirmeye çalışıyorlarsa bu, demokratik meşruiyetin sınırlarının dışına çıkılması olarak değerlendirilecektir. Modernleşme açığı onların temel ilgi alanları değildir. Ya kendiliğinden olan modernleşmenin uzun erimde daha hızlı ve sağlıklı olacağına inanırlar ya da modernleşme açığının kapatılmasının hızlandırılması onları ancak zorlayıcı olmamak koşuluyla ilgilendirir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişen Demokrat Parti'nin bu çizgiyi izlediği söylenebilir. Daha sonraki yıllarda ortanın sağı çizgisini izleyen partilerin de bu çizgide kaldığı söylenebilir. Son yıllarda gelişen İkinci Cumhuriyetçi akımın bu çizgideki bir eleştiriyi güçlü olarak vurguladığı görülmektedir.

Bu tür kendiliğinden gerçekleşecek bir modernleşmeye razı olmanın bir başka biçimiyse tarihsel olmayı yüceltmek olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bakış açısında, toplumun elitleri toplum dışında varsayılarak bir değerlendirme yapılmaktadır. Bu elitlere modernleşme yoluyla değişmeyi zorlayıcı, dolayısıyla toplumun tarihselliğini yok edici aktörler olarak bakılmaktadır. Bu bakış açısına göre, en sağlıklı gelişme toplumların kendiliğinden evrimsel gelişmeleridir. Bu evrimsel çizgiyi zorlamak tarihsel olanı dışlamak olarak görülmektedir. Tarihte özne olmak hakkı sadece kitlelere tanınmakta, bunun dışındaki elitler meşruiyet dışı bırakılmaktadır. Türkiye'de muhafazakâr popülist akımların içinde böyle bir damar gözlenmektedir.

Üçüncü tür değerlendirmeler gerçekte modernleşmeyi yadsıyan, geçmişin yaşam biçimini savunan ve modernleşmenin sonunda ortaya çıkan yaşam biçimini eski dönemin değerleri açısından eleştirmeye çalışan yaklaşımlardır. Bunlar genel olarak toplumun dışına çıkan kişinin değil, onun içinde kalanın değerlendirilmesidir. Pozitivist bir bilgi anlayışını da benimsemedikleri için kendilerini toplumun dışında tutamazlar. Değerlendirmeleri de, nesnel olduğu iddia edilen bilgiye dayanmayıp geçerliliği öznellikler arası olmayla kurulmuş bilgilere dayandığı için, kınama ya da gülünçleştirme eksenine oturacaktır. Bu bakış açısı çoğu kez desteğini öznellikler arası temelde değişmez olduğu iddia edilen dinî bilgiden, kutsal olandan almaya çalıştığı için, buna uyumsuzluk konusunda yapılan değerlendirme bir kınama niteliği kazanmakta, bu yolla geçmişin yaşam biçimine dönüş için toplumda bir cemaat baskısı ya da çoğunluk baskısı yaratmaya dönük olmaktadır. Türkiye'deki hem dinci hem de milliyetçi muhafazakâr çizgideki akımlar bu türde bir eleştiriden yola çıkmaktadırlar.

Gerçekte modernleşmenin maddi alanda sağladığı başarı karşısında, bu üçüncü tür değerlendirmenin ya da eleştirinin saf biçimiyle ileri sürülmesi olanağı bulunamaz. Savunulan geçmişin yapısının bu başarıyı gösteremediği açık hale gelmiştir. Bu durumda bu eleştiri, modernleşmenin ekonomik sisteme, doğa bilimlerine, teknolojiye ilişkin değerleri kabul edilerek diğer öğelerinin yadsınması biçiminde ortaya çıkmaktadır. Modernleşmenin teknik ve ekonomik yönünün toplumun geleneksel yapısı içinde başarıyla çalışabileceği varsayılmakta, bu yolla toplumun

kimliğinin korunacağı savunulmaktadır. Bu tür bir bakış açısının savunduğu geleneksel değerler içinde demokrasi yoktur. Demokrasi sadece toplumda sesini duyurabilmeyi ve iktidara gelebilmeyi sağlayan bir araç olarak değer kazanmaktadır. Bu, savunmada olan bir değerlendirme çizgisidir, içeriğini modernleşmenin başarı düzeyi belirlemektedir. Modernleşme başarılı oldukça savunucu çizgi geriye çekilmektedir. Erbakan'ın kurduğu Millî Nizam Partisi, Millî Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi'nin böyle bir çizgi izlediği söylenebilir.

Dördüncü değerlendirme çizgisi de modernleşme projesini yadsıma üzerine kurmuştur. Bu yadsıma üçüncü türdeki değerlendirme çizgisinden farklı bir yönde gelişmektedir. Geçmişe özlem duyulan bir yadsıma değil, modernizmin ötesine geçen, bir anlamda modernite projesiyle yetinmeyen bir eleştiridir. Postmodernizm böyle bir eleştiri getirmektedir. Aydınlanma'nın akılcılığı insanlığı dinî dogmaların baskısından kurtarmıştı ama daha sonra araçsallaştırılan akılcılık dünyayı büyük ölçüde varolan sisteme hapseder hale getirmişti. Dünyayı modernitenin araçsal rasyonelliğinden kurtararak insanlığın yeniden özgürleştirilmesi amaçlanmaktadır.

Bu ise bilim anlayışında eleştirel gerçekçiliğe geçişi gerektirmekte, değişebilecek olanın değişmez olarak gösterilmesini olanaksız hale getirmektedir. Daha çok sosyalist gelenekten gelenlerin izleyebileceği bir çıkış noktası olabilecek bu eleştirel konumun potansiyelinin Türkiye'de henüz yeterince kullanılmadığı söylenebilir. Türkiye'de varolan sosyalist ve sosyal demokrat partiler böyle bir çizgiden oldukça uzaktır.

SON VERİRKEN

Bu yazıda yapıldığı gibi Türkiye'deki siyasal düşüncenin gelişimi için bir üst anlatı kurulmasına çalışılmasının işlevinin ne olduğu sorulabilir. Bu soruya birbirini tamamlayıcı iki yanıt verilebilir. Bunlardan *öncelikle* belirtilmesi gereken, böyle bir üst anlatının ayrıntılı bir düşünce tarihini gereksiz kılmaya çalışmadığı, tersine onu tamamlamaya çalıştığıdır. Böyle bir yaklaşım ayrıntılı ve belli bir yere özgü düşünce tarihinin tarihsel bağlamına oturtulmasında önemli bir zenginlik sağlayacaktır. Bu yolla tarihsel bağlama oturtulmasında doğrusal ve homojen olarak akıp giden bir zamanı temsil eden kronolojinin ötesine geçilmektedir. Tarihin akışını niteliksel sıçramalar haline getirmekte ve yerel tarih böyle bir tarih akışı içine oturtulduğunda tarihsel bağlama oturtmanın sağlayabileceği açıklayıcılıklar artmaktadır.

İkinci olarak böyle bir üst anlatının bir anlamda, tarih metodolojisi içinde önemli bir yeri olan karşılaştırmalı tarih analizlerini ikame etme işlevi gördüğü de söylenebilir. Böyle bir anlatı, bir ülkede, belli bir dönemde ortaya çıkan bir siyasal düşünceyi ya da hareketi bir tür normalleştirme işlevi görmektedir. Tarihe yaklaşımı yargılama amaçlı olmadan uzaklaştırmaktadır. Hatta yargılayanı yargılama konusu haline getirebilmektedir. ❐

Batılılaşma: Türkiye ve Rusya

MURAT BELGE

I

Dünyada "Batılılaşma" adıyla tanınan bir süreç, bir program, bir fiil varsa, bunun ilk örneği Osmanlı ve Rus İmparatorluklarında görülmüştü. Böyle bir örneğin ortaya çıkış tarihi de Rusya için yaklaşık 17. yüzyılın son on yılı, Osmanlı İmparatorluğu için de 18. yüzyılın ilk yarısı olarak saptanabilir. Bu tarihlerde Batı, "Batı" diye tanımlanabilecek özelliklere sahip farklı bir bütünlük olmaya başlamıştı, ama o da bu sürecin oldukça erken aşamalarındaydı ve kendisi de "Batılılaşma"ya devam ediyordu. Yaklaşık bir yüzyıl sonra, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'nin gerçekleşmesiyle Batı, Batı olacaktı. Özellikle ikinci olgu Batı'yı bütün dünyada tek ve benzersiz bir konuma yerleştirecek ve bundan böyle "Batılılaşma" fiili "Batılı" olmayan bütün dünyanın başlıca uğraşı haline gelecekti. Daha sonraları, bu "Batı" kavramında, bu işi yapanlar için biraz tedirgin edici çağrışımlar bulunduğu için, kulağa daha nötr gelen "modernleşme" terimi daha yaygın bir tercih görecektir.

Batı'nın hemen doğu kıyısında, Avrasya'nın bitişme noktasında, "r" ile "a"nın bulunduğu yerde, Rus ve Osmanlı İmparatorlukları bulunuyordu. Batı'nın batısında ise önce bir okyanus, sonra da okyanusu aşarak kurduğu Amerika kolonileri yer alıyordu. Bunların "Batılılaşma" diye bir kaygıları olmadı. Hatta, tersine, kendi ana ülkelerine karşı siyasî bağımsızlık savaşı vererek nihaî kimliklerini edindiler. Ama kültürel anlamda "Batılı"dan başka bir şey olduklarını düşünmüyorlardı. Zaman içinde yoksul kalan Güney "modernleşme" gereğini duydu (Arjantin, Şili ve Uruguay'ı kastediyorum) ama "Batılılaşma" kavramı onların sözlüğüne uygun bir kavram değildi.

Dolayısıyla bu ada uyan çabayı ilk başlatanlar, o Batı'ya göre Doğu'nun başladığı çizgideki komşular oldu. Aynı tarihlerde Asya'nın büyük çaplı medeniyetlerinden Hindistan Batılılaşma değil, sömürgeleştirilme sürecinin başındaydı. Bu, daha sonraki dönemlerde, dünyanın büyük bir kısmında insanların Batı ile gerçek yüzleşmelerinin biçimi olacak ve Batılılaşma ile kolonizasyon iç içe yürüyecekti. Ama Doğu'nun en batısındaki Türkiye ve Rusya ile bir süre sonra onlara katılma gereği duyan İran'da, ayrıca Doğu'nun en doğusundaki Çin ile Japonya'da, bu anlamda bir sömürgeleşme görülmeyecekti. Ancak, 17. ve 18. yüzyılların dönüşünde, Uzakdoğu'nun bu büyük medeniyetlerinin Batı ile tanışıklığı henüz hiç ileri gitmemişti.

"Batılılaşma", Türkiye ile Rusya'nın ortak özelliği haline geldi. Süreç ilerledikçe,

kaçınılmaz benzerlikler görüldü. Ama bütün bu benzerlikler benzemezlikler üretiyordu. Başlangıçta bunlar muhtemelen mahiyet farklılıklarından çok derece farklılıklarıydı. Ama süreç ilerledikçe, klasik deyimle, niceliksel farklılıklar niteliksel farklılıklara dönüştü.

Bir örnek olarak, bir benzerlik üstüne birkaç şey söyleyeyim. Rusya'nın Batılılaşmasının başkahramanı Büyük Petro'dur. Petro henüz tam iktidarla Çar olmadan önce Avrupa'ya gitmiş, orada bir yılı aşkın süreyle kalmıştı. Çok zaman kimliğini de gizleyerek, Batı'yı Batı'da öğrenmek için çalışmaya başlamıştı. İngiltere'de dört ay kaldıktan sonra Hollanda'ya geçmişti. Oradaki incelemelerinden sonra Viyana'ya gitmeye hazırlanıyordu (Osmanlılar gibi Ruslar için de, o konjonktürde, ilk ciddi Batı Viyana'ydı). Buraya varmışken ya da varmak üzereyken kendisini acele Moskova'ya çağıran bir gizli mesaj aldı: *Streltsi* ayaklanmıştı.

Streltsi özel bir askerî birlikti. "Devşirme"lik gibi bir durumları olmamakla birlikte, bizim Yeniçeriler'e birçok bakımdan benzerler. Bir kere bir "hassa" birliği olarak Çar'a yakın ve ayrıcalıklıydılar. Tarihte, birçok savaşta başarılar kazanarak bu ayrıcalıklarını arttırmış ve pekiştirmişlerdi. Böylece epey şımarmış, başına buyruk bir hale gelmişlerdi. Askerlik dışında, çıkar elde etmelerini sağlayan kazançlı işlere el atmışlardı. Yine bozulma sonrası Yeniçeri ocağı gibi, hanedanlaşmış, ayrıcalıklarının çocuklarına geçmesini garanti altına almışlardı. En önemlisi, bütün bu avantajları toplumsal ilişkilerin olduğu gibi devam etmesine bağlıydı ve onlar da bunun bilincindeydiler. Bu, *muhafazakârlaşma*'nın temel koşuludur. Petro, Rusya'yı değiştirmeye karar vermişti; *Streltsi* değişime karşıydı.

İsyan bastırılır gibi olmuştu. Ama Petro dönünce "Deli" sıfatını da hakettiğini gösterir bir şiddetle isyancıları cezalandırmaya girişti. Bütün iktidarı da kendi eline aldı. Bu *Streltsi*'nin sonu ya da son isyanı olmadı. Direniş biraz daha sürdü. Ama sonunda Petro kazandı; birliği dağıttı ve eritti. Reformlara girişti.

Bundan bir süre sonra Osmanlı'da Patrona isyanının çıkması ilginçtir.

Gerçi bu isyan "Lâle Devri" dediğimiz dönemde girişilen politikayı değiştirmez; III. Ahmet'i değiştirir, ama onun yerine geçen I. Mahmut isyanı çıkaranları yok ettikten sonra kalınan yerden devam eder. Ama kalınan yer de, devamı da, Petro'nun girişiminin yanında son derece cılızdır.

Ülkenin askerî gücünün muhafazakâr ve bağımsız bir politik güç haline gelmesi, o ülkede pek fazla değişim imkânı bırakmaz. Petro bu durumla karşılaştı ve göğüs göğüse savaşı seçerek bu önemli engeli bertaraf etti. Tarih 1699'du - Osmanlılar'ın Karlofça'yı imzalamak zorunda kaldığı yıl. Vaka-i Hayriye ise 1826'dır.

İşte bu, bir bakıma, basit bir "zaman farkı" gibi görünebilir. "Biri hızlı gitmiş, öbür ağırdan almış" diyebilirsiniz. Bu kadar kocaman ve karmaşık toplumsal süreçler söz konusu olduğunda, neyin niçin "daha iyi" olduğu ("daha iyi" ne demek zaten?) belli olmaz gerçekten de. Ama bu zamanda öncelik, bütün sürecin daha yaygın ve daha derin işlediğinin de kanıtıdır. Bu çerçevede, hızlı davranmanın bir avantaj olduğunu yoksamak pek de kolay değildir.

Bu "radikalizm" farkı, sürecin başından beri, kendini her an ve her durumda belli eder. Petro'nun Avrupa gezisinin tamamı (Riga ve Königsberg'den Berlin'e, sonra İngiltere ve Hollanda'ya, oradan Viyana'ya) bir buçuk yıla yakın sürmüştür. Rusya dışına çıkan ilk Çar'dır. Türkiye dışına çıkan ilk sultan Abdülaziz'di. Onun gezisi Petro'nunkinden yaklaşık 170 yıl sonradır; Paris, Londra ve Viyana'yı kapsayan bu gezi üç ay sürdü. Ama bu sayısal karşılaştırmaların ötesinde, gezilerin nite-

liği önemlidir. Petro konuk devlet başkanı olarak değil, neredeyse stajyer öğrenci gibi gitmiş, bedenî çalışmaya girmiş, gemi inşaatında çıraklık etmiş, hastanesinden fabrikasına her türlü kuruma giderek Avrupa'da işlerin nasıl yapıldığını anlamaya çalışmıştı. Bir an için, Petro'nun buradaki çağdaşı III. Ahmet'i benzer işler yaparken hayal etmeye çalışalım. Galiba hayal etmesi dahi mümkün değil.

Petro'nun bu kişisel davranış ve özelliklerini vurguluyorum. Tarih elbette kişilerin özelliklerine göre biçimlenmez; ama kişiliğin tarih üzerindeki etkisi ne kadar sınırlı olursa olsun, sonuçta o da bir iz bırakacaktır. Petro'nun etkisi, ülkenin Batılılaşma sürecine - Osmanlı'ya kıyasla - kararlı ve gözüpek bir tutumla girmesini sağladı. Bu üslupla girilmesi de sürecin bütününün karakterinde etkili oldu.

Ama, her "kişisel" etkinin de yine "tarihî" bir açıklaması olması gerekir. Niçin Rus tarihi, bu işe bu kadar istekli bir Çar üretebildi de, aynı şey Osmanlı bağlamında (en azından daha bir yüzyıl boyunca) görülmedi.

Bu yazıda ortaya attığım ve atacağım başka sorular gibi bunun da cevaplandırılması kolay değil. Koskoca toplumlardan, son derece karmaşık süreçlerden, üstelik, tarihte çözmesi en zor şifrelerden biri olan ideolojik formasyonlardan söz ediyoruz. Sorduğum bu sorulara kendime göre bazı cevaplar vermeye çalışacağım, ama bu noktaya gelmişken, bunların ne kadar varsayımsal olduğu konusunda bir uyarıda bulunayım.

Böyle bir karşılaştırmada akla gelen ilk açıklamalardan biri "din" oluyor: Rusya Hıristiyan'dı, dolayısıyla Batılılaşmak onlar için zor olmadı; oysa Müslüman Osmanlı'nın "gâvur" diye küçümsediği Batı'ya kendini benzetmeye çalışması çok daha güçtü.

Bu argümana çok fazla katılmıyorum. Argümanın ikinci bölümü üstüne söylenebilecek fazla söz yok. Ampirik olguların incelenmesi de, bunun Osmanlı için çok zor olduğunu gösteriyor. Benim itirazım daha çok argümanın birinci kısmıyla, yani Hıristiyan olmanın Rusya'nın işini kolaylaştırması görüşüyle ilgili. Bunun çok doğru olduğu kanısında değilim.

Rusya'nın "Ortodoks", Batı'nın ise "Katolik" ve "Protestan" olması yeterince ayırıcı olabilirdi. Ne kadar ayırıcı olacağı, tarihî konjonktürde belirlenir. Somut konjonktürün somut öğeleri bir dini veya bir ideolojik formasyonu ötekine yaklaştırabilir ya da aralarına aşılmaz uzaklıklar koyabilir. Birinin ya da ötekinin olması, bu ideolojilerin kâğıt üstünde formülleyeceğimiz benzerlik veya benzemezliklerinden çok, somut konjonktürdeki tarihî eğilimlerin nihai üst-belirlenme biçimine bağlıdır. Petro'dan çok farklı bir dünya görüşü olan bir Çar, öğretiyi, Ortodoksluk'la öteki mezheplerin ebedi çatışması sonucunu çıkarsayacak biçimde yorumlayabilir ve Batı'ya açılan bütün pencereleri kapatabilirdi. Buna karşılık bir Osmanlı padişahı, "Hepimiz ehl-i Kitab'ız" gibi bir yorumla, varolan ayrılıkları yumuşatmaya girişebilirdi. Dolayısıyla, yalnız verili ideolojinin akademik denebilecek bir tanımından yola çıkarak bu gibi büyük tarihî süreçleri açıklayamayız.

Karşıt yönde ilerleyen iki adam, kısa bir süre, optik bir kesitte yan yana, üst üste görünebilir. Ele aldığımız tarihî dönemeçte böyle bir şey olmaktaydı.

"Rus" adı, bugün bu adla andığımız Slav boyuna, Kiev çevresinde, muhtemelen başlarındaki Viking krallarından ötürü verilmiştir (Rurik soyu). Moğol işgali "Kiev Rus" devletini yıktı ve onların güçlerini kaybettiği sıralarda Rusluk, Moskova Knezliği (Prensliği) çevresinde yeniden güçlenmeye başladı. Bundan sonra, Rusya'nın gitgide güçlenip büyüdüğünü görüyoruz. Sürece daha yakından, kısa dönemlerde baktığımızda, bu bakışta hep olacağı gibi, birçok ilerleme ve gerileme, çatışma, yengi ve yenilgi görürüz. Ama

kuşbakışı perspektiften görülen, oldukça tutarlı bir ilerleme çizgisidir.

Rusya, uzun süre hep "bir şeylerin ortasında" yaşadı. Doğusunda Sibirya, uçsuz bucaksız, uzanıp gidiyordu. Güneyini Osmanlı'ya bağlı, eski Moğol egemenliğinin kalıntısı, Tatar Hanlığı kuşatmıştı (kısmen, doğusunu da). Batı'da ise Lehler ve Baltlar, onların gerisinde İskandinavlar vardı. Rusya'nın bütün o İvanlar zamanında süren mücadeleleri, bir çukurluktan düze çıkma uğraşı gibiydi. Bu metafor çerçevesinde, ayağını yükseltiye basıp, onun gerisinde neler olduğunu görmek, ilk kez Petro'ya nasip olmuştu. Dolayısıyla Petro aklını öncelikle denizciliğe takmıştı. Kara kenti Moskova'dan Baltık kıyısına gelmesi ve inanılmaz fedakârlıklarla (ve zorbalıkla) yeni başkent Petersburg'u yaptırması da bunun içindir, Prut'u da içeren, Karadeniz'e çıkma çabaları da.

Petro'nun ardında, yükselen koca bir toplumun "pozitif enerjisi" olduğunu söylemek istiyorum. Rusya kendisini kuşatan engelleri belirli bir ölçüde aşmış ve durduğu yerden yeni bir dünya görmüş, o dünyayı beğenmişti. Oraya ulaşmak için oraya benzemesi gerekiyordu ve bu göze alınabilir bir şeydi.

Aynı tarihlerde Osmanlı Devleti kendi durumundan hoşnut değildi. Osmanlı Devleti Rusya'nın şimdi hissettiği o yükselme duygusunu çoktan yaşamıştı. Sorun da buydu. Osmanlı için, geride kalmış bir Altın Çağ vardı ve bu her şeye bakışı belirliyordu. Pek çok incelemeci, Osmanlı'da evrensel anlamda bir "reform" kavramı bulunmadığına dikkat etmek zorunda kalmıştır. Osmanlı varolan durumun iyi bir durum olmadığının fazlasıyla farkındaydı ve bundan kurtulmak için sürekli uğraş içindeydi. Ancak bu uğraşın özü, *yeni bir şey* yaratmak değil, *eski duruma dönmenin* yolunu aramak şeklinde açıklanabilir. Şu halde, "reform" değil, "restorasyon" diyebiliriz.

Rusya'nın çabası Avrupa'da kendine yer açmak içindi; Osmanlı'nınki Avrupa'daki yerini korumak için. Ancak, 18. yüzyıl başındaki, "ilk" Batılılaşma çabası diyebileceğimiz girişimin zamanı ve niteliği ilginçtir. Zaman, Karlofça ve Pasarofça'nın imzalanmasından sonradır. Yani, bir Avrupa gücü olma imkânının ortadan kalktığının sert bir şokla anlaşılmasından sonra. Avrupa gücü olmak bir yana, bu kıtada ayak basmaya devam etmek de, bundan böyle, son derece zordur. Öte yandan, Lâle Devri "Batılılaşması" Osmanlı için "restorasyon"dan "reform"a doğru bir tercihin ilk kıvılcımı sayılabilir. Ama bir kıvılcımdan pek fazla ileriye geçmemiştir - "bugüne kadar" diyebiliriz.

Mizancı Murat Bey bu psikolojiyi şöyle anlatır: "Dinleriyle mazilerine mağrur olan Osmanlılar için Frenklere taklit etmek tariki pek sakim gelir idi." Doğrudur. Bunun sonucunda, ele aldığımız bu ikili çerçevede, Rusya Batılılaşma'ya, "Ne kadar çok Batılı olabilirim?", Osmanlı ise "Ne kadar az Batılı olmakla yetinebilirim?" sorularıyla girmiş gibidirler. Bunun sonuçları da zaten bellidir.

II

Benzemezlik, böylece, daha en başından ortaya çıkıyor ve büyümeye başlıyor. Buna rağmen, yapılan işin mahiyeti, çok temel bir alanda, önemli bir benzerliğin uzun zaman devam etmesini gerekli kılmıştır. Bu, "toplumda 'aydın'ların yeri" diyebileceğimiz bir alandır.

Bilgi her toplum için önemlidir ve bütün toplumsal biçimlerde sınıflaşma olurken bir bilgi "kast"ı da oluşmuştur: Çin Mandarinleri, Mısır rahipleri, Ortaçağ'da kilise, Osmanlı'da ulema v.b.

Batılılaşma ile birlikte ortaya çıkan "bilgi ihtiyacı", bilginin (ve bilginlerin) bu eski biçimlerinden farklılaşan özellikler taşır. Burada başlıca sorun, istenen bilginin, başka bir yerde üretilen bir bilgi ol-

masıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun başından beri, bilgi, adı üstünde, Ulema sınıfının elindeydi. Ama bir an gelmiş, devlet, Ulema'nın kendisine verdiği bilgi ve düşüncelerin yetersiz olduğunu görmüş, yetersiz kaldığına karar vermişti. Tam bu sıralarda, Osmanlı Devleti, ilk kez uzunca bir süre kalmak üzere bir elçi (tabii Fransa'ya) gönderir ve Mehmet Çelebi'nin orada gördüklerini anlattığı "rapor" özel bir önem kazanır. Bu, bilginin olduğu yere o bilgiyi alıp getirecek birini göndermenin örneğidir. Ama aynı zamanda iki adam memlekette önemli işler yapmaya başlarlar: İbrahim Müteferrika ile Humbaracı Ahmed Paşa. Birincisi Macar, ikincisi Fransız'dır, ama bazı rastlantılarla ikisi de Müslüman olmuştur. Bu, o aşamada devletin işini muhtemelen kolaylaştırmaktadır, ama sonuçta her ikisi de, dışarıda, bilginin olduğu yerde öğrendiklerini Osmanlı Devleti içinde uygulamaya başlayan "ecnebi"lerdir.

Bu iki küçük örnek, böyle bir sürecin zorunlu ve temel parçalarıdır. "Kökü dışarıda" olan bilginin artık içselleştirilmesi gerekmektedir. Bunun için dışarıdan uzmanlar gelip süreci başlatacak, o bilgilerle donanan insanlar yetiştireceklerdir; bu insanlar sonradan gereğinde o uzmanların yerini alabilecektir. Ama süreci hızlandırmak ve çapını genişletmek için bir yandan dışarıya insan göndermek ve onların orada yetişmesini sağlamak gerekecektir.

Yukarıda değindiğim "nicelik" ve "nitelik" konuları burada da hemen kendini gösterdi. II. Mahmut, 1826'dan sonra, muhtemelen 100 kadar Osmanlı gencini Batı'da öğrenime göndermiştir. Petro yüz yıldan fazla zaman önce binlerce kişiyi göndermişti. İçeride açılan okul, öğrenim gören kişi, hem zaman hem sayı olarak aynı oranlardadır. Petro o tarihlerde Bilimler Akademisi kurmuş, takvimi değiştirmiş, Kiril alfabesini sadeleştirmiş, ilk Rus gazetesini kurmuş, edebiyat çevirilerini başlatmıştı. İlk Rus tiyatrosu, sonradan Kızıl Meydan adını alacak yerde temsiller verdi. Kadın-erkek kaç-göçünün temelleri sarsıldı.

Belli ki, "dışarıda üretilmiş bilgi" Rusya'ya hem daha gür bir biçimde akıtılmış, hem de içeride daha çok kişinin üstüne akması sağlanmıştır.

Bu durum, bir toplumsal değişim demektir; her toplumsal değişim de pek çok yeni sorun üretir. İlkin, en genel biçimde, toplumda olanlara bakalım: Toplum, kendi tarihi boyunca, o tarihin girinti ve çıkıntılarına göre biçimlenen bir sınıflaşma ve tabakalaşma yaratmışken, toplumda farklılıklar buna göre biçimlenirken, şimdi ortaya yepyeni bir etken çıkmıştır: Bu yeni (ve "yabancı") eğitimi alanlar. Sözgelişi, geleneksel durumda Boyar/Mujik ayrımı varken, bu yeni etken denklemin "Mujik" kısmını başlangıçta pek fazla etkilemeyecek, ama "Boyar" kısmında hemen "Batılılaşan/Batılılaşmayan" ayrımı başlayacaktır. Süreç ilerledikçe bu yeni "boya" her yere - değişen koyuluk derecelerinde - bulaşacaktır.

Bundan ilkin "eski bilgi kastı" zarar görecek ve ilk muhalefet oradan başlayacaktır. Daha sonra, çeşitli sınıf ve tabakalar ve onların ara bölümleri, yürürlükte olan sürece eklemlenme biçimlerine göre veya oradan dışlanmalarına göre, yeni koşulların getirdiği kazanç ya da kayıplara göre, duruma karşı çeşitli tavırlar alacaklardır. Homojen bir destek veya homojen bir reddiye beklenemez.

Her iki toplum da, çok uzun olmayan bir süre içinde, Batılılaşma'ya karşı akımlar üretti ve geliştirdi. Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma'nın yaygınlaşması Tanzimat'ı bulmuştur. Burada söz konusu ettiğim türden toplumsal çatışmaların en iyi yansıdığı kerte olması bakımından Tanzimat edebiyatında karşımıza çıkan temalar üzerinde durabiliriz. Aslında bu konuda inceleme yapan herkesin hemen dikkat ettiği gibi, o dönemde "roman yazan" bi-



Türk tarihinde -şaşırtıcı ve ilginç olarak- "Deli" namına layık görülen Rus modernleşmesinin kurucu önderi Büyük Petro (Peter the Great) "yukarıdan aşağı modernlik" kavramının en önemli uygulayıcısı olmuştur.

ri, doğal olarak, çizginin Batı tarafında duran biridir. Ama bu erken dönemin aşağı yukarı bütün romanlarında bir "alafrangalık" eleştirisi vardır. Berna Moran bu ilk dönemin hicvedilen tiplerini "Alafranga Züppe" olarak adlandırır ve Kurtuluş Savaşı aşamasına gelindiğinde bunun "Alafranga Hain"e dönüştüğünü anlatır. Jale Parla ise erken dönem romanlarında, baba evinin geleneksel değerlerini, maddi servetle birlikte harcayan mirasyedi tipini ve temasını işler. Her iki yazarın incelediği simgeler aslında aynı bütünün parçalarıdır ve Mizancı Murat Bey'in "Dinleriyle mazilerine mağrur olan Osmanlılar için Frenklere taklit etme"nin ne kadar dayanılmaz bir şey olduğunu gösterirler. Çünkü bu toplumsal bölünmede, Batı tarafında olan yazarlar, kendi yaptıkları işin toplumsal sonuçlarından da ürkerek, herkesten önce kendileri "alafrangalaşmış" tipleri teşhir etmeye çalışmaktadır.

Batılılaşma Rusya'da da benzer tepkiler yaratmıştı. Zaman içinde, panislavizm bunların içinde en güçlü ve en kolay tanımlanabilir tepki olarak sivrildi. Ama Rusya'daki bütün ideolojilerde biraz Batı tepkisi bulunur. Narodnizmde de vardır bu, Rus tipi Marksizmde de. 1917 Devrimi'ni gerçekleştiren Enternasyonalist Devrimciler kuşağının yerini alan (Stalin'le birlikte) ikinci kuşakla hemen "millîleşme" başlar.

Gelgelelim, Rus edebiyatında ve romanında gözlemlediğimiz "Batı", buradaki kadar dışsal ve yüzeysel değildir. Rus aydını Batı'ya belki burada olduğundan daha şiddetle karşı çıkmaktadır, ama aynı zamanda onu çok daha iyi bilmekte ve anlamaktadır. Rus romanlarında gördüğümüz "Batılı" karakterlerin özellikleri, Felatun Bey gibi pantalon dikişlerinin patlamasına benzemez. Osmanlı, Batılı tipi anında karikatürize ederek dışlaştırmış ya da dışlaştırdığını sanmış ya da

başkalarını buna inandırmaya çalışmıştır. Ama Felatun'un pantalon dikişini attıran Ahmet Mithat kendisi parayla, mülkle, ekonomiyle, tamamen Batılılaşma'nın belirlemesi altında bir ilişki geliştirmekten geri durmaz.

Rusya'da Batı'yla en büyük sorunu olan Dostoyevski'nin, Raskolnikov'dan Stavrogin'e birçok karakterinde Batı'nın bir Rus için en yıkıcı olduğuna inandığı eğilimlerini incelerken, bu karakterlere ne kadar değer verdiğini de görmemek mümkün değildir.

"Batılılaşma" gibi bir sürecin, uzun süre, bir "kültürel ithalat" şeklinde işlemesi mümkün değildi. Dünyada "Batılılık" denilen özellikler manzumesini (bunun pek çok özgül versiyonunu) Batı'nın kendisi üretiyordu. Sanayi Devrimi'yle birlikte bu dönüşüm, Batı'da, doğanın dönüştürülmesi olarak anlaşılmaya başlandı. İlk ciddi tepki, Romantizm akımı olarak biçimlendi.

Dickens'ın *Hard Times* romanını bu tepkinın biraz daha sonraki, ama oldukça derli toplu bir örneği olarak kabul edebiliriz. Dickens burada bu yeni buhar gücünün, onun ürünü fabrikanın, onun ürünü Manchester tipi yeni proleter kentlerinin özelliklerini çizer: "Kırmızı tuğladan bir kentti, ya da duman ve kül izin verse kırmızı kalacak tuğladan. Ama şimdiki durumda, bir vahşinin boyalı yüzü gibi, doğadışı bir kırmızı ve karadan oluşmuş bir kentti. Makinelerin ve uzun bacaların kentiydi, bu bacalardan durmadan ve durmadan bitmez tükenmez duman yılanları dolana dolana çıkıyordu... İçinde kara bir kanal akıyordu... Bir buhar-makinasının pistonu tekdüze çalışıyordu... Birbirine benzer birkaç büyük sokağı, birbirine daha da benzer birçok küçük sokağı..."

Kent böyledir. Kentteki bir okulda, bir ders sahnesi de şöyle anlatılır: "Thomas Gradgrind, bayım. Gerçekçi bir adam. Olgu ve hesap adamı. İki kere ikinin dört ettiği ve daha fazla bir şey etmediği ilkesinden sapmayan ve bundan fazla herhangi bir şey olacağına hiçbir zaman kanmayan bir adam... Elde bir cetvel, bir de terazi, insan yaradılışının herhangi bir paketini ölçer, biçer, ne ettiğini size tastamam söyler.

'Yirmi numaralı kız,' dedi Mr Gradgrind, dört köşe işaret parmağıyla dört köşe işaret ederek..."

Evet, Sanayi Devrimi sonrası İngiltere. Felsefede faydacılık, siyasette kolonyalizm/emperyalizm, ekonomide kapitalizm - toplumsal hayatta servet ve sefalet. Dickens gibi bir yazar için korkunç bir süreç. Ama bu süreç her yerden çok onun kendi ülkesi olan Britanya'da işliyor. Gözünün önünde oluyor her şey. Sır değil, açıkça. Hayat değişiyor, doğa değişiyor.

Rusya'da *Hard Times*'la en rahat kıyaslayacağımız roman Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar*'ıdır. Oradaki Bazarov da böyle "olgu"lara, "iki kere iki dört eder"lere düşkün biridir. Ama Bazarov yabancı ülkede öğrenim görmüş bir Rus'tur; dolayısıyla -Turgenyev'e göre- Rusya'ya "yabancılaşmıştır".

İlk Batılılaşan iki ülke, Osmanlı ve Romanov İmparatorlukları, Batı'da hayatın kendisini değiştiren mekanizmaları uzun zaman - belki bugüne kadar - kendileri kuramadılar. Bilgisini çeşitli biçimlerde ithal ettiler. Dolayısıyla, 19. yüzyılda başlayan ve bizi bugünün kapitalizmine getiren süreç bu ülkede Doğa'nın değişmesi olarak değil, ***kültürün değişmesi*** olarak yaşandı. Böylece, modern kapitalizme, onun teknolojisine, onun sınıflaşmasına, onun hayatın her alanını kendine göre değiştirmesine duyulan tepkinin içine, kaçınılmaz bir "yerli/yabancı" boyutu da eklendi.

İki ülke arasındaki, buraya kadar anlattığım tempo farkından ötürü, Rusya, Batı'da olanları çok daha yakından izliyordu. Türkiye'de ise her şey çok daha silik ve soluk, çok daha fazla üstyapısaldı. Dic-

kens'ın anlattığı "Coketown" kenti pek tasavvur edilir bir şey değildi. Batı hâlâ, büyük ölçüde, redingot ve baston, kafe şantan ve tiyatro, Hugo ve Voltaire'di. "Yerli/yabancı" bölünmesi, dolayısıyla, daha keskindi.

III

Dünyanın bir bölgesinde gerçekleşmiş bir dönüşüm dünyanın o bölgesiyle geri kalanı arasında ciddi bir güç dengesizliği yaratınca bu yeni bilgiye sahip olmak olağanüstü önem kazanır. Buna erişmek isteyen devletler, bu bilgilerle donanacak insanlar yetiştirmek zorunluğunu duyar.

Bu insanlar, o bilgilerin üretildiği yerlerde de önemlidir. 19. yüzyıl başında kendini hem buhar gücü hem de yeni bilimsel bilgilerle takviye eden kapitalizm, bilginin önemini habire artırmaktadır. Napoléon'un, Britanya'nın ablukasına karşı pancardan şeker üretme girişimi gibi olayları düşünün... Daha önce besin kimyagerleri bunun mümkün olduğunu bulmuşlardı, ama şeker kamışı üstünde oturan koca bir sistemi yerinden oynatma cesareti kimsede olmadığı gibi, "mücbir sebep" de yoktu. Abluka "mücbir sebep" yaratmış oldu. Ama pancardan şekeri üretmenin fabrikasyon yöntemini geliştirmek, fabrikaları kurmak, bunun ekonomi-politiğini kurmak vb. Aslında bugünkü üretim süreçlerinde bilginin tuttuğu yerle kıyaslarsak bunlar bize çocuk oyuncağı gibi görünebilir, ama o dönem için muazzam yeniliklerdi.

Dolayısıyla Batı da uzman yetiştirmek, daha iyi ve daha çok uzman yetiştirmek baskısını duyuyordu. Ama Batılılaşan toplumlarda bu baskı çok daha ağırdı. "Bilgi sahibi" insana verilen önem de ister istemez farklıydı. İki toplumun yakın tarihlerinde bu önem hemen belli olur.

"Intelligentsia", Rusça'da türetilmiş ve oradan çeşitli dünya dillerine yayılmış bir kelimedir. Bu da, Rus kültüründe bu kelimenin adlandırdığı kesime ne kadar önem verildiğinin bir göstergesidir. Verilen bu önem, yalnız Batıcılarla, liberallerle vb. sınırlı değildi. Süreç tamamen belirleyici olduğu için, Batı'ya karşı panislavistler de - kendi tanımlarına uyan aydınlara - aynı şekilde önem veriyorlardı. Her iki akıma da dıştan ve üstten bakan Marksizm için de sorunsal fazla farklı değildi. Pizarev, Dobrolyubov, Belinski ve Çernişevski gibi, Rus aydınlanmasının önde gelen yazarlarının bütün Rus intelicensiyasına yükledikleri "halkı aydınlatma" misyonu ("Halka Doğru" hareketi, "Halkın Dostları" v.b.) Lenin'in özgün parti teorisinde, "kendinde-sınıf"tan "kendi-için-sınıf" olmaya geçişin zıplama tahtasını bulamayan proletaryanın bu sıçramayı yapması için gerekli "dışarıdan" bilinci ona kazandırmakla yükümlü "profesyonel devrimciler"de Marksizm-Leninizme uymuş olarak yeniden karşımıza çıkar. Daha sonra bütün parti bu (Gramsci'ci değil de, Rusyalı) "ortak aydın" kimliğini üstlenir.

Türkiye'de daha bu tabakanın adından başlayan bir "bitmeyen kavga"' hep olmuştur. "Münevver", devlet için gerekli olan bu yeni bilginin ışığıyla aydınlanmış insandır ki onun bu ışığı geleneksel "bilgi sahibi"ni hemen karanlıkta bırakmaktadır. Türkiye'de siyaset retoriğinin en popüler metaforları bu "aydınlık/karanlık" ikilisi üstünde döner ("uyanmak/uyumak/uyandırılmak" da Doğu'nun popüler metaforlarındandır). 20. yüzyılda başlayan dil akımıyla eski "münevver" bugünkü "aydın"a dönüşürken, geleneksel kesim de eski dile sadık kalarak "Nur" hareketini yarattı.

"Münevver" veya "aydın"ın, Batı dillerindeki, "akıl" kökünden gelen "entelektüel" veya Rusça'da yine aynı kökenden gelen "intelligentsia" ile etimolojik bir akrabalığı olamadı. Biz Aydınlanma'ya takılmayı tercih ettik. Ama bu ad, yakın zamanda, Batı'yı ve Batı zihniyetiyle donan-

mış kişileri sevmeyen milliyetçi gazete yazarları tarafından, ucu budanmış olarak *yine onlara yakıştırıldı. Böylece, hâlen* devam edegelen (genellikle aynı zamanda "liboş" olan) "entel" edebiyatı doğdu. Bu "Alafranga Züppe"den "Alafranga Hain"e evrilmiş zincirin şimdilik son halkası.

Bu tarihin bütün *"frustration"* birikimi "aydın" kavramı üstüne boşalır Türkiye'de. Aydın, toplum için her şeyi yapması beklenen adamdır; kurtarıcıdır. Dolayısıyla çok saygı görür, el üstünde tutulur. Ama "kurtuluş" bir türlü gerçekleşmediğine göre (bu aslında, "kurtuluş"un gerçekleştiği Rusya'ya karşı Türkiye'nin şansı) "aydın"ın da görevini yerine getirmediği anlaşılır. Dolayısıyla en fazla suçlanan ve hakarete uğrayan da odur. "Aydınlar, görevlerinin sorumluluğunu üstlenmedikçe..." türü cümleler, Türkiye siyaset sohbetlerinde en sık kulağımıza çarpan cümlelerdir.

Yalnız, "aydın" denildiğinde, Türkiye'de uzun zaman, Batılılaşmış kesimin okur-yazarı anlaşılmıştı. Altmışlardan seksenlere kadar olan dönemde bundan da öte, bir "aydın=solcu" denklemi kurulduğu bile söylenebilir. Bu durum şimdi yavaş yavaş değişiyor olabilir, ama her kesimin kendi aydınlarını yetiştirmesi yönünde mi, yoksa genel bir zihnî plebleşme sürecinde aydının topyekûn tahribi yönünde mi olduğunu sürecin ancak daha ilerideki aşamalarında anlayabileceğiz.

* * *

Verili koşullarda, Batılılaşan iki toplumun "aydın" ya da "intelligentsia"ları, doğrudan doğruya devletlerinin yavrularıdır. Batı'da bu da böyle olmamıştı. Kepler'den ve Bruno'dan Galileo ve Paracelsus'a, *yeni bilim ve felsefeyi temsil eden*lerle geleneksel otorite arasında, sonucu somut konjonktüre göre belirlenen, ama uzun vadede yeni düşünce lehine sonuçlanan bir mücadele olmuştu. Ama bu yeni düşünceyi oluşturan ve savunanlar, öncelikle bağımsızdılar. Herhangi bir *devletin* adamı olmaktan çok, Avrupa'nın *çok-yanlı iktidar mücadelesinin yarattığı* boşluklar ve serbest bölgelerde kendilerine basacak yer bulan (veya Bruno gibi, bulamayan) insanlardı.

Ama Rusya ve Türkiye'de (ve daha sonra bütün "Üçüncü Dünya"da) devlet bu kararı vermiş olmasa, böyle bir insan tipi de oluşamaz veya oluşması çok daha uzun bir zaman alırdı.

Batı tarzında yetişecek bu insanlar devletin en değerli yardımcı gücü olacak, devletin kendini modernleştirmesinde, edindikleri bilgilerle en önemli rolü onlar oynayacaklardı. Ama çok geçmeden işin bu kadar basit olmadığı anlaşıldı. Bu "değerli yardımcılar," gerekli tedbirler alınmazsa, "tehlikeli muhalifler" haline gelebiliyorlardı.

Öyle olmaları nesnel durumun kaçınılmaz bir sonucuydu. Bu insanlar, gençlik çağlarında, işlerin bir tür yürüdüğü bir toplumun üyeleri olarak, işlerin çok daha başka (ve daha iyi) yürüdüğü bir toplumun bilgilerini ve kurallarını öğreniyorlardı. Bu bilgileri onları, kendi devletlerine karşı yabancılaştırabilirdi - üstelik pratikte yabancılaştırıyordu. Yeni bilgileri ışığında, kendi toplumlarında birçok bozukluk görüyorlardı. Bunların bir kısmının belki imkânsızlıktan, ama bir kısmının da böylesi yönetenlerin işine gelmediği için düzeltilmediğini anlıyorlardı.

İçlerinde, çok radikal bir dönüş yapıp, tamamen, yeni dünya görüşlerini aldıkları ülkeye bağlanan çok çıkmadı. Ama sadakatlerini devletten toplumun kendisine kaydıran çok oldu. Bu zaten devlet için daha da sakıncalıydı.

Böylece, modern çağın "aydın sorunu"*nun bu versiyonu* ortaya çıktı. *Kitlele*rin çeşitli yapısal nedenlerle "siyaset" denen yerin uzağında tutulduğu veya durduğu ortamlarda, siyasî mücadele bu kadrolar arasında geçmeye başladı. Şüphesiz bunun derecesi çeşitli somut konjonktür-

lerde değişiyordu. Sözgelişi Osmanlı'da mücadele eden sayısı da, mücadelenin geçtiği alan da, Rusya'ya göre bir hayli sınırlıydı. Ama İran'da daha da sınırlıydı... Osmanlı Devleti'nde yaşayan aydının toplumda ayağını dayayacağı bir yer olmadığı için (onu yaşatabilecek bir halk olmadığı gibi burjuva da yok) "aydın" olmakla bir kere yüklendiği "kurtarıcı" rolünü nerede ve nasıl oynayacağına karar vermesi gerekiyordu: Devlet hizmetinde mi, devlete karşı mı? İkincisi, zahmetli olan yol, az önce belirttiğim "yokluk" nedeniyle, devlet içinde bir alternatif güç (Namık Kemal kuşağı için Mustafa Fazıl Paşa) ya da tam illegalite (1900'lerde gizlice İttihatçı olan genç subaylar) gerektiriyordu. Dolayısıyla, bütün bu muhalif aydınlar, değişen nesnel konjonktürlere ve kendilerinin bunları öznel değerlendirmelerine göre, bu rollerde zaman zaman bulundular.

"Devlet-aydın" ilişkisi de, "toplum-aydın" ilişkisi de, böylece, başından beri pürüzlü bir biçimde kurulmuş oldu. Batılılaşma dünyaya yayılırken, çeşitli devletler, siyasî bakımdan anlaşamadıkları aydınları, kültürel olarak dışında kaldıkları "toplum"a şikâyet edebildiler. Veya, Abdülhamit'in Mithat Paşa'yı önce azledip sonra sürmesi, sonunda da öldürtmesi gibi, "aydın-toplum" kopukluğundan yararlandılar.

* * *

Türkiye'de ve Rusya'da 19. yüzyıl bu gibi mücadelelerle geçti ama 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, her ikisinde, aradaki bütün farklara rağmen Batılılaşma sürecinde olgunlaşmış olma noktasında ortak olan kadrolar iktidarı ele geçirerek hanedanları yıktılar. Kurdukları rejimlerin farklarına rağmen, tarihten gelen benzerlikler yine eksik değildi. Örneğin Rusya sosyalizm, Türkiye kapitalizm adına "devletçilik" yaptı. Bu örnekler sosyalizme ve kapitalizme benzemekten çok birbirine benzedi ve bir tür "azgelişmiş ülke devletçiliği" örneği haline geldi. Sovyetler'in "sosyalizm" dediği şeyin yıkılmasından sonra, şimdi yetişen "eski neomenklatura - yeni burjuva" kesimin durumuna bakılırsa, orada da modelin daha çok burjuvaziye sermaye birikimi yapmaya yaradığını düşünmek mümkün.

Daha önce değindiğim gibi, Rusya'da 1917 Devrimi'nin gerçekleşmesinde belirleyici rol oynayan Bolşevik kadro, Stalin gibi istisnalar dışında, Rusya'nın en "enternasyonalize" insanlarından meydana geliyordu. Radek, Buharin, Troçki, dünyayı avucunun içi gibi bilen, bütün sol "intelligentsia"larla senli benli, dolayısıyla dünyanın her yerinde evinde gibi yaşayabilecek insanlardı. Ama Stalin'in partiyi ele geçirmesinden ve bu kadroları tasfiye etmesinden sonra, Sovyet Komünizmi millîleşti. Uluslararası herhangi bir deneyimi olmayan, alttan yetişme kadrolar yukarılara tırmandı. Kruşçev kuşağı da, onu izleyen Brejnev kuşağı da, sonrakiler de, bu bakımdan hep aynıdır. Emperyalizmle kuşatılmış olmak, bu entelektüel izolasyonizmin gerekçesi oluyordu. Stalinist rejim, koca Komintern'i de, dünyaya komüniste tanımanın değil, dünyadaki Komünistler'e kendi iradesini empoze etmenin aracı olarak baktı.

Bu dönemde, Batı'dan gelen her bilginin, Batı Komünizmi'nin bilgisi de dahil olmak üzere, ciddi bir tehlike olarak kabul edildiğini görüyoruz. Çar'ın eski ikilemine Sovyetler yeni bir biçim verdi. Bizdeki "hars/medeniyet" ayrımına da çok iyi uyacak bir şekilde, Sovyetler Batı'dan gelecek her türlü *teknik* bilgi için yanıp tutuşuyorlardı ve bu yolda oldukça başarılı bir "sanayi casusluğu" şebekesi de kurdular. Ama bir entelektüeli "teknokrat" olmaktan çıkarıp entelektüel haline getirecek her türlü bilgi ve düşünceyi yasakladılar. Sanayi casusluğu yoluyla gelecek bilgilerden başkasının Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri için gerekli ya da faydalı olmadığına inandılar.

1990'larda rejimin çökmesinin en temel, en belirleyici nedeni budur.

* * *

Araya kısa bir İran paragrafı sıkıştırayım. İran benim iyi bildiğim bir örnek değil, ama Rusya ve Türkiye'den Batılılaşma bağlamında söz ederken aynı trenin biraz sonraki bir vagonunda bulunan İran'a hiç değinmemek olmayacak.

İran bana abartılı bir Rusya olmaktan çok, abartılı bir Türkiye gibi görünüyor. Türkiye'ye oranla da, burjuvalaşma daha az, feodal tahakküm daha fazla. Her bakımdan, daha monolitik bir toplum. Burada modernleşme ancak daha dar bir kadro eliyle yürütülebilir; bu kadronun değerleri ve kültürü de, kitlelerinkinden çok daha kopuk olmak zorundadır. Bu nedenle İran'ın Batıcıları Türkiye'dekilerden daha Batıcı, hatta daha Batılı olabilirler - toplumdan kopuk olma koşuluyla ve zaten bu nedenle.

İki Şahlık hanedan ve çevresinde toplanan yeni oligarşik zümre (bürokratları ve onların güdümündeki iş adamlarıyla) Türkiye'deki Kemalist rejimin de, sonraki çok partili sistemin de, siyasî seçkinleriyle karşılaştırılamayacak kadar güvenilirlik yoksunu ve topluma yabancıydı. Bu koşullarda, modernleşmeci güçlerin belirli bir konjonktürde ele geçirdiği iktidar kendini toplum nezdinde saygıdeğer kılamadı. Musaddak gibi veya "sosyalizm" gibi, yine modernleşmeden çıkan ama bir ölçüde ayrışan alternatiflerin yaşamasına da izin vermedi. Bu durumda, toplumda, kendisiyle geleneksel ideoloji arasında bir şey kalmadı. Böylece kendi ipini çekti.

* * *

Gelelim Türkiye'ye ve Türkiye'de bitirelim. Türkiye'nin, Rusya'daki Bolşevikler gibi enternasyonalize olmuş seçkinleri hiçbir zaman olmamıştı. Bolşevikler Batı'yı çok iyi biliyorlardı, aynı zamanda Batı'nın kapitalizmine ve emperyalizmine ölesiye düşmandılar. Türkiye'nin Batıcıları'nın "Batı"sı çok daha az bilinen, çok daha idealize bir şeydi; dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti Batı'ya cephe almadı; tersine, önceki dönemleri Batılılaşma'yı yeterli enerjiyle götürmediği için eleştirerek bunu "muasır medeniyet seviyesi" adı altında birinci hedef haline getirdi.

Ama bu da, Türkiye'de Rusya'ya oranla çok daha güçlü olan ve genel koşullardan ötürü fiilen işleme imkânı bulan izolasyonizme bir tepkiydi. Cumhuriyet *intelligentsia*'sı o sıralar Batı'da en çok faşizmle ilgiliydi, çünkü kendine en yakın bunu buluyordu. Ama Mustafa Kemal bunun ciddileşmesine imkân tanımamayı başardı. Sonuçta, Ekonomik Buhran gibi dünya etkenlerinin de zoruyla, Cumhuriyet, Mustafa Kemal'in ideallerine göre daha izole bir ülke olarak yeni Dünya Savaşı'nın eşiğine geldi.

Bu dönemde, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin ikinci cildinde değindiğim gibi, Türkiye'nin entelektüel hayatına, İmparatorluk son döneminin sert çalkantıları arasında yetişmiş, 1890-1905 arasında doğmuş kuşak yön verdi. Bunlar, tam da bir millî devlet kuruluşu sırasında, bir ayakları zorunlu olarak siyasetin içinde olmak üzere, kültürel-akademik-entelektüel hayatta "kurucular" rolü oynadılar. Çoğu, öncü oldukları alanda hâlen de aşılmamış doruklar olarak dururlar. Fuat Köprülü tarih yazımında, Ömer Lütfü Barkan iktisat tarihinde, Hilmi Ziya düşünce tarihinde, Ahmed Hamdi Tanpınar edebiyat tarihçiliğinde bunun örneğidir. Eliçin'in de söylediği gibi, Şevket Süreyya ile Ahmet Hamdi Başar, "millî ekonomi'nin sol ve sağ versiyonlarının ideologları olarak (ve tabii öbür "Kadrocular") Türk düşüncesinde önemli izler bırakmışlardır. Mehmet İzzet bilimsel sosyolojinin, Besim Darkot coğrafyanın, Arif Müfit Mansel arkeolojinin, Yavuz Abadan siyaset biliminin, Nusret Hızır felsefenin kurucularıdır. Çeşitli sanat alanlarında Nâ-

zım Hikmet, Muhsin Ertuğrul, Mesut Cemil, Vasfi Rıza Zobu bu kuşaktandır. Gazetecilik, kültür adamlığı, siyaset alanlarında gezinen Falih Rıfkı, Ruşen Eşref, Mahmut Esat, Hasan Âli, Ahmet Şükrü ve daha niceleri bu kuşaktandır. Cumhuriyet'in şansı, otuzlarda Hitler'in Almanya'da adım adım iktidarı elde etme sürecinde oradan ayrılma gereğini duyan Yahudi, solcu ve liberal parlak akademisyenlerin bir kısmının yolunun buraya düşmesidir. Atatürk bu fırsatı hemen değerlendirmiş (o olmasa kimse bu cesareti gösteremezdi) ve Üniversite'nin kuruluşunda onların da bulunmasını sağlamıştı.

Saydığım bu Cumhuriyet aydınları da, Türkiye'de dünyayı en iyi bilen ve izleyen insanlardı. Osmanlı'nın son fırtınaları içinde yetişmeleri ve formasyonlarını edinmelerinin onları başka kuşaklara göre daha fazla uyardığını ve bilediğini tahmin edebiliriz. Aşağı yukarı hepsi milliyetçi olmakla birlikte, onları izleyen kuşakların dar kafalı milliyetçiliğiyle ilgileri yoktu.

Ama kültürü yoğun, ideolojisi gevşek Osmanlı'ya karşı, kültürü zayıf, ideolojisi kuvvetli İttihat ve Terakki geleneği Cumhuriyet'te ölçüleri belirleyen ilke oldu. Bunun gerektirdiği eğitim de SSCB'de olandan çok farklı değildi. Geçişi belki en iyi özetleyecek iki isim, Osmanlı son döneminin şairi Yahya Kemal'le Cumhuriyet'in şairi Behçet Kemal'dir.

Dolayısıyla başlangıçta yolu açan kadronun düşük niceliğine karşılık niteliği yüksekti. Gelgelelim, açılan yoldan gelecek olanların çapı aynı çap değildi. Onun için Cumhuriyet Batılılaşması 1) Kitlelere çok fazla yayılamadı (ama hiç yayılmadı da denmez); 2) dolayısıyla kendi dışından ürken bir kadro hareketinin çemberini kırarak siyasî demokrasiye geçemedi; 3) bu koşullarda kültürel uzanımları da biçimsellikten kurtulamadı. Bu gidiş, Sovyet deneyimine benzer bir yerde son bulabilirdi, ama bütün içindeki bazı öğeler bu benzerliğe engel oldu. Şöyle ki, Sovyetler Birliği, kendi anlayışına göre "sosyalizm"i olabilecek en "total" biçimde kurmuştu. Toplumda, devletin denetimi dışında herhangi bir köşe bucak kalmamış ve toplumun en azından "resmî" yüzeyi tam anlamıyla standardize edilmişti. Türkiye'de de benzer anlayışlar ve eğilimler vardı ama nihaî hedefin kapitalizm olmasından ötürü toplumun her köşesi aynı sıkı denetim altına alınamıyordu. Dar kadro devleti de, her düzeyde çoğulluğun potansiyellerini taşıyan Türkiye toplumunda SSCB'deki kadar kusursuz bir standardizasyon sağlayamıyordu. Zaman geçtikçe, sözgelişi sermaye güçlendikçe, devletten bağımsız geçim yolları bulmak daha çok mümkün oldu.

Türkiye'nin Batılılaşma ile kritik yüzleşmesi seksenlerde gerçekleşti. Bu zamana kadar, egemen ideoloji Kemalizmin Batılılaşmacı özelliği hiç tartışılmamıştı. Böyle bir özelliği olduğu da zaten yeterince açıktı. Ancak Türkiye seksenler on yılının kapısını bir askerî darbeyle açtı. O zamandan beri üst üste gelen çeşitli olayların gösterdiği gibi bu darbe konjonktürel bir soruna geçici bir çözüm bulmaktan çok, ülkeye uzun süreli, kalıcı bir biçim vermeyi amaçlamıştı. Bu, darbenin bilinçli amacı olmasa da, yirmi yıl sonra darbeyle gelen düzende herhangi bir ciddi değişim yapılmaması, hem işin buraya vardığını, hem de yapılan işin bir toplumsal temeli olduğunu gösteriyor. 1960'ta da bir darbe olmuş ve o dönemde yapılan anayasa, Türkiye'nin o zamana kadar pek fazla sahip olmadığı bir demokrasiye kapı açmıştı. Ama ülkede 1961'in tartışması hiç bitmedi. Yetmiş darbesindeki değişiklikler de tartışmanın sonunu getiremedi. 1961 Anayasası'nın iğretiliği ile 1982 Anayasası'nın oturmuşluğu, herhalde bir mesaj vermektedir. Ancak, 1982 Anayasası için bir hayli iltifatkâr olan bu mesajın Türkiye için de iltifatkâr olduğunu düşünmek zordur.

12 Eylül'ün anti-demokratikliği şüphe götürmez uygulamaları, Soğuk Savaş müttefiki olmanın verdiği bağışıklığa rağmen, özellikle Avrupa'da eleştirilere yol açtı. Bu da, cunta önderinin eleştirileri yöneltenlerle birlikte, eleştiriye zemin hazırlayan demokrasi konusunun kendisine cephe alınmasını getirdi. Cunta önderi, Komünist Parti'yi yasaklayan rejimimizi eleştiren Batı demokrasisini Faşist Parti'yi yasakladığı için suçlamak gibi davranışlarda bulundu.

On yıla yakın bir zaman önce Arjantin cuntasının konumu ve benimsediği ideolojik tavırlar, Türkiye'deki bu duruma bir paralellik gösterir. Yazının başında söylediğim gibi, nüfusunun ezici çoğunluğu beyaz olan Latin Amerika cumhuriyetleri için "Batılılaşma" bir hedef değildi. Ama Avrupa'nın liberal-demokratik siyasî kurumları ve kültürüyle yaşamak hedefti. Yetmişlerdeki cuntacılar da benzer şekilde eleştiriye uğramış ve o zaman gelen eleştirinin zeminini oluşturan liberal-demokratik değerlere savaş açmak durumunda kalmışlardı. Seksenlerde Türkiye'de de aynı şey oldu. Ama Türkiye'de Batı'nın kendisinin de "düşman" ilan edilmesi de, kolay olmaktan öte, kaçınılmazdı. O zamana kadar İslâmcı ve ırkçı-milliyetçi çevrelerde yaygın olan Batı düşmanlığı, böylece resmî söylemin içine taşınmış oldu. O zamandan beri bu ideolojik eğilim de, özellikle Avrupa Birliği tartışmaları çevresinde, şiddetlenerek devam ediyor.

12 Eylül döneminde gerçekleşen bu rota değişikliği, görünüşe göre toplumun ya da seçkinlerinin fazla bilincinde oldukları bir şey değil, ama aslında çok önemli. Bununla, olayın adı konulmaksızın, Kemalizm içinde bir değişiklik yapılmış olduğu da söylenebilir. Gerek 12 Eylül'ün sahipleri, gerek o zihniyetin bugünkü sözcüleri, şiddetle Kemalist oldukları için, bu önerme paradoksal görünebilir. Ama fiilî düzeyde gerçekleşen değişim önemli bir değişimdir. Bununla, Mustafa Kemal'in tavrından, Ziya Gökalp'in tavrına geçildiği de söylenebilir. Kemalizm, Gökalp'in "hars ve medeniyet" ayrımına açık bir eleştiri getirmemiş, ama pratiğiyle onu yok saymıştı. Batı'nın yalnız tankını, topunu ya da otomobilini değil, kültürünü de almaktan yanaydı. "Atatürk Devrimleri" olarak bildiğimiz bütün uygulamalar, Gökalp'in getirdiği ayrımın kabul edilmemesi üstüne inşa olunmuştur. Ama 12 Eylül'den bu yana Türkiye Mustafa Kemal'in ideallerinden çok Ziya Gökalp'in çizdiği değerler çerçevesinde yaşıyor. ❐

Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine

NİLÜFER GÖLE

Batılı olmayan toplumların modernlik deneyimleri yeni bir iddia taşıyabilir mi? İki yönlü bir iddiadan söz ediyoruz: Birincisi modernlik pratiğine, ikincisi ise bilginin üretimine ilişkin. Tabiatıyla, bilgi somut toplumsal tarihten ve beraberinde gelen iktidar ilişkilerinden kopuk değildir. Ama Batı-dışı modernlik, toplumsal gelişim beklentilerine tercüman olduğu için, bu pratiğin kavramsallaştırılmasının da kendi içinde ayrı bir iddia taşıdığını unutmamak gerekir.

İlk elde akla gelen soruları şöyle sıralayabiliriz: Batı-dışında kalan toplumların gelişme iddiası nasıl bir güzergâh izleyecektir? Batı gelişme çizgisinin (ki bu kabaca Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'yı içine alıyor) dışında kalmış toplumlar ekonomik bir güç oluşturabilecek gelişmişlik düzeyine erişebilirler mi? Yoksa örneğin yakın geçmişte "Asya Pasifik mucizesi"nin yarattığı hayalkırıklığı, Batı dünyası dışında farklı ekonomik merkezlerin çıkmakta olduğu tezini çürütmüş müdür? Kaldı ki ekonomik gelişme doğrudan yeni bir modernliğin habercisi midir? Farklı yerel dokular ve kültürel havzalar kendilerine "özgün" değerler silsilesiyle alternatif modernlik biçimleri yaratmakta mıdırlar? Japon modeli ya da Asya değerleri buna bir örnek teşkil edebilir mi? Yoksa "Asya değerleri" söyleminin aslında bir kurmaca olduğunu ve sadece görünüşte Anglo-Amerikan liberal düşüncesine meydan okuduğunu mu düşünmeliyiz? Bu tür farklılık iddiaları (ki buna İslâmî değerleri de ekleyebiliriz), Batı karşısında kendisine alternatif değerler atfetmek isteyen üçüncü dünyacı tepkinin yeni bir versiyonu ve sonuçta modernleşmenin daha milliyetçi bir tezahürü müdür? Daha da ötesi, küreselleşen modernliğin tek tip bir model olduğunu, hatta kaçınılmaz bir biçimde ergeç kendi (yönetim, yaşam, bilgi, estetik, etik, sanat, cinsellik) modelini arzulattığını ve yaygınlaştırdığını mı söylemeliyiz?

Son senelerde polemik yaratmış ve tartışma zeminini genişletmiş iki farklı tez yukarıdaki sorulara verdiği cevapla birbirinden ayrılıyor. Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezi liberal dünya görüşünün ve piyasa ekonomisinin modern dünya içerisindeki zaferini işlemekte ve bunun sonucu olarak farklı görüşler arasındaki çatışmanın sona erdiğini ve sanayi toplumları arasında benzeşme ve homojenleşmeye yol açtığını ileri sürmektedir. Samuel Huntington'ın tezi ise tersine, küreselleşme sürecinin farklılaşma ve hatta "medeniyetler arası çatışma"ya götürdüğü üzerinde durmaktadır. Esasında her iki tezi bir arada ileri sürmek mümkün; bir yandan liberal piyasa ekonomisinin kuralları küreselleşirken, öte yandan alternatif kimlik-kültür arayışlarının yükseldiğini söyleyebiliriz. Ancak her iki tez de Batı-merkezli olduğu için, bizim "id-

---

(*) Bu yazının temaları Türkçe'de ilk olarak "Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", *Doğu-Batı* dergisi, Sayı 2, 1998 ve Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek- Sempozyum Bildirileri. *Toplum ve Bilim* ve *Defter* dergileri, İstanbul, Metis Yayınları, 1998 ve "İstanbul'dan Hong Kong'a: Batılı olmayan Modernlikler üzerine notlar", *NPQ Türkiye*, cilt 1, sayı 1, 1998'de geliştirilmiştir.

dia" arayışlarımıza yönelik pek aydınlatıcı olamıyorlar. Liberalizmin zaferi tezi zaten iddianın varlığını bile yersiz kılıyor. Çatışma tezi ise farklılaşma çizgilerini ya da arayışlarını en azından Batı açısından sakıncalı, hatta bir tehdit olarak algılıyor, bu nedenle de modernlik ve Batı-karşıtı hareketlere indirgiyor. Huntington tezinin bu kadar yankı bulmasının bir nedeni de küreselleşen modernlik karşısında gösterdiği Batı-merkezli duygusal ve nostaljik tepkidir. Huntington Batı ile modernlik arasında özdeşlik ilişkisi kalmadığını, diğer toplumların da modernleştiğini ama Batılılaşamadıkları için modern sayılamayacaklarını ileri sürmektedir. Hatta yazara göre Batı'nın dışında bir modernlik olamayacağına göre bu toplumlar potansiyel çatışma kaynağıdırlar ve aşılamayacak bir medeniyet farklılığını temsil ederler. Huntington Batı modernliğinin evrensel ve ilerlemeci ideallerini terk ederek, kendi coğrafyasına ve kabuğuna çekilmesini savunmaktadır. Batıcıdır ama Batı'yı başkaları için model olmaktan çıkarmak istemektedir. Başka toplumların modernlikten nasibini almalarını küçümsemekte, Batı'nın modernlik üzerindeki tekelinin kalkmasına içerlemektedir. Medeniyetler çatışması tezi bugünkü Batı ve modernlik arasındaki ilişkinin değişmesi karşısında Batı içerisinden verilen politik açıdan reaksiyoner ve geçmiş-bakışlı bir tezdir.

Yaklaşımlar her ne kadar birbirinden farklı da olsa ortak saptama modernliğin küreselleşmekte ve yerelleşmekte olduğudur. Yani Batı'nın coğrafya, tarih ve kültürüyle tanım kazanmış modernlik deneyimi bugün farklı coğrafyalara açılmakta, yeni kültürel havzalarda yeşermekte, değişik dillerde yeniden anlatılmaktadır. Batı-dışı modernlik kavramı çok yönlü bu güzergâhı izleme, görme, dillendirme iddiası taşımaktadır. Hatta diyebiliriz ki bu güzergâhı farkına vardıracak yeni görme ve anlatım biçimleri, dil grameri gerekecektir. Bu nedenle bu yazının amacı toplumbilimsel iddiayı önplana çıkarmaktır. Toplumu yeniden kurgulamaktan ziyade toplumu yeniden anlamaya yönelik olan bir kavramsallaştırma girişimidir. Toplumsal-tarihsel iddia toplum-bilimsel olandan bağımsız değildir. Ancak birbirlerini karşılıklı beslemelerinin ötesinde, bilimi ve sanatı yani dili olmayan toplumsal bir deneyimin gerçeklik kazanma şansı nedir diye sorarak denklemi öteki ucundan okumayı yeğlemektedir. Ansiklopedisiz bir Aydınlanma Çağı, resimsiz bir Rönesans, sosyolojisiz bir Sanayi Toplumu, romansız bir modern Birey, antropolojisiz bir Sömürgecilik, medyasız bir İletişim Toplumu düşünebilir miyiz? Toplumun kendi kendini bilim ve sanat yoluyla anlaması ile - ki buna kültür diyebiliriz - kendi kendini üretmesi ve hatta aşması arasında yakın bir bağ vardır. Eser ile eylem, analiz ile oluşum, bilinç ile gerçeklik arasında bulunan hem farklılık hem bağlılık gibi.

Batı-dışı modernlik kavramı, tarihsel-toplumsal iddiayı, hatta ütopik bir biçimde toplumun yeniden tasavvurunu önplana çıkartabileceği için bunları hatırlatmak istedim. Özellikle Batılı-olmayan toplumlarda Batı-dışı modernlik kavramı, "üçüncü yol" gibi, daha çok alternatif arayışların izdüşümünde (yanlış) anlaşılıyor. Varolan karmaşık, eklemlenmiş bir süreci okuma biçiminden ziyade, varolması arzulananın kurgulandığı bir tartışmada kendine zemin buluyor.

Çoğulcu modernlik, alternatif modernlikler, yerel modernlik ya da benim kavramsallaştırmaya çalıştığım gibi Batı-dışı modernlik kavramı, değişen modernlik deneyimi ve tanımları üzerine farklı coğrafya ve kültürlerin konumundan yeniden düşünme uğraşısının bir parçasıdır. Bu uğraş aynı zamanda sosyal bilimlerin üzerine temellendiği görme ve anlatım biçimlerini sorgulamak-

tadır. Modernliğin kültürlerüstü tektip bir gelişme eğrisi olduğu inancı ile evrensel yasaları bulmayı hedefleyen bilim anlayışı birlikte gelişmişlerdir. Tek güzergâhlı, kültürdışı modernlik anlayışı ile evrenselci felsefe ve Avrupa-merkezli pozitivist sosyal bilim anlayışı birbirlerine tekabül etmişlerdir. Bugün modernliğin kavramsallaştırmasına ilişkin eleştiriler sosyal bilimi temellendiren düşüncelerin, varsayımların, teorilerin de sorgulanmasına yol açmaktadır. Sosyal bilim analizleri modernlik olgusunu homojenleştiren, tek merkezli bir güç olarak görmekle yetinmeyerek, merkezkaç güçleri, farklılıkları anlamaya yönelmektedirler. Bilim anlayışı da bu değişime eşlik etmekte ve evrenselci ve yer dışı nesnel bilim anlayışını geride bırakarak kültür ve bağlam içinden konuşmaya öncelik vermektedir.

Kavramlar üzerinde yeniden düşünerek konunun kuramsal inceliklerinin, açılımlarının ve hatta çıkmazlarının daha iyi farkına varabiliriz.

Çoğul modernlikler (multiple modernities) kavramı, tek güzergâhlı, kültürdışı modernlik anlatımı yerine, modernliğin çok güzergâhlı ve kültür-bağımlı yeni bir okumasını getirmek istemektedir.[1] Hatta Batı modernliği'nin kendi içindeki farklılıklarını gün ışığına çıkararak, tekçi bir modernlik anlatımını, Batı'nın merkezinden eleştirmekte, Batı modernliği diye bütünsel bir kategorinin neredeyse olamayacağını düşündürtmektedir. Bu yaklaşım, modernlik anlatısını farklı kültürlerin ve tarihsel çizgilerin ışığında zenginleştirmektedir. Ancak çoğulculuk üstüne olan vurgu ister istemez farklı deneyimler arasındaki göreceliği önplana çıkartmakta ve modernliğin ülkeler arasında yarattığı iktidar ve alt-üst ilişkilerini ikinci plana itebilmektedir.

Bir diğer soru, modernleşme ile modernlik kavramları arasındaki tanım farkına ilişkin olabilir. Modernlik evrenselliği içermektedir. Modernleşme ise farklı ülkelerin tarih ve kültürlerinden yola çıkarak çizdikleri güzergâhın adıdır. Başka bir deyişle modernleşme zaten kendi içinde çoğuldur diye düşünebiliriz. Fransa'nın jakoben sanayi modernleşmesi ile İngiltere'nin piyasa ekonomisine dayalı liberal modernleşme modelleri farklılık taşımaktadır. Ancak modernlik tanımı ile ülkelerin modernleşme tarihleri bire bir kesişmemektedir. Modernliğe çoğulcu ve göreceli bir yaklaşım sadece Batı-merkezci yaklaşımları değil, aynı zamanda modernlik kavramının taşıdığı evrensellik iddiasını da anlamsız kılabilir.

Alternatif modernlik kavramı bir yandan Batı modernliğini referans noktası olarak almakta, öte yandan ise "alternatif" modernlik arayışlarına meşruluk zemini hazırlamaktadır. Modernliğin tanımını değiştirebilecek olan yeni deneyimlerin varlığını varsaymaktadır. Alternatif modernlik, farklı kültürel güzergâhlarla yetinmeyip, fark yaratma, varolan modernlik modelini aşma sorusunu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda yeniliğin taşıyıcılığını yapabilir. Ancak beraberinde topyekûn sistemik bir değişim anlayışını getirme zaafiyeti taşıyabilir. Alternatif kavramı bir yandan Batı modernliğinin eleştirisi, hatta reddini, öte yandan daha siyasî, istence bağlı, gönüllü bir değişim modelini akla getirmektedir. Halbuki modernlik olgusu siyasî aksiyona tâbi olmayan daha karmaşık, çok katmanlı, çok aktörlü ve melezlenmeyle gelişen bir serüvendir. Öte yandan, alternatif kavramı "otantik" bir farklılık arayışını da beraberinde getireceği ölçüde zorlayıcı, dayatıcı fikir ve eylemleri de beraberinde getirebilir.

Yerel modernlik kavramı Batı-merkezli modernlik okumalarından çıkıp çevreye, ötekine, tikel pratiklere yönelmekte, bizi yeni melezlenme şekillerini anlamaya yaklaştırmakta ve sosyal bi-

limsel lisan tarafından kavramsallaştırılmamış, dillenmemiş bir alana sokmaktadır. Ancak bu olguları "yerel" etiketiyle takibe almak Batı-merkezli bilgi modellerini aşamamak anlamına da gelebilecektir. Hangi toplumsal pratiklerin, kültürel kimliklerin evrenselliği taşıdığına, hangilerinin yerel ile sınırlı olduğuna hangi kıstasa göre kim karar verecektir? Modern toplum ile insanların mobilitesi (hareketliliği, akışkanlığı) birbiriyle doğrudan ilişkili olup, Talal Asad'ın eleştirdiği gibi insanlardan "yerel" olarak bahsetmek, onların bir yerle bağlı ve sınırlı olduklarını, yani köklerinden bağımsızlaşıp, akışkanlık kazanıp, kozmopolit ve evrensel (yani tüm dünyaya ait ve tüm dünyaya sahip) olamadıklarını ima etmektedir.[2]

Batı-dışı modernlik kavramı ise Batı'yı merkezden kaydırarak modernlik üzerine Batı'nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışmaktadır, yani yerel olguların analizinin evrensel bir dil kazandırabileceğine işaret etmektedir.

Batı-dışı toplumları ikinci el bir modernite anlatısıyla çözümlemek yerine, Batılı olmayan toplumları modernite sorunsalının merkezine taşıyarak, yalnızca bu toplumlar üzerine "yerel" bilgi üretmekle kalmayıp, modernliğin kendisine yeni bir okuma, dahası sosyal bilimlere eleştiri ve açılım getirebiliriz. Nitekim Immanuel Wallerstein'in sosyolojik kültüre meydan okuma[3] olarak saydığı konulara - medeniyet farklılıkları, zaman kavramı ve kadın merkezli bilgi temaları gibi - Batı-dışı modernlik perspektifinin yeni bir sosyolojik kültürün yaratılmasında katkıda bulunabileceğini söyleyebiliriz.

Batı-dışı modernlik kavramını kullanmam diğerlerinin dışlanması anlamında okunmamalıdır. Hatta tersine Batı-dışı modernlik kavramını daha iyi anlamanın yolu diğer kavramlarla ilişkilendirmek ve birbirine eklemlemektir. Her kavramın kendi içinde sınırları olmakla beraber, her biri farklı kuramsal açılımlar getirmektedir. Çoğul modernlikler yaklaşımı tekçi ve kültür-dışı modernlik anlatımlarının aşılmasını sağlamakta; yerel modernlik mekân, zaman ve kültür bağımlı, modernliğin daha bir içerden yerli okumasını yapmakta; alternatif modernlik kavramı ise varolan modernlik modelini aşabilecek, yeni bir modernlik tanımı ve oluşumu olup olamayacağını sorgulamaktadır. Batı-dışı modernlik kavramı modernliğin çoğul, yerel, alternatif anlatımları üzerine temellendirilmelidir. Ancak bu kavram da kendi içinde sorunlar taşımaktadır. Birincisi, Batı-dışı deyince Batı-karşıtı ya da modern olmayan toplumlar akla gelmektedir. Modernleşme ile Batılılaşmanın 19. yüzyıl boyunca özdeş olduğu hatırlanırsa, modernlik olgusu ile Batılaşma istencini birbirinden ayırmanın zorluğu, hatta sınırları ortaya çıkar. Burda kavramsallaştırılmaya çalışılan Batılı olmayan toplumların modernliği aktarma, resmetme, hatta yeniden besteleme biçimleridir, yoksa modernliğin dışında kalmaları ya da karşıtı olmaları değil. Kavramın en önemli zayıf noktası Batı-modernliğini sorgulamadan bütüncül bir kategori olduğunu varsaymasıdır. Batı'nın dışından Batılı olmayan toplumların tarih ve bireylerinin gözüyle bakıldığında Batı-modernliği çok şey ifade etmektedir ve zaman içinde değişim geçirmekle birlikte tanımlanabilir. Ancak Batı'nın içerisinden bakıldığında, hatta Batılı olup Batı'nın periferisinde kalan toplumlar için kavram pek anlam taşımayacaktır. Batı modernliğinin çoğulcu çözümlemeleri de buna eklenirse, "Batı modernliği" tanımının hem zaman içinde, hem farklı ülkeler zaviyesinden bakıldığında gösterdiği değişim ve farklılık kavramın işlerliğini zorlayacaktır.

Batılı olmayan modernlikler kavramıyla açmaya çalıştığım kuramsal ze-

min 1. Batı modelinin merkezden kaydırılması; 2. İlerlemeci zaman anlayışından eşzamanlı modernlik anlayışına geçilmesi; 3. Eksik yerine ekstra modern olanın gözlemlenmesi; ve 4. Geleneksel yerine geleneksizleşme tezleri üzerinde temellenmektedir.

1. MERKEZ-DIŞI BATI

Demek ki Batılı olmayan toplumlara özgün modernliğin kavramsallaştırılabilmesi için perspektif değiştirmemiz gerekiyor: Batı-dışı toplumları modernliğin aynasında değil, modernliği Batı-dışı toplumların aynasında yeniden okuyabilmek. Batı-dışı kavramı Batı'nın karşısında olma halinden ziyade Batılı olmayan toplumların modernlikle ilişkilerini anlamayı hedefliyor. Tekrar edersek, Batı-dışı kavramı Batılı olmayan ama modernliğin etki alanına girmiş toplumlara işaret ediyor, yoksa, modernliğin dışında kalma durumuna değil. Zaten modernleşme tarihi bunu konu edinmiştir. Ama Batı-dışı modernlik kavramı, daha da ötesini yani Batılı olmayan toplumların modernlik ile aralarındaki ilişkinin sadece edilgen değil aynı zamanda üretken olabileceği varsayımına açılıyor. Modernlik ile Batı'nın arasındaki özdeşlik ilişkisinin kırılması beraberinde alternatif çoğul modernlik modelleri sorusunu getiriyor. Modernliğin farklı coğrafi ve kültürel havzalarda yeniden şekillenip şekillenemeyeceği üzerine bizleri düşünmeye zorluyor.

Modernliği Batılı olmayan toplumların merceğinden yeniden okumaya kalktığımızda, karşımıza birinci olarak bu toplumlar arasında Batı-dışı modernlik kavramını meşru kılacak ve modernliğin yeni bir okumasını yapmamıza olanak sağlayacak bir müştereklik olup olmadığı çıkıyor. İkincisi de modernlik ve Batı birbirinden ayrıştığında, modernlik tanımının sınırları nedir sorusu ve beraberinde getirdiği modern kavramının aşınmaya uğraması.

Batılı olmayan ülkelerin ortak bir özelliği, Batı modernliğini kendi deneyimlerini anlamakta referans noktası almalarıdır. Kendi tarihlerini, toplumsal pratiklerini standart koyucu olarak kabul edilen Batı modernlik modeli karşısında dikey olarak çözümlemekte, konumlandırmaktadırlar. Nitekim coğrafi mesafelerin algılanışı da bundan etkilenmekte, simgesel olarak Batı coğrafyasını yakın, komşu ülkeleri uzak tasavvur etmektedirler. Batı-dışı modernlik kavramı, Batılı olmayan ülkeler arasında yatay ilişkilendirmelere, çapraz okumalara davet etmektedir. En çok ikinci sınıf Batı olarak tanımlanmış bu ülkelerin toplumsal pratiklerinin birbirleriyle karşılaştırılması, birbirlerine tercüme edilmesi ve iletilmesi durumunda yeni bir görünürlük ve dil kazanabilecek olmaları entelektüel olarak sosyal bilimlere yeni bir fırsat, hatta meydan okuma sunmakta, Batı ile Batı-dışı arasındaki bilgi-iktidar ilişkilerini sınamaktadır.

2. EŞZAMANLI MODERNLİK

Modernlik dünya toplumları arasında ortak bir deneyimi varsaymış ancak zaman ve konumlandırma açısından hiyerarşiye tâbi tutmuştur. Modern olanlar ile gelenekseller, medeniler ile barbarlar, gelişmişler ile geri kalmışlar, merkezdekiler ile periferidekiler, "geriden gelenler" anlamında bir kronolojik zaman farklılığına ve hiyerarşik konumlandırmaya tâbi tutulmuşlardır. Ara kategoriler - modernleşmekte olanlar, gelişmekte olanlar, yarı-periferidekiler gibi - listeye eklenmiş, ama kronolojik ve hiyerarşik farklılaşma analizlerin temel taşı olmuştur.

Modernlik ilerlemeci görüş ile birlikte işlev kazanmış ve farklı toplumların kaderini birbirine bağlamıştır. İlerlemeci felsefe azgelişmiş, geleneksel toplumla-

rın da modernitenin güzergâhını takip edebileceği inancında toplumları birleştirmiştir. Azgelişmişlik teorileri bu iyimserliği paylaşmamışlar ve azgelişmişliğin gelişmişliğin sonucu olarak ortaya çıktığını (Andre Gunder Frank), sömürü ve egemenlik ilişkilerinin belirleyiciliğini açığa vurarak ilerlemeci bakış açısını eleştirmişlerdir. Ancak kronolojik zaman anlayışını, ve hiyerarşik konumlandırmayı azgelişmişlerin optiğinden bakmakla birlikte yeniden üretirler.

Kısacası modernliğin ideolojik bir zaman anlayışı vardır ve "ötekiler"lerle ilişkisinde "ötekiler"i, kendisiyle aynı ilerleme düzeyini ve zamanı paylaşamayanlar, yani "çağdaş" olmayanlar olarak tanımlar. Batı "öteki"yle ilişkisinin tanımına ideolojik bir zaman kavramı atfeder ve aralarındaki farklılığı zaman ve mekân içinde mesafe olarak kurgulayarak, Batılı olmayanlara "çağdaş", kendisiyle "eşzamanlı" olma hakkı tanımaz (Fabian, 1983). Modern zamanlara ayak uyduramamış olmak Batılı olmayan toplumların da bilincini yaralamıştır (Shayegan, 1991). "Muasır medeniyet seviyesine erişmek" ya da yeni Türkçeyle "çağdaşlaşmak" modernlikle aralarındaki kapatılamayan mesafeyi ve özlem ilişkisini dile getirmektedir. "Çağdaş", sözlük anlamıyla bugünkü zamana ilişkin, eşzamanlı anlamına gelmekle beraber, Türk modernleşmesi bağlamında, hep ileriye doğruyu işaret eder ve Batı modernliğiyle özdeşlik taşır. Batı toplumlarıyla eşzamanlılığı çağrıştırmadığı gibi tersine geleceğe ilişkin ilerlemenin yönünü ve değerlerini belirler. Örneğin 1983 sonrasında üniversitelerde ortaya çıkan İslâmcı başörtüsü talebini "çağdaş giyim" olmadığı gerekçesiyle yasaklamak buna bir örnektir. Başörtüsü dinî ve geleneksel kültürün uzantısında, ilerlemenin karşısında ve geçmişe dönük değerlerin, çağdaş giyim anlayışı ise Batılı modern değerlerin taşıyıcılığını yapmaktadır. Batılı toplumlar, bilimin, etiğin, estetiğin evrensel doğrularını, böylelikle modernliğin kıstasını belirlemekte ve kendisine diğer toplumların da kabul ettiği bir çağdaşlık atfedebilmektedir.

Tabiatıyla, modernliğin kronolojik zaman ve hiyerarşik konumlandırması yalnızca bir anlatım kurgusu ya da egemenliğini meşrulaştıran bir ideoloji değildir. Modernlik Batılı toplumların kültür, bilim ve eylemleriyle şekillenmiş, bunun dışında kalanlar ise modernliğin tarihinin yazımında zayıf ve kenarda kalmışlardır. "Zayıf tarihsellik" Batılı olmayan toplumların modernlikle aralarında kurdukları yaralı ama bağımlı ilişkinin adıdır.[4] Batı modernliğinin dışında, kenarında, gerisinde kalan toplumlar kendi kültür ve tarih güzergâhlarının yolunda evrilerek değil, ancak o yolu arkalarında bırakarak ilerleyebileceklerine, yani modernleşebileceklerine inanmışlardır. Gerek Batıcı modernleşmeci, gerek solcu gelişmeci siyasal hareketlerin ortak noktası geçmişle bağı koparmaya yönelik devrimci ve ilerlemeci değişim anlayışlarıdır. Devrimci sil baştan söylem ve eylemleri, modern tarihselliği zayıf toplumların geçmişlerinden kopmak ve "yeni"yi yakalamak istencini ifade eder. Zaman kavramına dönersek, diyebiliriz ki bu toplumlar "şimdiki zaman"larıyla barışık olmayan, bugünlerine yabancılaşmış toplumlardır. Bu yüzden kendilerini gelecekte (sosyalist ütopya) ya da idealleştirilmiş geçmişte (İslâmcı altın çağ ya da mitolojik milliyetçilik) yeniden kurgularlar.

Modernlik olgusu, Batılı olmayan toplumların kendi tarihleriyle ilişkilerini altüst ediyor. Hatta diyebiliriz ki modernite, zincirin halkalarını birbirinden kopararak, geçmişle bugün arasındaki devamlılık köprülerini attığı gibi, tarihin ve kültürün karmaşık örgüsünü siyasî ideolojik basitlemelere terk ediveriyor. Türkiye modernleşmesi, Osmanlı'nın zaten başlattığı Batılılaşma

hareketleriyle devamlılığı sahiplenmekten ziyade, Osmanlı kozmopolitliğine karşı tanımlandı. Bu nedenle bir yandan "çağdaşlaşmak" istenirken, öte yandan da Avrupalılaşma sevdası alaya alınan bir tema olmuş ve asrilik Avrupai tarzda yaşamaya özenen yüzeysel ve gülünç, "alafranga züppe" tipleri betimlemiştir. Asrilik "özenti aydının" halka yabancılaşması olarak küçük görülmüş, köksüzlükle bir tutulup eleştirilmiştir. Cumhuriyet ideolojisi Tanzimat'ın kozmopolit modernliğine karşı, millî değerler ve halkçı söylem üzerinde yükselmiştir. "Yabancı" tesirlerden arınmak, "öz"e yani tasavvur edilen Anadolu'ya dönmek, milliyetçi Cumhuriyet projesinin en temel temalarından biridir. Nitekim millî-devletin düşünürü Ziya Gökalp "Türklük kozmopolitlik'e karşı İslâmiyet ve Osmanlılığın hakiki istinat yeridir" diye yazarak Cumhuriyet ideolojisini milliyetçi, anti-kozmopolit bazda temellendirmiştir.

Anti-kozmopolit tavır sadece milliyetçi akıma da özgü değildir. Nitekim Peyami Safa "Türk İnkılabına Bakışlar"da Avrupalılaşmanın kozmopolit ruhunun hep eleştirildiğine, ananenin eteklerine millî ucundan Türkçülerin, dini ucundan İslamcıların yapıştıklarına dikkat çekmiştir. Şerif Mardin de cemaatçi normların "aşırı Batılılaşma"ya karşı tepki duyduğu gibi, Cumhuriyet ideolojisinin de milliyetçi ve popülist söylemleriyle anti-kozmopolit nitelikler taşıdığını ileri sürmüştür.[5]

Bugün de milliyetçi akım ve İslâmcı hareketler, her ikisi de "saf" kimlikler arayışında ve anti-kozmopolit tavırda birleşirler ve "yabancı" unsurlara, kültürlere karşı "öz"ü, "köken"leri savunmaktadırlar. İşaret edilen "yabancı" zaman içinde değişiyor, farklı adlandırılıyor: Gâvur, gayrimüslim, dönme, azınlık, Yahudi, Ermeni, Kürt, Batı, hatta aydın vb. Kimi zaman dışımızdaki, kimi zaman içimizdeki yabancı, bize yabancılaşmış, bizden olmayan, yabancı unsurların temizlenmesi, temizlenebileceği mitosu tarihimizi esir alıyor. Kültürel ve etnik saflık istenci ve hareketleri totaliter, kapalı ve basitçi ideolojilerin temelini oluşturuyor. Ve bu genellikle sanılanın tersine, geçmişten kalan ağır bir miras değildir. Modernite karşısında geçmişin karmaşıklığını bugünde yakalayamamaktan kaynaklanmaktadır.

Bugün modernite Batılı olmayan toplumların tarihine, toplumsal muhayyelesine, düşünce biçimlerine, kolektif eylemlerine hatta bireylerinin davranış ve arzu biçimlerine kadar nüfuz etmiştir. Gönüllü modernizasyon hareketleri ve küreselleşmenin getirdiği mal, kültür ve insan dolaşımı modernliğin Batı toplumları dışında yeniden üretilmesine neden olmuştur. Modernlik artık sadece Batılı (Avrupa ve Amerika anlamında) toplumların tekelinde değildir. (Nitekim hangi Batı sorusunun cevabı bu nedenle karmaşıklaşmaktadır.) Ancak modernite Batılı olmayan toplumların toplumsal, siyasal ve bireysel pratiklerinin dışında değil demek, bu toplumların modern oldukları tezini ileri sürmemize de yetecek zemin hazırlamaz. Ama moderniteyi eşzamanlı bir biçimde yaşadıkları tezi, bu toplumları okuma alışkanlıklarımızı değiştirecektir.

Modernlik anlatımlarının idelojik zaman anlayışı - yani gelişmiş Batı-dışındaki toplumların zamanın gerisinden geldiği ancak ilerlemeci felsefe ve tekçi modernlik anlayışına uygun olarak, aynı güzergâhı takip etmeleri gerektiği görüşü - bilgiyi de belirlemiştir. Şöyle ki, Batı'nın dışındakiler zaten Batı'ya tâbi olduklarından "bilinmeye" gerek duyulmazlar. Zaten geçecekleri aşamaları ve çizecekleri yolu Batı önceden yaşamıştır ve bugün bilmektedir. Modernlik ve "avant-garde", yani öncü entelektüel profili birbirini tamamlarlar. Entelektüel toplumun bir adım ilerisinde, öncü konumdadır. Batılı entelektüel, sosyal bi-

limci, feminist Batılı olmayan toplumlar ile arasındaki ilişkide her zaman bilen, öncü konumdadır. Batılı olmayan toplumlar yeterince saygınlığı olan bir merak ve bilgi konusu değildirler. (Bu küçümseme ironik bir biçimde Batılı olmayan entelektüellere de sirayet etmiş, kendi toplumları üzerine çalışan sosyal bilimcilere "yerli", "taşralı" konumu atfedilip, hafif yukarıdan bakılmıştır.) Ta ki Batılı olmayan toplumlar Batı'nın dışından kendisine bir "öteki" konumu atfedip, Batı modeline siyasal ve bilimsel bir meydan okuma oluşturmasın; İslâmcılık örneğinde olduğu gibi. İslâmcılık Batı'nın ötekine duyduğu, korku, ilgi ve başkalaştırmayı pekiştirmektedir. İslâmcılık Batı'nın politik, bilimsel ilgi kaynağı olmakta, hem de en çok modern bilgi ideolojisinin klişelerinin yeniden üretildiği bir örnek oluşturmaktadır.

3. EKSTRA MODERNLİK

Ancak her ne kadar analiz perspektifimizi Avrupa-merkezli bilgiden ve tek güzergâhlı modernlik anlayışından çoğul modernliklere doğru genişletsek de, Batı ile Batı-dışı toplumlar arasında tam bir simetriden, tam bir göreceli farklılıktan sözetmek mümkün değildir. Eşzamanlılık eşgerçeklikler anlamına gelmemelidir. Eşzamanlılık modernitenin paylaşılan bir olgu olduğuna ancak farklı konumlarda ve farklı biçimlerde yansıma bulduğuna, çarpıtıldığına ya da yeniden şekil bulduğuna işaret eder. Çoğul modernlik kavramı yerine Batı-dışı modernlik kavramının kullanımı asimetrik yönleri daha iyi aydınlatmaktadır çünkü konumlar arasındaki farklılıklara, iktidar ve güç ilişkilerinin tanımlanmasına olanak sağlamaktadır. Çoğul modernlikler kavramı tekçi gelişim modellerinin eleştirisini yapmaktadır. Ancak Batılı olmayan toplumları yalnızca göreceli farklılıklar tezinden hareketle anlamak, güç, egemenlik, iktidar ilişkilerini yadsımak anlamına gelecektir. Bir kere Batı-dışı toplumların tarihsel güzergâhları, toplumsal muhayyeleleri, politik kurumları, bilim anlayışları Batı'nın yörüngesinde yol almıştır. Batı-dışı toplumların ortak özelliği Batı modernliğine olan bu bağımlılıklarıdır. İster sömürgeciliğin zorlamasıyla, ister gönüllü modernizasyon aracılığıyla bu toplumların tarihi Batı'nın izdüşümünde yeniden yazılmıştır. Zayıf tarihsellik, nitekim bu bağımlılığı, ekonomik ilişkilerin ötesinde kavramsallaştırmayı amaçlamıştır. Batı bağımlılığının toplumsal muhayyele ve toplumsal eylem üzerindeki izdüşümünü tasvir edebilir. Modernliğe öykünme, yani Batıcılık ya da modernist tutum Batı-dışı toplumların ortak özelliğidir. Batı modernliğinin -zaman ve mekâna bağımlı olarak- nasıl tekrar kurgulandığı, Batılı olmayan aktörler tarafından, Batı modernliğinin hangi özelliklerinin seçilerek diğerlerinin göz ardı edildiği asimetrik modernlik üzerine ipuçları verecektir. Batı-dışı toplumlarda modernlik, Batı ile simetri içerisinde değil, ne de tam bir dışardalık ve farklılık içerisinde, ama yarattığı ekstra modernlik diyeceğimiz, aşırı modernlik ya da modernlik fazlasında anlaşılabilir.

Ekstra modernlik Batılı olmayan toplumların modernlik istencini dile getirmektedir. Ekstra'yı hem (Batı'nın) dışında hem fazladan anlamıyla düşünebiliriz. Batılı olmayan toplumları geri kalmış (zaman açısından) ve Batı'ya yetişememiş, böylelikle birşeylerin gerisinde kalmış, eksik modernlik olarak tanımlamaya alışkınız. Bazı alanlarda modernlik fazlası olabileceğini tasavvur edemeyiz. Modernliğin fetişize edilmesi, gösterişçi bir tutkuya dönüşmesi Batı-dışı modernliğinin bir özelliği. Din değiştirenlerde görüldüğü gibi, modernliğe yüzünü dönenlerin de aidiyetlerini sergilemeye, ispatlamaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Batı-dışı modernliğine

"ekstra" nitelemesini eklerken, aynı zamanda olağandışı, alışılagelmişin dışında, şaşırtıcı tarafları olabileceğini, yani "bilinmeye" değer olduğunu, yani bilgi üretimine yönelik bir iddia taşıdığını söylemek istiyoruz. Batı'nın arkasından, izlerinden yürüyen eksik modernlik perspektifi yerine, Batı'nın güzergâhından farklı bir yol takip eden ve böylelikle kimi alanlarda ekstra modernlik çizgisi geliştiren toplumların okunması, bilinmesi modernlik üzerine olan kuramsal analizlerimizi değiştirmeye zorlayacaktır. Yani başta dediğimiz gibi Batılı olmayan toplumları modernlik ile aralarındaki mesafeyle ölçmek, yargılamak yerine, modernliği Batılı olmayan toplumların ekstra modernlik pratiğinde yeniden sınamak, yeniden düşünmek kuramsal açıdan daha ilginç olacaktır.

Ekstra modernlik kavramı bugünkü toplumsal pratiğin daha zengin bir okumasını yapma fırsatı verecek, hatta yeni bir farkına varma hali, göz açılması durumu getirebilecektir. İlerlemeci tarih tezi ve eşzamanlılığın inkârı, örneğin kadınlara ilişkin şöyle bir varsayımdan yola çıkar: Batı'da kadınlar eğer ayrımcılığa uğramaktaysalar, Batı'nın gerisinde kalmış toplumlarda olsa olsa bu ayrımcılık daha da fazladır. Ayrımcılık kavramının cinslerarası egemenlik ilişkilerini tanımlamakta pek de aydınlatıcı olamayabileceği ya da kadınların farklı bir güzergâh izleyebileceği, hatta Batı'daki hemcinslerinden bazı alanlarda daha "ileri" bir konumda olabileceği bu perspektiften anlaşılamaz.

Ekstra modernlik, Batı-dışı toplumların bazen daha merkezî, daha "öncü" olabileceği varsayımına açıktır - ki bu da modernliğe yeni bir okuma getirecektir. Örneğin, kamusal alan, Batı toplumlarında başlangıçta işçi sınıfı ve kadınları dışlayarak bir burjuva alanı olarak kurulmuştur.[6] Batı'dan farklı olmak üzere, birçok Müslüman ülkenin modernleşme projesinde ise kadınlar merkez bir konumda yer almışlar hatta kamusal alanın sınırlarının temel taşını oluşturmuşlardır.[7] Bu bağlamda, kadınların kamusal görünürlülüğünün, yurttaşlık ve kadın haklarının, Türk modernizminin belkemiğini teşkil ettiğini öne sürebiliriz. Türk modernleşme projesinde kadınlara yüklenen ve onların yüklendikleri bu ilerlemeci ideal, kadınların kamusal alandan dışlandıkları, seçme ve seçilme haklarının verilmediği birçok Batılı ülkenin tarihsel modernleşme güzergâhından farklı bir süreç oluşmasına neden olmuştur.

Ekstra modernlik perspektifi, yalnızca aktörleri ve pratiklerini değil aynı zamanda tarihsel değişimi yönlendiren kavramları, toplumsal muhayyileyi[8] de ele almalıdır. Batı modernliğini oluşturan kavramların, öteki toplumlara taşındıklarında hem abartılı bir yaşama geçtiklerini, hem de yeni bir muhteva kazandıklarını görüyoruz. Milliyetçilik, laiklik, eşitlik gibi Türk toplumsal muhayyilesine nüfuz etmiş kavramlar buna bir örnek. Laiklik Batı kökenli bir gelişimin sonucunda ortaya çıktığı için, Batılı olmayan toplumların, özellikle de Müslüman toplumların, azgelişmiş modernlik tezine uygun olarak, daha az laik olması beklenir. Ancak örneğin Türkiye'deki laiklik olgusu ancak ekstra modernlik perspektifiyle anlaşılır kılınabilecektir. Çünkü hem toplumsal muhayyileye nüfuz etmiş, hem de Batı laikliğinin bire bir bir yansıması olarak okunamayacak kadar da özgün bir ifade biçimi bulmuştur. Devlet, asker ve siyasî seçkinlerin üçgeninde hapsolmamış, sivil toplum örgütlenmelerine de damgasını vurmuş, bu nedenle de ideolojinin sınırları içinde kalmayıp, toplumsal muhayyile diyebileceğimiz düşünce ve eylem alanına sirayet edebilmiştir. Hatta bir tür laiklik "fazlasından" söz etmek mümkündür ki bu da laiklik ile demokrasi arasında bir ikilem oluşmasına ve bu karşıtlığın kolayca birin-

cinin lehine sonuçlanmasına yol açabilmektedir. Kısacası laiklik toplumsallaşmakta (sivil toplumun, toplumsal muhayyelenin bir parçası olmakta) ancak sivilleşmekte zorlanmaktadır.

Hindistan deneyiminden laiklik olgusuna baktığımızda ise (ki sekülarizm kullanılmaktadır), laikliğin, farklı dinler arasında barışı simgelediğini, çoğulculuğun ve demokrasinin garantörü olduğunu gözlemleyebiliriz.

4. GELENEKSİZLEŞME

Batı-dışı toplumlarda gelenek ve modernlik arasında özel bir kopukluktan, süreksizlikten söz etmek mümkündür. Geleneksel toplum klişesinin aksine, bu toplumların geleneksellik sizleştirildikleri söylenebilinir. Gönüllü otoriter modernizasyon projelerinin (Türkiye, Çin) etkili olduğu durumlarda geçmişten ve gelenekten kopuş, sömürgeci modernizasyondan (Hindistan) daha radikal olmaktadır. Hindistan geleneğiyle arasındaki bağlantıyı sahiplenmiş, hatta bunu sömürgeciliğe direnişin bir biçimi haline dönüştürmüştür. Türkiye ve Çin gibi ülkelerde ise, geçmişin radikal biçimde reddi, "yenilikçilik" ideolojinin, "yeni hayat" arayışlarının temelini oluşturmuştur.[9]

Gelenekler modernliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle ya gözardı edilmiş, kendiliğinden yok olmuş ya da yasaklanmıştır. Sonuç olarak da modernliğin etkisi gelenek üzerinde dönüştürücü olmamıştır.[10] Gelenekler, değişimin dinamik kaynakları olarak yeniden yorumlanıp modernliğin içerisine taşınmamış, bunun yerine dondurulmuş, folklorikleştirilmiş ya da müzeleştirilmiştir. Eğer varolmayı sürdüren gelenekler varsa, bu sistemin kenarında kalmaları suretiyle mümkün olmuştur. Batı-dışı ortamlarda, gelenek ve modernlik birbirleriyle örtüşmeyen ya da zayıf bir tekabüliyet gösteren uyumsuz parçacıklar olarak ortaya çıkmaktadır.

Gelenek ve modernlik arasında radikal kültürel bir kırılma olarak gönüllü modernizasyon projesi ve ikisi arasındaki sessiz bir arada varoluş, kentsel mekâna ve kaotik zaman bilincine yansımaktadır. Kronolojik bir zaman boyutunun olmadığı, üst üste, yan yana farklı zamana ait pratiklerin karşınıza bir anda çıkıp sizi şaşırtacağı akortsuz bir zaman ve kaotik bir mekân düzenlemesidir içinde yaşadığımız dekor. Ackbar Abbas'ın Hong Kong için tasvir ettikleri İstanbul için de söylenebilir: "...değişimin belirli bir yönünün bulunmadığı, değişik zamanlar ve hızların koşuştuğu bir mekân...kronoloji kavramının ve birbirini takip eden tarihsel zaman kavramının zayıflaması sonucu eski ve yeninin kolaylıkla birbirinin çağdaşı olduğu, sürekliliklerle süreksizliklerin yan yana varolabildiği ve pre-modern ve postmodern oluşumların birbirlerinin varlığını kabul etmeye zorlanmadan el ele tutuştukları."[11]

Kentsel alanın kullanımı da gelenekle modernlik arasındaki uyumsuzluğun altını çizmektedir. Kıraathane, kahvehane geleneğiyle, global yaşam biçimlerinin nüfuz alanında son on senedir gelişen İstanbul "cafe"leri arasında da benzer bir görmezlikten gelme durumundan, hatta kör-sağır bir ilişkiden söz edebiliriz. Geleneksel kahvehaneler İstanbul'da hâlâ orada burada, modern Türk gözüne gözükmeden, yerel cemaat yaşamının sınırları içinde unutulmuş bir şekilde, geçici modern heveslere dirayet göstererek, kâğıt, okey, tavla oynanan, politika muhabbeti yapılan, futbol seyredilen böylece bir çeşit sosyalizasyonun sağlandığı erkek mekânları olarak varlıklarını sürdürmektedir. Son iki yıldır İstanbul'da mantar gibi türeyen "café"ler ise erkeklerle kadınların sosyalizasyonu için kamusal mekânlar olarak modern yaşam tarzını simgelemektedirler.

İç mekânların kullanımı da benzer bir süreç izlemektedir. Geleneksel alışkanlıklarla modernliğin fetiş nesnelerinin bir aradalığı, domestik iç mekânlarda birbirleriyle neredeyse iletişim kurmadan yan yana kullanılmalarıyla gerçekleşmektedir.[12] En mütevazı sosyal sınıflar arasında bile, örneğin, düğünler için bir zorunluluk olan büfeli bir yemek masası, zorunlu tüketim biçimlerinin bir parçasını teşkil etmektedir. Ancak birçoklarının yaşamında yemek masası hâlâ misafirlere ayrılmakta, aile, yemeklerini yerde oturarak yer masası etrafında yemektedir.

Türkiye'de modernleşme projesi yukarıdan aşağıya doğru inmekte, sırtını geçmişe ve geleneklere çevirse dahi, yaşam pratiklerine nüfuz etmekte, ancak (sivil) toplum düzeyinden yeniden üretilirken bir çeşit kaos yaşanmaktadır. Ya da siyasî açıdan diyebiliriz ki, sivilleşme ve toplumsallaşma arasında bir paradoks yaşanmaktadır. Modern kültür ve siyaset toplumsallaşmakta ancak çok zaman sivil ve kentli kültürel değerlerle birlikte gitmemektedir. Bu açmazı sanat, medya, ve siyaset alanlarında görebiliriz. Arabesk müzik, varoşlardan başlayarak kültürel özgürleşmenin bestesi olmuş, özellikle Doğu tınılarını Batı'ya taşımış ve ilk nesil kentlilere bir çeşit yaşam rehberliği yapmıştır. Üst kent müzik kültürü ise uzun bir zaman Batıcı ve seçkinci zorlamaların etkisinde tutuk kalmıştır. Gazete sektöründeki açmazlar da bu dinamiklerin bir sonucudur denebilir. Aydınların gazetesi *Cumhuriyet* sol resmiyetten seçkin sivilliğe geçememiş, buna karşın örneğin 1980'li yıllarda *Sabah* gazetesi varoşların yükseliş dalgasına oturmuş, "arabeski hor görmeyerek" toplumsallaşmayı temsil etmiştir. Benzer bir biçimde siyasette sosyal demokrat hareketler de yeterince yerlileşememiş ve sivilleşememiş, buna karşın 1980'li yıllarda yenilenme ve temsil dinamikleri sağ partilerin, - özellikle de yükselme, yaşama ve tüketme arzusu dalgasına oturan arabesk ve ANAP'ın kesişme noktasında - eline geçmiştir. Atatürkçülüğün geçirdiği evrim ise modernlik projesinin nasıl yukarıdan aşağıya doğru nüfuz ettiğine en güzel örnektir. Atatürkçülük resmi ideoloji, asker ve sivil seçkinlerin dünya görüşü ya da Kemalist sol yorum aşamalarından geçerek, 1990'lı yıllardan itibaren toplumsallaşmış, hatta popülerleşmiştir. Bu nedenle Kemalist tanımlamasından ziyade (ki sol ve aydın kesimin ideolojik tekelini ifade etmektedir), Atatürkçü tanımlaması yeniden (kadın derneklerinde, gençlik fikir kulüplerinde, kültür piyasasında-fotoğraflar, şiirler, rozetler vb.) yaygınlık kazanmıştır. Ancak laik ve cumhuriyetçi değerlerin toplumsallaşması doğrudan sivilleşmeyi pekiştirmemekte, hatta tersine otoriter müdahaleler için kamuoyu ve zemin teşkil edebilmektedir. Gelecek yıllara da seçkinci, İslâmî ve liberal değerler arasındaki karşıtlığın, melezlenmenin ya da rekabetin damgasını vuracağını söyleyebiliriz. Seçkin ve geleneksel, sivil ve toplumsal değerler arasında yeni eksenlerin yaratılıp yaratılamayacağı siyaseti belirleyecektir.

Batı-dışı toplumlarda gelenek ile modernlik arasındaki ilişkiler bizi şaşırtmaya devam edecektir. Modernist geleneksizleşme projesinin sonuna daha çok yaklaştığını ve globalizmin yerel yaşam tarzlarını yuttuğunu düşündüğümüz anda, geleneğe yönelik yeni bir ilgi, unutulmuş tatlar, geçmiş nostaljisi umulmadık bir anda ve biçimlerde yeniden karşımıza çıkıvermektedir. Hor görülen "alaturkalık" değer kazanmaktadır. Hatta İslâmcılık böyle bir tebdili kıyafetin örneği olarak görülebilir. Bu, geçmişe dönüşten ziyade, bugün içinde geçmişi yeniden kurgulayarak, öznellik ve modernlik arasında, belki hiçbir zaman elde edilemeyecek bir harmoni (ideal) arayışıdır.

DİPNOTLAR

1 "Multiple Modernities in an Era of Globalization", *World Congress of the International Institute of Sociology*, Tel Aviv, Temmuz 11-15, 1999.

2 Talal Asad, *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Londra, s. 11.

3 Immanuel Wallerstein, "The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science", Presidential Address, *14. World Congress of Sociology*, Montreal, 26 Temmuz 1998.

4 Zayıf tarihsellik kavramını, azgelişmişliğin ekonomiyle sınırlı olmayan kültürel ve kollektif muhayyile düzeyinde izdüşümünü anlatabilmek için ilk defa *Mühendisler ve İdeoloji* kitabımda kullanmıştım. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, ilk basım İletişim Yayınları, Metis Yayınları, 1998.

5 Şerif Mardin, "Tanzimat'tan sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

6 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press, 1991.

7 Nilüfer Göle, "Gendered Nature of the Public Sphere", in *Public Culture*,cilt 10, sayı 1, Güz 1997, s. 61-81.

8 Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, der. Du Seuil, 1975.

9 Çin'deki kültürel modernlik üzerine, geçmişten radikal kopuş ve "acımasız unutuş" için bkz. Ching-kiu Stephen Chan, "Beyond the Cultural Dominant: For a Tektual Politics in Modern China" *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series cilt 19 sayı 2, Aralık 1989, s. 125-163.

10 Ayrıca bkz. Mustafa Armağan'ın çalışmaları, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul, 1995. "Hayali Doğu'dan Hayali Batı'ya", *Doğu-Batı* dergisi, yıl 1, sayı 2, Şubat-Nisan 1998.

11 Ackbar Abbas, *Hong Kong, Culture and the Politics of Disappearance*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1977. Ayrıca, "Building on Disappearance: Hong Kong Architecture and the City", *Public Culture*, 1994, sayı 6, s. 448-449.

12 Sencer Ayata, "Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı", *Toplum ve Bilim*, sayı 42, Yaz 1988.

"Türk Batılılaşması"nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı

Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon

AHMET ÇIĞDEM

"Modernite" ve "modernizasyon" arasında Habermas'ın kastettiği anlamda esaslı bir farklılık vardır ve bu farklılık, sadece Batılı toplumların değil, aynı zamanda Batılı olmayan toplumların da tarihsel evrimini belirlemiştir. Kısaca söylemek gerekirse, modernite bir projeye, refleksiyona, modernizasyon ise bu projeyi, refleksiyonu mümkün kılan kurumsal-yapısal evrime işaret eder. Bu çerçevede tekrarlanması gereken bir başka yargı, Batı dışı toplumların, sadece "modernleştikleri", ama "modern" olamadıkları yâni ancak modernitenin kurumsal altyapısıyla ("modernizasyon") eklemlenebildikleridir. Batılılaşma, kolonizasyon ve kapitülasyon ikilisiyle kapitalist pazarın büyümesini de kapsadığından, tarihsel evrimin Batı lehine olmak üzere eşitsiz gelişmesini içerir. Batılı olmayan toplumların, hangi adlarla adlandırılmış olursa olsun, yaşadıkları ya da maruz kaldıkları "modern" pratikler, tarihsel olarak asla "çağdaş" pratikler olmamıştır. Batılılaşma, bu halde zaten, bir "telafi edici" ideoloji ve "tarihsel gecikmişliğin" giderilmesinin bir aracısı olarak kendisini kurmuştur. Siyasal olarak bakıldığında, modernite ve modernizasyon, normatif ve kurumsal olarak ikiye ayrılan bir evrilmeyi gösterirler. Modernite, bireyi ve sınıfları kendi kimliklerinde eğiten bir süreçtir; buna karşılık, modernizasyon bu eğitimin, altyapısını, bir başka deyişle siyasal çerçevesini oluşturur. Batılılaşma ya da sürecin bu açıdan daha anlamlı bir ifadesiyle "Batılılaştırma", modernite olarak karşılaştığı direnmeyi henüz aşmış değildir ama buna karşılık, bütün dünya toplumlarını "modernleştirme" yolunda geri çevrilemez değişimlere yol açmıştır. Nitekim artık "modernizasyon" olarak kavramsallaştırılabilecek Batılılaşmanın, sadece sosyolojik teorinin değil, aynı zamanda modern tarihyazımının önemli bir konusu haline gelmesi de tarihsel gecikmişlik durumunun farklı toplumlarda karşılanma biçimlerini anlama isteğinden kaynaklanmaktadır. "Batılılaşma"dan, "modernleşme"ye dönüşen adlandırmanın, sürecin, ekonomi politiğini gözden uzak tutmamak kaydıyla -çünkü toplumsal eşitsizlik pratiklerini beslemiştir- vazgeçilemezliğine ilişkin kabullenmeyi de imâ ettiği açıktır.

Bu ayrımın, "bugüne" ait bir ayrım olduğu ve geçmişe yönelik olarak işlevselliğini kaybedeceği söylenebilir. Oysa, olgusal olarak bunun tam tersini iddia etmek mümkündür. Batı "ilmi", "teknolojisi" ve "sanayii" ile, "Batı zihniyetini", "Batı-lı-dünya görüşünü" birbirinden ayırma ya da ayırmamaya ilişkin Batılılaşmanın başlangıç bilinci, Osmanlı, Japon, Rus ve

İran toplumlarında çeşitli düzey ve tonlarda hep olagelmiştir. Bu toplumlar taşıdıkları tarihsel birikimlerden ötürü, Batılılaşma (modernizasyon) süreci içerisinde ayrıcalıklı bir yer işgal etmişlerdir. Bu birikimin ne olduğu sorusuna verilecek dolaysız cevap, önce Batılılaşmayı kendi geleceği için zorunlu gören siyasî bir irade ve bu iradeyi mümkün kılan toplumsal bir örgütlenmenin varlığı olacaktır; daha açık bir biçimde söylenirse, merkezî bir devletle, bu devleti çekip çevirecek bir bürokrasiyi ve koruyacak bir askerî tabakayı içeren bir örgütlenmenin. Bu nedenle bu toplumların her zaman Batı'yla rekabet edebileceği varsayılan bir "biz" tahayyülüyle hareket ettikleri, bu tahayyülle kendileri ve başkaları hakkında fikrî arayışları sürdürdükleri, böylece Batılılaşma sürecine ilişkin sadece kendilerine dayatılan isteklerle değil, içsel taleplerle de hareket ettikleri söylenebilir, ancak bu talepler Batılılaşmanın, "tarihsiz" toplumlara kıyasla oldukça sorunlu ve çatışmalı gerçekleşmesine kaynaklık etmiştir. Kapitalizmin, görece daha iptidaî toplumsal formasyonlara nüfuz etmesi, belki daha kanlı ve fakat daha kolay gerçekleşmiştir-kaldı ki, kolonyalizm sonrasında da, "bizlik"e ilişkin başkaca problemler doğacaktır. Burada farklılık, ilk durumda, Batılılaşmaya verilen tepkinin eşzamanlı, ikinci durumda art zamanlı oluşundan kaynaklanır. Türkiye, Rusya, İran ve Japonya başka bir medeniyeti "tercüme edebilecek" bir tarihin sahipleridir ve bu nedenle Batılılaşmayı kendi varoluşlarını takviye edebilecek bir "vasıta" olarak değerlendirmelerini hep meşru saymışlardır. Bu meşruiyetin sağladığı, Batılı, Avrupalı, Fransız ya da İngiliz -gibi- olmayı isterken, kendisini her ne olarak kuruyorsa, o olarak kalmayı vaat eden bir başkalık talebidir. Bu talebin varlığı, Batı medeniyetinin, ilk ânın göz kamaştıran şaşırtıcılığı bir yana bırakılırsa, bütün boyutlarıyla değerlendirilebildiğini kanıtlar. Başka bir ortaklık, geleneğin ve millî kimliklerin üretilmesinde Batılılaşmanın kurucu rolüdür. Türkiye, İran, Rusya ve Japon toplumları, Batılılaştıkça kendilerini ve kendilerini ifade eden geleneklerini üretmişlerdir. Batıcılık, karşıtlık ya da uzlaşma olarak gelenekçiliğin anlaşılmasında bu nedenle vazgeçilmez bir kavram olmak durumundadır.

Türk Batılılaşması, Osmanlı olarak kalmayı, Türk olarak kalmayı, Müslüman olarak kalmayı talep etmiştir. Rus Batılılaşması, Avrupa'ya ihtiyaç duyduğu ruhu iade etmeyi ümit eden büyüklük sanrıları da dahil olmak üzere, Rus ve Hıristiyan kalmayı düşünmüştür. Konfüçyüsçülük, Budizm ve Şintoizm gibi farklı inanç örüntülerine sahip olabilen Japonya'da bile, ahlâk ve teknik için farklı öğretiler kullanılması -"Çin öğretisi ahlâk için, Batı öğretisi teknik için"-(Tözeren, 1984: 31) gerekliliği erken dönem Japon yenileşmesinin yönlendirici ilkelerinden birisi olmuştur. Shayegan, biri ötekine benzemeyi, biri kendisi olarak kalmayı öneren Batıcılık ve İslâmîleşmenin İran örneğinde giderek birbirine benzediğini, bunun da toplumsal hayatın ve bilincin yarılmasına yol açtığını yazar (Shayegan, 1993). Koyre'nin yazdıkları, Rusya'nın da aynı kalıba sokulabileceğini gösterir: "Ülkenin [Rusya], Batı karışısındaki tutumu -eskiden beri- iki türlüydü; "Slavcılar" gibi "Batıcılar" da, hep aynı yolu tuttular. Birincisi, kendini göstermek, Batı'ya karşı çıkmak, ulus yaşantısının iç 'zenginliğini', kendi varlığını, ayırıcı özelliklerini korumak gereğini giderek daha bilinçle duymalarıydı. İkincisi, kendilerini dışlanmış hissettikleri bu parlak uygarlığı, benimsemek, ona öykünmek, onu Rusya'ya taşımak istemeleriydi. Bu iki tutumdan ilki Büyük Petro'nun reformuna karşı olan ihtiyar yobazların maziperestliğinden, düşünceye nefretinden başlayıp Slavcıların –yaşayan geleneğin temelleri üzerinde– gerçekten ulusal bir uygarlık kurmayı dü-

şünmelerine kadar uzanır. lkincisi ise Batı uygarlığının, dış görünüşlerinin, yaşayışını, giyim kuşamını, hatta dilini körü körüne taklitle başlayıp yine aynı ulusal uygarlığın temelini atmaya kadar gider- isteyerek değil çoğu kez farkına bile varmadan. Herzen'in çok sonraki deyimi ile, 'iki düşman kardeşin' çekişme ve zıtlaşmalarında, Rusya'da ulusal bilinci hazırlayan o karmaşık süreci buluruz- hem de iki yanda... Batıcı, Slavcı. biri ne kadar ulusunu, vatanını seviyorsa, öteki de bir o kadar seviyordu aslında. Ülkemiz büyük, halkımız mutlu olsun, dileği hepsinin tutkusuydu, içinde bulundukları zamanı hepsi sert bir dille yeriyor, yine hepsi parlak bir geleceği müjdeliyordu." (Koyre, 1994: 11) Şerif Mardin, "Bihruz Bey alafrangalılığının" Türkiye'yi millî bağımsızlığına götüren yönleri olduğunu belirtirken benzer bir hususu vurgular; Batılılaşma snobizmi bile sonunda pozitif bir işlev görmektedir (Mardin, 1991: 81). Geçerken, Türk Batılılaşma tarihinin "üç tarz-ı siyasetine" Cumhuriyet'le birlikte kötü muamele edildiğine, oysa bu siyasetlerin hemen her birinin kendi zamanlarına karşı eleştirel, geleceğe karşı ümidvâr oluşlarının "modern" Türkiye'nin kurulmasına eşit katkılar yaptığını belirtelim. Üstelik, genel bir eğilimi temsil etmemekle birlikte, günümüz milliyetçiliği/Türkçülüğü, lslâmcılığı ya da Batıcılığının geçmişteki örnekleriyle karşılaştırıldığında daha derin bir entelektüel bir performans sergilediklerini ya da topluma karşı daha hoşgörülü yahut mevcut duruma karşı öncülleri kadar eleştirel olabildiklerini söylemek kolay olmasa gerektir.

"Başkalık" kavramı, bir taraftan bütün gayretiyle "öteki" olmaya ilişkin bir kararlılığı taşımak, diğer taraftan "kendisi" ("olarak") kalmak iddiasına işaret eder ve hem toplumsal yapı analizlerinde hem de düşünce tarihi çalışmalarında benzeri başka kavramlardan, örneğin "özgüllük" kavramından ayırt etmek gerekir. Çünkü herhangi bir topluma ilişkin özgülük talebi, bu talebi haklılaştıracak objektif bir karşılığa sahipse anlamlı olabilir. "Başkalık" talebiyse, nesnel karşılığı olmasa bile, söylemsel olarak ayakta durabilir. Bazen, özgüllük talebi, pozitif olarak değil, negatif olarak kurulabilir. Her iki durumda da tarihsel-mukayeseli bir perspektifin kullanıldığı ve bu perspektifin Batı Avrupa'nın tarihsel gelişim çizgisine nispetle türetildiği açıktır. Modern devletin oluşumu, toplumsal sınıfların ortaya çıkışı, endüstrileşme, kapitalist pazarın birikimsel büyümesi vb. olguların yarattığı gelişmelerin sonuçlarına bakarak ya da bu sonuçları farklı toplumsal formasyonlar için karşılaştırarak, ele alınan süreç (Batılılaşma, kapitalizm, burjuvazi, bürokrasi vb.) hakkında bir fikir sahibi olabiliriz. Tabiatıyla burada sadece bir yorumdan ve onun metodolojik kurallarından söz edilemez, çünkü bu çerçevedeki bütün yorumların politik vargıları olması kaçınılmazdır. "Yerel" bir örnek verelim: Türkiye'deki sosyalist hareketin en kitlesel hareketi Türkiye lşçi Partisi'nin büyümesi ve parçalanması, Türkiye tarihinin ve sınıfsal yapısının yorumlanması tartışmalarını da ihtiva etmektedir. Daha sonra Millî Demokratik Devrim (MDD) tezi adıyla anılacak yorum, Kemalizm-sosyalizm sentezinin ürünü ve Türk başkalığının vurgulanması olarak anlamlıdır. Siyasal tercihleri itibariyle de Türk Batılılaşmasındaki jakoben geleneği sürdürmesi tesadüfi olamaz. Buna karşılık Mehmet Ali Aybar, Batı toplumlarıyla karşılaştırıldığında, Türkiye'de devlet ve sınıfların tarihsel gelişimlerinden kaynaklanan siyasal konumlarının İdris Küçükömer'in vurguladığı biçimde "ters" lokasyonlara yerleştiğini savundu. Bunun sonucunda mesela, "özgürlük" meselesi Türk sosyalizmi için daha hayati bir sorun olarak görülmeliydi (Belge, 1983). Aybar böyle yaptığında bile MDD'ye göre daha "Batılı" kalıyordu. TIP içerisinde her iki kanat,



Japonya, Osmanlı-Türk Batılılaşması için bir alternatif modernleşme yolunun simgesi olmuştur. Derinlemesine incelenmeksizin belli belirsiz bir fantezi oluşturan "Japon modeli", "geleneklerini koruyarak modernleşme" vaadini / imkânını simgeler. Japon toplumunun rasyonalizme ve Taylorizme uyarlanan güçlü cemaat yapısı, itaat ve disiplin kültürü, muhafazakâr bir modernleşme arayışının referansı olarak idealize edilir.

Türkiye'ye ilişkin bir farklılık olduğu kanısında ortaktır: ancak bu farklılığın başkalık/özgüllük olarak yorumlanması birbiriyle uzlaşması mümkün olmayan politik yöntemlerin kullanılmasını ve yine politik ittifakların kurulmasını sağlayabilmiştir. MDD hareketinin öncülü, Kadro ve sağ muhafazakâr muadilleri gibi daha anti-demokratik bir çizgiye oturması, Türk başkalığı tezinin, bir tez olmanın yanında daha politik-bürokratik vesayeti kurumsallaştırdığını da göstermektedir.

TÜRK BATILILAŞMASI

Bir imparatorluğun çöküşü, cumhuriyetin kuruluşu ve nihayet takviyesi olarak gelişen bir sürece eşlik eden Türk Batılılaşma ideolojisinin, Batı'ya ilişkin algısının eksikliğinden söz edilemez. Şerif Mardin'in "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma" (1991: 23-81) başlıklı incelemesi bir çok düzeyde aydınlatıcıdır. Batılılaşmanın davranışsal düzeyde bir snobizm olarak eleştirilmesi durumunda bile, yer yer muhafazakâr ve ahlâkçı olabilen böyle bir eleştirinin bile Batılılaşmaya direnmediği tespit edilebilir. Üst tabakalara, saray efradına ve bürokrasiye, okumuş-yazmışlara da yönelebilen bu eleştiri, Batılılaşmanın rasyonelini kavramasından ötürü değil belki, ama bu rasyonelin başka bir "davaya" aracı kılınmasından rahatsızdır. Yahya Kemal'in hatıralarında zikrettiği bir husus hem Batılılaşmanın ruhuna vasıl olma konusunda hem de bu inhıraf konusunda fevkalade dikkat çekicidir: "Acaba biz Türklerin Avrupa'daki siyasî fikirleri kavramağa istidâmız yok mu? Böyle bir suâl abes olur. Şahsen güzide olanlarımızdan bâzıları daha vakit bile bir Fransız cemiyetinde herhangi bir

Fransız kadar zekâ, anlayış, vukuf meziyetleri ibrâz ediyordu. Fakat kendimize yâni Türkiye'ye nisbetle muayyen bir siyâsî meslekten olarak ayrılamıyordu. Pierre Qillard'ın Ahmet Rızâ Bey'e bir gün: 'Sizin siyâsî fikirlerinizle Abdülhamid'in siyâsî fikirleri arasında zerre kadar fark yoktur!' demesi, Ahmet Rızâ Bey'in o zaman zannettiği gibi, aslaa bir tahkîr değildi. Bir tahkîkdi, bir hakikati ifade ediyordu. Bu hüküm doğru idi. Ahmet Rızâ Bey'in ve hepimizin fikirleri gibi, mevcud Memâlik-i Osmâniyye'de kendi millî tefevvukumuzu têmin etmek hedefine müteveccihdi. Ancak Abdulhamit re'sen pâdişah olduğu için bu tefevvukun ancak kaahir bir istibdâd ile kaaim olduğu neticesine varmıştı. Biz ise muhâlif olduğumuzdann bu tefevvukun bir meşrûtıyyet şekliyle meşrûiyyet kesbedeceğini tevehhüm ediyorduk" (1976: 180). Batılılaşmanın, belirli bir toplumda iktidarla muhalefetin, hâkim sınıflarla toplumun geri kalan kısmının çıkarlarını karşı karşıya getiren ve normatif bir biçimde çözmelerini talep eden bir gelişmeyi içermesi beklenir. Oysa Yahya Kemal'in durumunda ve en azından Osmanlılarda bunun böyle olmayacağı sürecin başında verilidir. Cumhuriyet'in bu tabloyu değiştirdiğine ve değiştirmek istediğine ilişkin bir emare yoktur. Şerif Mardin'in sözünü ettiği toplumsal seferberliğin ancak 1970'lerden sonra işlevsel olduğu söylenebilir ve bu kez de söz konusu seferberliğin dikey, yani devlete yönelik değil, yatay bir hareketlenmeyle kısır bir siyasallaşmaya kurban gittiği görülecekti.

Bir tek medeniyetin -Batı medeniyeti- bulunduğunu ve çözümün bu medeniyeti bütünüyle kabul etmekten geçtiğini belirten Abdullah Cevdet'in düşüncelerinin Türkiye toplumunun bu yeni yüzyılda reel politiğini yansıtacak kadar genelleştiğini görmek şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olan *İctihad*'da Cumhuriyet uygulamalarını önceleyen bir projeyi ortaya koyan Abdullah Cevdet'in değil, Ziya Gökalp'in Cumhuriyet'in ideologu olmasıdır. Türk Batılılaşmasının bütün birikimini paranteze alan "milliyetçi" ve "ulusalcı" bir siyasal söylemin, bugün karşılaştığımız ölçüde yaygınlık kazanması, "katışıksız" Batıcılığın, pratik zemini kalmayan Osmanlıcılığın ya da tarihine dönmeksizin kendisini yenilemeyi hedefleyen İslâmcılığın Cumhuriyet rejimi açısından elverişli ideolojiler olmaktan uzaklaşmasıdır. Osmanlı modernleşmesinin kazanımlarının Cumhuriyet döneminde görmezlikten gelinmesi, Kemalizmin kendisini "sıfır noktası" olarak kurma istemine bağlanabilir belki ama yine de cevaplanması gereken soru, Abdullah Cevdet'in sorunsalı, hâlâ geçerliliğini korur. Bir tek medeniyet varsa, neden o medeniyete eklemlenmekte güçlük çekiyoruz; eğer başka medeniyetler varsa, neden o medeniyetler Batı medeniyetinin düzeyine varmaktan acizler?

Ziya Gökalp ve haleflerinin verdiği cevap bütün anakronizmine rağmen, Durkheimci adlandırmayla Türk kolektif tasarımlarına nüfuz etmiştir. Bunu sadece Gökalp düşüncesinin arkasında duran siyasete bağlamak mümkün değildir. Çünkü Kadro örneğinde olduğu gibi, siyasetin lehteki teveccühünün bile sürükleyemediği daha mufassal düşünce hamleleri de cereyan etmiştir. Gökalp'in cevabı, Batı medeniyeti vardır, ama Türk medeniyeti de vardır; Batı kültürü pratik, kullanımlı ve yararlıdır ama Türk kültürü de tarihseldir ve işlevselleştirilebilir şeklindedir. İslâm, Hıristiyanlık benzeri bir reformasyon süreci geçirirse, Batı toplumlarının dinle birlikte yaşama pratiklerine ulaşılabilir; aslında buna gerek olup olmadığı da tartışılmalıdır. Gerçek İslâm zaten böylesi bir yoruma izin vermektedir. Bu mealdeki yorumları çoğaltabiliriz. Çünkü buradaki baskın düşünce, Türk'e ait ne varsa "başka" saymaktan, gerektiğinde başka kılmaktan dem vuran bir düşüncedir. Türk başkalığının dayanakları dönem dönem

değişse bile bir iddia olarak sürekli kalır. Gerek Osmanlı yenileşmesinin bütün akımları, bütün siyasetler Türk başkalığı tezini desteklemektedir. Cumhuriyet'in Osmanlı düşünce mirasıyla olan ilişkisi bu tezin savunulmasıyla sınırlı denilebilir; çünkü bu tez Türk Batılılaşmasının esas olarak hâkim tabakaların siyasal iktidarda kalmasını sağlayacak bir biçimde sürdürülmesine katkıda bulunmaktadır. "Türk başkalığı" kavramı bu adla çağrılabilecek bir ideolojiye de yol açar ve bu ideoloji, esasta ve uygulamada hegemoniktir. Türk Batılılaşması, Batılılaşma radikalizminden, fundamentalist Batı(cılık) eleştirilerine kadar bir "başkalık iddiası" ihtiva etmiştir. Bu iddia "Batı'ya rağmen Batıcılık" tutumunda bile sergilenir.

Nitekim Batılılaşma konusundaki ikazlarını temelli bir lisanla ifade etme imkânını bulan Sait Halim Paşa, "memleketimizin siyasî ve içtimaî şartlarının farklı olması sebebiyle, aslında ne kadar doğru olursa olsun garp milletlerinin siyasî ve içtimaî tecrübelerinden istifade etmeye kalkmak bizim için tehlikeli olacaktır. Bu arzunun, üzerimize düşen vazifeleri doğru ve akıllıca ele alma işinde bir engel olarak karşımıza çıkacağından korkulur" (tarihsiz: 79) ve "bir milletin örf, âdet ve geleneklerini bir günde değiştirmeye kalkışmak, bu örf ve âdetlerin gelişmesine ve geleneklerin teşekkül edip yerleşmesine hükmeden içtimaî temel kanunları bilmemeye bir delildir" (tarihsiz: 89) diyecektir. Paşa'nın, bunu sadece sık sık vurguladığı "hayatın katı gerçeklerine" yönelik sosyolojik ilgisiyle söylemediği açıktır. Yine bütün Osmanlı yenileşmesinin giderek kötüleşen siyasî ve iktisadî şartların ezici belirleyiciliği altında gerçekleştiği de herkesin malumudur. Ancak Sait Halim Paşa'nın "manevî vatanı" üzerinde yaşanılan toprakların varlığını aşan birimi muhafaza etmek ve ilelebet yaşatmak iddiası daha baskındır.

Ziya Gökalp'in, kültür ve medeniyet arasında yaptığı ayrımın, sadece sosyolojik bir çözüm olmadığını, Türk milleti, İslâm ümmeti ve Garp medeniyetinin birlikte ve uyum içinde varolabilmesini sağlamayı hedeflediğini, "ümmetin" fiilen ortadan kalkması nedeniyle de, milliyetçilikle Batı arasındaki mümkün ilişkiler zeminini araştırmayı üstlendiğini, bunun da doğrudan politik bir yüklenme olduğu açıktır. Bu yüklenmenin esas amacı, Türk başkalığını kurumsallaştırmaya yöneliktir: "Millî kültürü kuvvetli, fakat medeniyeti zayıf bir milletle, millî kültürü bozulmuş, fakat medeniyeti yüksek başka bir millet, siyasî mücadeleye girince, millî kültürü kuvvetli olan millet daima galip gelmiştir" (Gökalp, 1990: 42). Gökalp'in kaygı giderici izahındaki hegemonik vurguyu hissetmemek mümkün değildir. Böylece Gökalp ve sonrası milliyetçilik günümüze kadar, "millî kültürü kuvvetli" kılmak konusunda oldukça büyük mesailer sarf edilmesinin nedenlerini anlayabiliyoruz. 1950'den sonra aradaki kısa ve özsel olarak farklı olmayan periyotlar hariç tutulursa, sağ iktidarların kalkınma, sanayileşme (ağır sanayii) retoriklerinin yedeğinde, "millî kültürün kuvvetlendirilmesi" hususunun bilhassa unutulmaması tesadüf değildir.

Abdullah Cevdet, hem Batılılaşma yolunda alınan mesafeleri hem de İctihad'ın görevini tamamladığını belirten Peyami Safa'ya yazdığı bir mektupta İctihad davasının sürmesi gerektiğini belirtir ve kurtuluş reçetesi olarak sunduğu umdelerin Cumhuriyet Türkiye'sinde yerlerde süründüğünden şikâyet eder; mesela İctihad umdelerinin birincisi, vicdan hürriyetinin sağlanması gerekliliğidir. Şöyle der bu konuda Abdullah Cevdet: "Hürriyetlerin en birincisi ve mukaddesi vicdan hürriyetidir; 'itikadını intihap ve itiraf etmekte serbest olmıyan kimse ruhunun yarısını kaybeder'. İctihad'ın ilk hedefi olan bu noktaya varılmış mıdır? İctihad hürriyeti var mı? Vicdan hürriyetine hürmet var mı?.. Serpuş

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu

AYLİN ÖZMAN

Batılılaşma olgusunun artan bir ivmeyle toplumsal ve siyasal hayatı şekillendirdiği ulus devletleşme sürecine hâkim olan Cumhuriyetçi modernleşme projesine alternatif olabilecek modernleşme kavramsallaştırmalarına ya da söz konusu projenin farklı okumalarına ilişkin olarak verilebilecek referanslar çerçevesinde, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu önde gelen düşünce adamlarından biridir. Pedagoji, sosyoloji, felsefe ve edebiyat alanlarında eserler veren Baltacıoğlu 1908 yılında Darülfünun Tabiiye bölümünden mezun olduktan sonra, değişik okullarda sürdürdüğü öğretmenlik mesleğinin yanı sıra, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Dekanlığı, Maarif Müsteşarlığı ve Darülfünun Eminliği de dahil olmak üzere pek çok idari görevde bulunmuştur. Darülfünun tasfiyesi ile birlikte İstanbul Üniversitesi'ndeki görevine son verilen Baltacıoğlu, 1942 yılında pedagoji profesörü olarak Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ne atanmıştır. Baltacıoğlu, 1942-1950 yılları arasında Cumhuriyet Halk Partisi Milletvekiliği yapmıştır.

Baltacıoğlu'nun çalışmaları incelendiğinde, zamandaşlarının çoğu için geçerli olduğu gibi temel sorunsal, yeni bir rejim inşaası safhasında bulunan toplumun değişim stratejisine ilişkin açılımlar ortaya koymaktır. Bu çerçevede amaç, yeni rejimin modernleşme ekseninin ya da rotasının belirlenmesidir. Baltacıoğlu düşüncesinde, bu rota, uluslar arasındaki kültürel farkların vurgulanmasının belirleyici olduğu ve bu anlamda evrenselci modernlik anlayışının karşısında yer alan ananeci ve kültürcü modernleşme görüşü olarak ortaya çıkmaktadır.

Baltacıoğlu'na göre Tanzimat'tan Cumhuriyet'e süregelen modernleşme çabalarının yol açtığı en temel sorun *ahlâki buhran*dır. Bu buhranın sebebi ise *medeniyet ile kültür, fosil ile anane, irtica ile köke bağlılık ve değişen ile değişmeyen* ikilemlerinde gizlidir.

Modernleşme ya da kendi deyimiyle *Avrupalılaşmak,* temelde medeniyet ve kültür arasındaki farklılaşmanın göz ardı edilmesi sonucu bir çıkmaza girme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Tanık olunan bu toplumsal sarsıntı ilim, fen ve teknik hareketleri olarak tanımlanan medenileşme hareketi ile birlikte aynı zamanda Batılı ulusların kültürlerine aşılanmak tehlikesinin bir sonucudur. Bu noktada, Baltacıoğlu'nun millet kavramsallaştırmasının

değiştirmeği, kadınların yüzü örtülü çıkmağa mecbur tutulmamaları gibi şeyleri asrîlik hatimesi addetmek bizden uzaktır. Biz serpuştan ziyade serlerin değişmesini istedik... Başımızda şapka, heykellerin başına takılan şapkalar gibi kaldıktan sonra ne işe yarar? Biz bununla mı mücahedeye hitam verilmek lâzım geldiğine ve asrîliğin fethedilmiş olduğuna hükmedeceğiz?" (1953: 30).

Abdullah Cevdet'ın feryadı, çok da anlamsız değildir; İctihad "evinde" 1932 yılında yazılan mektup, sadece Batılılaşma konusunda alınan mesafeden şikayet

ana unsurunu oluşturan *anane* ya da uzun yıllar çıkardığı haftalık edebiyat ve kültür dergisi *Yeni Adam*'ın (1934-1978) misyonu olarak tanımladığı *ananecilik*, çözümlemelerinin değerlendirilmesi ve siyasal duruşunun özellikle muhafazakârlık / ilericilik eksenine referansla irdelenmesi açısından anahtar kavramlar olarak ele alınabilir.

Baltacıoğlu çalışmalarında *anane*, dil, ahlâk, hukuk, zevk, muaşeret gibi örflerin milletlerin evrimi boyunca değişmeyen unsurları olarak ele alınmaktadır. Farklı bir deyişle ananeler kolektif vicdanın sabitlenmiş parçalarıdır. *Ananecilik* ise zamanla canlılığını koruyan bu unsurların tanınmasıdır ki bu tanım Baltacıoğlu'nun muhafazakârlık tanımının sınırlarını çizmektedir. Zira, muhafazakârlık zamanla değişmek zorunda kalan ölü örflere bağlılıktır. Ancak bu tanımlamalara farklı bir açıdan yaklaşıldığında *ananecilik* ya da *anane* kavramlarını değişim içerisinde sürekliliği sağlamaya yönelik formülasyonlar ya da muhafazakâr bir değişim anlayışının öğeleri olarak algılamak mümkündür.

Bu çerçevede geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki bağın oluşturulması, millet olma fikri temelinde Baltacıoğlu'nun ana sorunsalı olarak tanımlanabilir. Söz konusu bağ ise *ananecilik* temelinde kurulacak olup, "geçmişten kopmayarak geleceğe sarılmak" düsturu ile sınırları çizilmiş bir konumlanış gerektirmektedir. Baltacıoğlu'nun tarih tezi bu konumlanışın netleştirilmesi açısından belirleyicidir. Çalışmalarında hâkim olan organizmacı toplum görüşüne referansla vurgulanan süreklilik teması çerçevesinde, toplumun geçmişi ile olan ilişkisi yaşayan bir ilişki olarak tanımlanmaktadır. Ancak, Baltacıoğlu'na göre "...halin elinde mazi ne bir model ne de bir parçalar mecbuasıdır. Sadece malzemedir. Hal bu malzemeyi işliyen sanatkardır." Bu açıdan millet olabilmenin önkoşulu olarak ortaya konulan, geçmiş-



"Batıya gitmek, Avrupalılaşmak gerektir ve iyidir. Ancak Batıya gitmeyi istemek başka, bunu doğru olarak yapabilmek başka!"
(İ.H. Baltacıoğlu, Batıya Doğru*)*

eden bir metin olarak yorumlanmamalı, aynı zamanda bir tür Cumhuriyet seçkinleri eleştirisidir de. Türk Batılılaşması yorumu hâlâ özgünlüğünü koruyan İdris Küçükömer, Batılılaşma ilişkisinin, Batılılaşan toplumların yapısal-kurumsal yetersizlikler nedeniyle bir tür "kültür devrimi"ne dönüştüğünü belirtir (Küçükömer, 1989). Batılılaşmanın yaratması umulan toplumsal dönüşüm başarısız kaldıkça, bu dönüşüme ilişkin ideolojik, kültürel ve politik vurgu ağırlık kazanır. Bu çelişki derinleştikçe, Batılılaşma ideolojisi giderek bir hâkim sınıf söylemi olarak somut-

le bugün ve bugünle gelecek arasındaki bağlantının kurulması ya da tarihsel sürekliliğinin sağlanması, geçmişin ananeler vasıtasıyla bugün içerisinde yaşatılarak yaratıcı bir sentezle geleceğe yansıtılması ile mümkün kılınacaktır. Bu durumda geçmişle kurulacak bir ilişki aslında yeni toplumsal kurumlara uyum sağlamaktan başka bir şey değildir. Zira, her yenilik aslında geçmişin yeni şartlar ve ihtiyaçlara göre yeniden şekillendirilmesiden başka bir şey değildir.

Bu anlamda bütünsellik anlayışı içerisinde değerlendirilen toplumsal hayat sürekli bir oluş hali olarak tanımlanmaktadır. Düşünsel altyapısını, Henry Bergson'un zaman ve oluş felsefesinin hazırladığı bu görüşler doğrultusunda, toplumsal değişim mekanik evrimcilik kuramının eleştirisi üzerine kurgulanmış ve yaratıcı evrimcilik görüşü ile açıklanmıştır. Bu çerçevede, Baltacıoğlu toplumsal değişimin itici gücünü yaratıcı atılım kavramı ile ortaya koymaktadır. Kendi deyimiyle *tekâmül, bir tedricin ve birikmenin eseri değil, yaratıcı bir fiilin mahsulüdür.* Söz konusu değişim Baltacıoğlu'na göre her toplumun kendi koşullarına bağlı olarak ortaya çıkacak gerekliliklerin bir sonucu olarak kendi kendine oluşacaktır. Bu görüşten hareketle, Baltacıoğlu Cumhuriyet devrimlerini, Atatürk önderliğinde, topluma kabul ettirilmiş dışsal bir yenilik hareketi olarak değil, ancak, tarihî ve toplumsal koşulların bir sonucu olarak değerlendirmektedir.

Konstrüktivist-akılcı siyaset anlayışının yerini kendiliğindenci bir anlayışa bıraktığı bu yaklaşım çerçevesinde, Baltacıoğlu çalışmalarında siyasal eylemin özü halkçılık teması etrafında şekillendirilmektedir. Bu anlamda toplumsal değişim sürecinde halka dönmek ya da aydın ve halk arasında oluşan kopukluğun aşılması söz konusudur. Bu noktadaki siyasal starteji ise *ananecilik* olarak somutlaşmaktadır. Zira, toplumsal değişimin itici gücü olarak tanımlanan yaratıcılık ancak halk ruhunun keşfedilmesiyle varlık bulacaktır. Kültür hareketleri içerisinde Baltacıoğlu'nun hassasiyetle üzerinde durduğu meselelerden biri olan dil hareketi bu anlamda oldukça çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır. Baltacıoğlu dil hareketi konusundaki görüşlerini şu şekilde ifadelendirmektedir: *Dil ilmin (...) izah edebileceği bir kemiyet aleminden ibaret değildir. (...) Yapılacak şey nedir? (...) dilimizin kalıp gelenekleri gibi ruh ve zevk geleneklerini de aramak. Gelenekler halktadır. Öyle ise bu anlamda 'dilde Türke doğru demek dilde halka doğru' demektir (...) Bütün millî devrimlerde olduğu gibi, dil devriminde de temel, gelenekçiliktir.*

Geleceğin akılla kavranabilir ve "toplum mühendisliği" yoluyla şekillendirilebilir olduğu varsayımına dayanan konstrüktivist siyaset anlayışının

laşmış ve vaat ettiği özgürleştirici misyonunu yitirmiştir. Türkiye ve İran'da popüler olmuş iki eleştiri, Batılılaşmayı, hemen hemen bu çerçevede değerlendirmekte ve bir aydın ihaneti-yabancılaşmasını gündeme getirmektedir (Doğan, 1979: 119 vd; Ahmed, 2000). Küçükömer'in kitabı Türk Batılılaşmasının ekonomi politiğinin Cumhuriyet'in kuruluşu ve sonrasında nasıl etkili olduğunu, Cumhuriyet rejimi ve bürokrasisinin bu ekonomi politiği sürekliliştirmek üzere çeşitli metotlara müracaat ettiğini kanıtlayan benzersiz bir metindir. Batılılaşmanın

eleştirel bir okuması olarak değerlendirilebilecek Baltacıoğlu çalışmalarında, halk ruhunun keşfi "akıl gözünden kalb" *gözüne* geçişle mümkün olacaktır. Bu çerçevede, siyasal alanda rasyonalite, yerini yaratıcılığı yönlendirecek olan sezgiye bırakmaktadır.

Baltacıoğlu'nun felsefe, sosyoloji ve tarih disiplinleri arasında öngördüğü iş bölümü özellikle akıl ve sezgi kavramsallaştırmalarına gerek düşünsel ve gerek pratik olarak yüklediği anlamların irdelenmesi bağlamında oldukça önemlidir. "(...) tasniflerimiz ne kadar ilmî olurlarsa olsunlar bize hayatın sırları, (...) yaratıcı kudreti hakkında hiçbir fikir vermezler. Tarihle müşaade ile vücudu görürüz ama canı sezemeyiz. İçtimaîyatla mazimizi, halimizi anlarız ama yarınımızı sezemeyiz (...) Yarınınızı istikbâlinizi görmek mi istiyorsunuz? Bunun için ilim sahasından fikir arazisinden çıkınız (...) kalb kaşanesine vicdan sarayına giriniz". İşte bu noktada, Baltacıoğlu toplumsal değişimin yönüne ve dinamiklerine ilişkin soruların cevaplandırılması açısından genel olarak felsefenin önemini vurgulamakla beraber, özelde aranan cevapların ancak *ne ilmin aynı ne de gayrı* olarak nitelendirdiği Bergson'un sezgici felsefesi ile bulunacağını savunmaktadır. Zira, Bergson felsefesi akılla kavranamayacak gerçekliği, farklı bir deyişle yaşamı, gerçeğin özünü sezgi ile kavramaktadır ki bu aslında ilmin alanı olan gerçeğin kurumsallaşmış parçalarının kavranmasını da içermektedir.

Baltacıoğlu'nun sosyoloji çalışmalarında önemli ölçüde etkisi hissedilen Durkheimcı görüş, Bergson felsefesine olan inancıyla çelişkili görülmekle beraber aynı zamanda görüşlerinin özgün bir niteliği olarak belirginlik kazanmaktadır. Fransız fikir hayatında Wilbois'nın yapmak istediği şekilde, Durkheim sosyolojisi ve Bergson metafiziği'ni uzlaştırma denemesi olarak değerlendirilebilecek Baltacıoğlu düşüncesinde, bu durum akıl-sezgi ikileminin işbölümü ve sonrakinin öncekini içerir niteliği ile özetlenebilecek kavramsal ve metodolojik bir çaba kapsamında, özellikle cemiyetçi ve ferdiyetçi anlayışın şahsiyetçilik yoluyla uzlaştırılması olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, Baltacıoğlu, toplumsal değişime ilişkin açıklamalarında toplumun iç dinamiklerinden kaynaklanan zorunluluklardan hareket etmekte ve son tahlilde değişimin özünü zorunlulara bağlı olarak şekillenen ferdi irade de bulmaktadır. Baltacıoğlu çalışmaları bu eksende değerlendirildiği zaman, *Kalbin Gözü* eserinde derlenen, *Dergâh* (1921-1924) dergisinde ve *Akşam* gazetesinde yazdığı yazılarında etkin bir şekilde görülen Bergson etkisi, *Tarih ve Terbiye* adlı eserinde yerini söz konusu uzlaştırma girişimine bırakmış ve bu girişim *İçtimaî Mektep* eseriyle oldukça sağlam bir temele oturmuştur.

kapitalizmden bağımsız olarak düşünülmemesi gerektiğini sık sık ve öncelikle vurgulayan da Küçükömer'dir.

"Üç tarz-ı siyaset", Batılılaşmanın ürünü olarak doğdu; Batılılaşmaya karşı geliştiler ve sonuçta Batılılaşmayla uzlaştılar. Bu uzlaşma, bir mağlubiyetin deklare edilmesi değildir, kendi özbilinçlerine ve varlıklarına ilişkin radikal bir şüpheciliği de temsil eder. *Türk Yurdu*, *İctihad* ve *Sebilürreşad* dergilerinde somutlaşan projelerin Osmanlı İmparatorluğu'nun içerisinde bulunduğu durumdan türetilebilecek hazır nedenleri vardı ve İmparatorlu-

ğun Avrupa güçleri karşısında yaşadığı gerileme, bu siyasetlerin ufkunu da belirledi. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Osmanlıcılık ve İslâmcılık "nesnel" zeminlerini kaybettiler. Milliyetçilik ve Batıcılık, daha sonra mesela *Kadro* dergisinde başka bir yoruma tâbi tutulmuş olsalar bile, esas karakterlerini korudular. Üstelik *Kadro*, Türk başkalığı konusunda pek farklı bir tutum izlemedi. *Kadro*'nun 1932 tarihli 12. sayısının editoryal yazısı ilgi çekicidir:

> *İğreti bir espapla dolaşılabilir. Kundurularını hazırcıdan alanlar pek çoktur. İğreti dişler ve iğreti saçlar takanlar da vardır. Fakat iğreti bir ruhla nasıl yaşanır? Bir iğreti beyinle nasıl düşünülür? Türk milletinde, bunun, tamamiyle zıddı görülmüştür. Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk orta devrinde Türkün espabı kendisinindi. Kendi pabuçlarını kendi elile kendi evinde yapardı. İğreti saç ve iğreti diş takmazdı. Lakin, ruhu Acemin, beyni Arabındı. Osmanlı İmparatorluğu'nun son devrinde, artık, dışımız da içimiz gibi iğretileşti. Frenk sınaati, Frenk tekniği, Frenk bilgisi ve Frenk örneği yalnız memleketimizi değil bizi de müstemlekeleştirdi.*

Bununla birlikte, hem siyasî hem de düşünsel olarak Osmanlı modernleşmesinin çelişkileri ve kazanımları daha çok sağ ideolojik ve politik oluşumlarda yaşamaya devam etmiştir. Daha sonra, Batılılaşmanın esas amacı olarak tayin edilen Cumhuriyet rejiminin millî kimlik inşaında, düpedüz ırkçılığa da varan bir başkalık stratejisi takip edildiği gözlemlenmektedir (Bora, 1998: 13-52). Bora'nın kitabı, Türk sağının "üç hali"nin, milliyetçiliğin, muhafazakârlık ve İslâmcılığın Cumhuriyet dönemi boyunca birbirine benzeyerek evrildiğini, bunun da özellikle politik konularda benzer tutumların üretilmesine katkıda bulunduğunu göstermektedir.

Türk muhafazakârlığı ve sağının "sentezci" ufkunu hâlâ belirleyen Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da, Türkçüler, Garpçılar ve İslâmcıların, "derecesi" farklı olmak üzere, Batılılaşma esasında müşterek olduklarını belirtir (Safa, 1988: 41). Ancak bu ideali paylaşmakta daha az gönüllü davranan Safa, aslında 1960'lardan başlayarak oldukça yaygın hale gelecek bir bilim/teknoloji eleştirisi ve yarı mistik bir spiritüalizmle yoluna devam etmeyi düşünecektir. Necip Fazıl'ın Büyük Doğu'su, Batılılaşmanın hakikisiyle sahtesi arasındaki ayrımı dinsel kitlelere hatırlatma görevini üstlenmiştir. Remzi Oğuz Arık, Mümtaz Turhan ve Ali Fuat Başgil gibi sağ entelijansiyanın önde gelen kalemleri, farklı tonlarda, gerçek Batı sorunsalına eğilecekler, gerçek Batı'yla milliyetçiliğin telif edilebilirliği hususunda olumlu fikirler serdedeceklerdir. Bu çizgide, gerçek Batılılaşmanın sonuçlanacağı alanlar olarak kültür ve milliyetçiliğin nasıl şekilleneceği konusunda Erol Güngör'e (1980) gelinceye kadar anlamlı bir değişim olmamıştır. *Hareket* dergisi etrafında toplumsal mistik Nurettin Topçu'nun geliştirdiği düşünme biçimi, toplumsal konularda daha duyarlı ve örtük Cumhuriyet eleştirisiyle siyasal olarak daha keskindir. Tıpkı Topçu, milliyetçi ve muhafazakâr düşünce biçimlerine karşı bir tür mesafeyi korumayı başaran Cemil Meriç, "Batılılaşmaya" karşı, ama "Batılı" kişisel bir üslûp geliştirir. Bu üslûp, Batı'nın hakkını teslim eden eleştirel bir üslûptur; yine de İslâm, Doğu, Osmanlı vb. konularda Meriç'in daha "içerden" konuşmayı sürdürdüğü görülecektir. İslâmcılık 1980'lerde kazandığı ivmeyle Batı sorununu yeniden ele alacak, Batılılaşmayı eleştirisinde geleneksel radikalizmini sürdürecek ancak tarihinde hiç olmadığı kadar da Batılı ögelere yakın duracaktır. İsmet Özel, İslâmcılığın birçok önkabulünü yıktığı *Üç Mesele* başlıklı kitabıyla, "Batılı bilim ve tekniğin" sanıldığı kadar masum sayılamayacağını, Batı medeniyeti karşısındaki sahihlik iddialarının temellendirilmesinin de artık mümkün olamayacağını savunur (Özel, 1988).

TÜRK BAŞKALIĞININ HAKLILAŞTIRILMASI OLARAK JAPONYA

Türk Batılılaşmasındaki başkalık vurgusunun meşrulaştırılabileceği geleneksel dayanaklardan birisi Japonya olagelmiştir ve özellikle muhafazakâr sağ siyasal ideolojilerin uzun bir müddet kalkınma ve gelişme retoriklerinde Japon usulü "Batılılaşma" önemli bir yer tutacak, ancak bu yer daha sonra, özellikle 1950'den başlayarak Amerika'ya terk edilecektir. Bu noktada "gelenek" vurgusu, toplumsal olarak baskın ve fakat gevşek bir dinsellik vurgusuyla yer değiştirir. Bu çerçevede anlamlı bir örnek, Türk siyasal hayatının en popülist ve kalkınmacı liderine "Morrison" sıfatı yakıştırılmasıdır. Millî Nizam Partisi'yle başlayan Anadolu İslâmcılığı kendisine öncelikle Almanya'yı rehber edinmiştir. "Japonya" kültünün varlığı, bir bakıma Batılılaşma çabasının istikametini ve niyetini gösterme açısından daha iddialıdır. "Eleştirilesi" bir "biz" kaygısı vardır, kurulmak istenen bir "biz" vardır. Sonuçlarına bakarak bu kaygının çok verimli olmadığını söylemek mümkündür. Ancak söz konusu Amerika'ysa artık bu tür endişelerin ortadan kalktığına tanık oluruz; orada bir "düzey" vardır, amaç ne olursa olsun o düzeye, o düzeyin vaat ettiklerine ulaşmaktır. Japonya örneği, Türk Batılılaşmasının "meydan okuma" ruhunu kaybetmediği bir döneme aittir. Bu meydan okumanın sahiciliği, tıpkı örneğin kendisinin sahih bir yenilik için kullanılabilirliği gibi, tartışmalıdır.

Japon mucizesinin erken Türk Batılılaşması tarihindeki imgesel belirleyiciliği konusunda çok az şüphe söz konusudur ve bu şüpheler çok sonraları dile getirilecektir. *Kadro*'da Burhan Asaf, Asya'nın Batı'ya karşı uyanışına ilişkin ümitlerini sergilerken, "tabiat, istihsal vasıtası makine ve insan arasındaki karşılıklı münasebetleri ve bu münasebetlerin putperest ellerde doğurduğu tezatları görmeden ve ihata etmeden, 'elişi' inanış ve tasavvufunun afyonunu reddetmek istemedi. Yoksa, *kötü* (vurgu bana ait- A.Ç.) Japonyalının yapmak istemediğini yapmak, Asyanın bir çok milletleri için mümkündü" (1932: 12-3). *Kadro*'nun "Batılılaşma ve uluslaşma" konusundaki tutum ve görüşlerini paylaşacak olan Berkes, Japonya örneğinin "İslâmcı ve gelenekçi tezi ispatlamadığı" kanaatindedir (1975: 221). Japonya bütün ideolojilerin numunesi olmuş, Batıcılar bile, "güçlü" bir toplum istemlerini karşılayacak iradeyi Japonya'da keşfetmişlerdir. Japonya özellikle 1905 Rusya Savaşı'ndan sonra Türk entelijansiyası tarafından dikkatle izlenmiş, Batı ve Batılı güçlere karşı vermiş olduğu mücadele dikkatle takip edilmiştir. Ancak vurgu her zaman sonraları Ziya Gökalp'in meşrulaştıracağı ayrımı da doğrulayacak ölçüde Japonya'nın "seçici Batılılaşma" için bir örnek teşkil etmesi tek başına doğru sayılmaz, bazen Batı'nın kendisi bile böylesi bir yakınlaşma için veri olarak kullanılabilir. Aşağıdaki satırlarda aslında daha sonra muhafazakâr cumhuriyetçiliğin de dünya görüşü haline gelecek satırlarda İskilipli Mehmet Âtıf Efendi şöyle yazmaktadır: "Şu halde Avrupa'nın sefahet şaibesinden ve milliyet renginden arınmış ve bütün insanlığın maddî tekâmülerine hizmetkâr olan ilimlerin, fenlerin, sanatların ve sanayiin, araç gereçlerin hepsini almak, kabul etmek ve bu hususlarda onları taklit etmek meşrudur ve rağbet edilen bir şeydir. Fakat meyhane, kerhane, dans, bar, tiyatro ve diğer süfli müesseseler ve sefîhane telakkiler gibi dinî hüviyetin ve İslâmın faziletli ahlâkının mahv ve izalesine sebep olan bâtıl olan inançlar, kötü huylar, rezil alışkanlıklar, kötülenmiş fiil ve amellerini almak, kabul etmek ve bu hususlarda onları taklit etmek gayrimeşrudur ve bu nefret edilen bir şeydir" (Kara, 1986: 252-3). Bu gayrimeşru davranışın izale edilmesinde Âtıf Efendi Batı toplumlarında da girişimlerin

bulunduğunu belirtir. Ancak şu vurgu ilginçtir: "Tokyo'da mahalli memurlar tarafından umumî ahlâkı ifsad ettiği sebep gösterilerek bütün çağdaş danslar yasaklanmıştır." Mehmet Akif, Japonların daha fazlasını başardığı görüşündedir. 1980'ler Türkiye'sinde somutlaşacak bir İslâm protestanlığı anlayışının öncülü olarak değerlendirilebilecek şu sözleri etmekten geri durmaz: "Sorunuz, şimdi, Japonlar da nasıl millettir?/ Onu tasvire zafer-yâb olamam, hayrettir!/ Şu kadar söyliyeyim: Din-i mübin orada,/ Ruh-ı feyyâzı yayılmış, yalınız şekli: Buda./ Siz gidin, safvet-i İslâmı Japonlarda görün!/ O küçük boylu, büyük milletin efrâdı bugün,/ Müslümanlıktaki erkânı siyanette ferîd;/ Müslüman denmek için eksiği ancak tevhid." (Safahat) Ziya Gökalp, "koruyarak değişmenin" cumhuriyetle yaşıt düşünürü, "Japonlar, dinlerini ve milliyetlerini muhafaza etmek şartıyla, Batı Medeniyeti'ne girdiler. Bu sayede her hususta Avrupalılara yetiştiler. Japonlar böyle yapmakla, dinlerinden milî kültürlerinden hiçbir şey kaybettiler m? Asla. O halde biz niçin tereddüt ediyoruz? Biz de türklüğümüzü ve Müslümanlığımızı muhafaza etmek şartıyla, Batı Medeniyeti'ne kesin olarak giremez miyiz?" sorusunu sorar. Peyami Safa, Türk Batılılaşmasının, Japonya'dan gerekli dersleri çıkarması konusundaki geleneğin sürdürücülerinden birisidir: "Osmanlı Meşrutiyetinin mütefekkirleri ve onlardan ilham alan inkılâpçılarımız, Japonya'ya ait herşeyi bilselerdi, millî benliğini ve manevi hüviyetini kaybetmeden Avrupalılaşmanın daha kısa bir zamanda dünyanın en ileri milletleri hizasına yükselmenin sırrına ereceklerdi... Japon inkilâbı, Avrupa metod ve sistemlerini kabul etmeğe, kendi sosyal bünyesini değiştirmekle, derebeyliği tasfiye etmekle başlamıştır... Böylece satıhta kalmaktan kurtula ve sağlam temellere dayanan Japon inkilâbı, millî geleneklerinden ve dinî itikadlarından hiçbirini feda etmek zorunda kalmamıştır. Hata Japon alfabesi denilen ve harfleri yukarıdan aşağı ve sağdan sola yazılan o acayip ve zengin böcek kolleksiyonunu aynen muhafaza etmiştir. Çünkü millî kültürünün ve millî benliğinin yıkılmasına râzı olmamıştır." (Safa, 1978: 203-5). Batı medeniyeti'nin algılanması konusunda, "medeniyetin bölünemezliği" mefhumuna az çok riayet eden insanlardan birisi olmasına rağmen, Ahmet Ağaoğlu da Japonların bu konuda vermiş olduğu mücadeleyi takdirle zikreder: "Japonya Avrupa medeniyeti yolunu tutmak için içinde ne kadar sarsıntılar geçirdi... Avrupa medeniyetinden sakınmak isteyen bütün cemiyetlerin ve özellikle İslâm medeniyetine mensup olanların her gün tükenip gitmekte olduklarını görüyoruz. Aksine olarak, Japonya gibi, o medeniyetlere vaktinde ve tam olarak yaklaşmış olanları hayatlarını korumuş, kuvvet ve kudretlerini artırmış buluyoruz." (Ağaoğlu, 1972: 10-1) Gökalp-Safa çizgisini birleştirmeye yönelik eklektizmin daha yakın tarihli bir bir savunucusu olarak Orhan Türkdoğan, bu çizginin belirleyici özelliklerinden birisi elitizmi bu kez Japonya örneğinden kalkarak tartışır: "Batılılaşma, özellikle kendine yönelik millî değerlerini ve kültürel potansiyelini gündeme çıkaracak elitist kadrolar yoluyla gerçekleştirileceği yerde, dış kaynaklı önerme, inanç sistemi ve normlar düzenini ithâl yoluna gitmiştir. Böylece, -aydın Batı ve doğu sentezinin kilit adamı- yaratıcılığını büyük ölçüde yitirmiş, taklite dönüşmüş ve adeta bir taşıyıcı durumuna düşmüştür. Japonya'nın Tokukawa ve Meiji dönemlerine benzer hazırlıkların ülkemizde yapılmamış olmaması nedeniyle, herşey boşlukta kalmıştır." (1999: 332). Japon mucizesi konusunda "büyülenmiş" Türk sağının temsilcilerinden Mehmet Turgut, aynı düşünceyi paylaşır ve Osmanlıların, Batılılaşma konusunda Japonlardan yapısal olarak daha avantajlı konumda olmakla birlikte, Japonların

Meiji dönemindeki devlet adamları ayarında bir yönetici sınıfın bulunmaması nedeniyle bu avantajı kullanamadıklarını belirtir (Turgut, 1985: 508).

Aslında, eğitim ve eğitim yoluyla oluşturulacak "sınıf"la Batılılaşma konusundaki sorunları halletme girişimi, sadece milliyetçi-muhafazakâr siyasete indirgenemeyecek kadar genel bir temayülü yansıtmaktadır. Bu konuda da örnek yine elbette Japonya olmaktadır. Mümtaz Turhan, "Garplılaşmanın neresindeyiz?" sorusunu cevaplandırırken, "bilgili insan"ın önemine değinir ve eğitimin bu amaçla işlevselleştirilmesini vurgular (Turhan, 1974: 82-3). Turhan'ın eğitim üzerindeki vurgusu, muhafazakâr sağ kanattaki hamasi kültür kavramının dönüşmesini sağlayan birkaç metinden birisi olan *Kültür Değişmeleri* (1969) başlıklı kitabında da devam eder, çünkü, kültürün "denetim altında" değişebileceğine ve zaten kültürel değişmenin de böyle olması gerektiğine ilişkin reformist tutumu temsil eder. Yine de eğitim konusundaki vurgunun başka bir amacı olduğunu düşünmek durumundayız. Zira eğitim, Türkiye'de Türk başkalığı tezinin doktrinasyonu için her zaman en uygun örgütlü vasatı oluşturmuştur. Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi Kemalizmin, eğitimden beklediği misyon, sadece doktrinasyon olamaz, aynı zamanda Cumhuriyet'e bağlı bir seçkinler ordusunun yaratılması da düşünülmelidir.

Kemalizmin, üç tarz-ı siyaseti reel olarak bitirdiği doğrudur ama birbiriyle telifi mümkün milliyetçilik ve Batıcılık ekseninde yürüttüğü modernleşme çabalarının hemen hepsinde aslında Türk başkalığı tezinin etkili olduğu açıktır. Aslına bakılırsa Kemalist modernleşme projesi, türkifikasyonu amaçlayan bir projedir; etnik olarak, kültürel olarak ve siyasal olarak. Etnik olarak, Osmanlı'dan devralınan ekaliyetin önce sınıfsal, sonra kültürel, daha sonra da biyolojik varlığı ortadan kaldırılacaktır. Kültürel olarak, bütün kültürel pratiklere, dile, musikiye ve diğer sanatlara uzanan bir tavrın yapay (ersatz) bir "Türklük" ürettiğini görülür. Siyasal olarak, Türklük, sadece kendisinin olabileceği bir tarihe götürülür ve o tarih bugüne taşınmak istenir. Bugün anakronik gibi duran bu formülasyonun günümüzdeki izlerini sürmek bir hayli güçtür. Ancak son yıllardaki gelişmeler, Kemalizmle milliyetçilik arasındaki bağın sanıldığından daha güçlü olduğunu göstermektedir. Üstelik Kemalizm, artık Batıcılığın/Batılılaşmanın safkan ideolojisi olamayacağı bir düzeye taşınmıştır. Avrupa Topluluğu'yla entegrasyon projelerine en büyük direniş, Kemalist ve MHP milliyetçiliğinden gelmektedir.

Halihazırda Batılılaşma Türk toplumu için geçmişte taşıdığı gerilimlerden daha fazla ve daha önemli bir eşiği temsil etmektedir. Bu eşikte Türkiye'nin daha fazla Batılılaşması, Batılı bir toplum olması, Batı medeniyetinin verimlerinden yararlanması artık asla münhasıran maddî endişelerle açıklanamaz. Türkiye'nin Batılılaşması, behemehal Batılılaşması, bu topraklarda bundan sonra daha insanî ve özgür bir toplum varkalacaksa, onun vazgeçilmez şartı olmak üzredir. Tarihsel Türk Batılılaşması, Batılılaştıkça Türk başkalığını doğrulamayı ummuştu; bugün Batılılaşma, bu topraklarda yerleşip kalan obskürantizmin yanlışlanmasından başka bir anlama gelmemelidir. ❐

Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: *'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye*

NİLGÜN TOKER SERDAR TEKİN

BATICI SİYASÎ DÜŞÜNCENİN GENEL BELİRLENİMLERİ

Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyılın ilk yarısında başlayan, ama asıl olarak 19. yüzyılda gelişen Batılılaşma hareketlerinin, Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar uzanan yaklaşık 150 yıllık süre içinde belirginleşen iki genel özelliği olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, 'devletin korunup kollanması ve ihya edilmesi' türünden pratik bir amacın, başlangıcından itibaren Batılılaşma hareketlerine yön veren temel saik olmasıdır. Bu durum, Batıcı siyasî düşüncenin 'uygulamaya dönük' veya 'aplikatif'[1] bir zihniyet yapısı içinde gelişmesine yol açmıştır. İkinci olarak, başlangıçta kısmî amaçlarla ortaya çıkan Batılılaşma hareketlerinin, giderek bir 'topyekûn Batılılaşma' hamlesine dönüşmesi söz konusudur. Bu süreç 'Batılılaşma'dan 'Batıcılık'a, 'bir yöntem olarak Batılılaşma'dan, 'bir program olarak Batıcılık'a geçiş olarak adlandırılabilir.

Batıcı Düşüncenin Aplikatif Karakteri

Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma gereğinin hissedildiği, yani belli bir sorunun teşhis edildiği alan öncelikle askerîye olmuş (III. Selim, II. Mahmut); ardından buna bağlı olarak siyasî/idarî merkezîleşme ve eğitim reformları gündeme gelmişti (II. Mahmut, Tanzimat, II. Abdülhamit). Dolayısıyla Batılılaşma çabalarının Cumhuriyet dönemine kadar aslen siyasî/idarî/askerî planda gerçekleştiğini gözlemlemek mümkündür.

Osmanlı'da Batılılaşma hareketlerinin devlet gücünün yeniden tesisi veya devletin kurtarılması gibi amaçlara odaklanmış olması, bu hat üzerinde gelişen siyasî düşüncenin de genel olarak uygulamaya dönük bir karakter taşımasına ve sonuç olarak, 20. yüzyılın başından itibaren kendisini bir program olarak takdim eden siyasî Batıcılık'ın teknik ve aplikatif bir zihniyet yapısı içinde gelişmesine yol açmıştır.

Batılılaşma hareketlerinin uygulamaya dönük bir zihniyet üretmiş olmasının kayda değer bir sonucu, devletle ilgili sorunların 'kısmî' reformlarla çözülebileceği görüşünün uzunca bir süre benimsenmesi olmuştur. Kısmî reform anlayışı ise, 'Batı' denen şeyin aslında bir bütün olduğunun teşhis edilememesine; yani askerî, idarî ve siyasî konularla ilgili olarak Batı'dan ithal edilen teknik ve modellerin arkasında bütünlüklü bir değer ve düşünce sisteminin bulunduğunun nispeten geç anlaşılmasına yol açmıştır.

Bu durum, 19. yüzyıl boyunca, Batılılaşma yanlılarını, genel olarak yeni kurumlarla eski değerler arasında ortaya

çıktığını gözlemleyebileceğimiz bir çatışmayla ve bu çatışmanın yol açtığı sorunlarla uğraşmak zorunda bırakmıştır. Yeni kurumlarla eski değerleri tatmin edici bir tarzda telif etme çabasının 19. yüzyılın son çeyreğine kadar Batılılaşma hareketlerini belirleyen önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Bir Program Olarak Batıcılık: Akıl versus Gelenek

Tanzimat'ın devletle, orduyla, idarî sistemle ilgili belli sorunların çözümünde Batılılaşma'yı bir yöntem olarak öneren 'ılımlı' yaklaşımının yerine, 19.yüzyılın sonundan itibaren, 'topyekûn Batılılaşma' yanlısı olan bir çizginin etkinlik kazandığı görülmektedir. Bu 'radikalleşme', aslında, Batı'nın bir bütün olduğu fikrinin zorunlu sonucudur. Eğer Batı model olarak alınacaksa ve eğer model olarak alınacak olan bu Batı bir bütünse, bu durumda, değişimin de topyekûn bir program olarak tasarlanması gerekmektedir. Bu yaklaşımın nüveleri Tanzimat'ta bulunmakla beraber, hayata geçirilmesini mümkün kılan ideolojik donanım II. Abdülhamit döneminde Jöntürk hareketi içinde mayalanmış ve söz konusu yaklaşım 'meyveleri'ni, nihayet, Cumhuriyet'in kurulmasını takip eden yıllarda vermiştir.

Bir program olarak Batıcılık'ın temel öncülü olan, Batı'nın bütünüyle bir model olarak benimsenebileceği ve dolayısıyla Batılılaşma'nın topyekûn bir biçimde gerçekleştirilebileceği fikri, Batı denen bütünün kültüralist olmayan bir temelde düşünülmesini gerektirir. Bunun anlamı, Batı'nın, Hıristiyanlık'ın ve onun kültürel geleneklerinin dünyası olarak değil, prensip olarak evrenselleştirilebilir bir ilkeden, yani akıldan hareketle kavranmasıdır. Böylelikle Batı ile aynı geçmişi paylaşmayan, aynı kültürel geleneklerden gelmeyen, aynı *ethos*'a sahip olmayan toplumların da Batı toplumlarınınkine benzer bir siyasal ve sosyal düzeni tesis edebileceğini ileri sürmek mümkün hale gelmektedir. Çünkü bizzat Batı'da modernliğin tesis edilme süreci, doğanın ve toplumun akıldan hareketle kavranmasının bir sonucu olarak görülmekte ve dolayısıyla modernlik, bir 'gelenekten kopuş' hamlesi olarak anlaşılmaktadır.

O halde Batı'nın topyekûn model alınmasını öngören Batıcılık'ın temelinde Batı'nın üstünlüğünün evrensel bir ilke olarak akıldan kaynaklandığı görüşü yer almaktadır. Bu görüş, akıl ve geleneğin, bizzat ve ilk önce Batı'da karşı karşıya geldiği, Batı'nın bunlardan ilkini tercih ettiği ve ancak böyle yapmakla üstün bir güç olabildiği anlayışına dayanır. Aydınlanma düşüncesi -özellikle de Fransız Aydınlanması -ve Fransız Devrimi bunun teyidi olarak görülmektedir.

Bu noktada, Batıcılık'ın, 19. yüzyıl sonunda gelişen Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülükten temel bir farklılığı dikkat çekicidir. Devletin korunup kollanması ve kurtarılması amacına tahsis edilen ideolojiler olarak Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük, bünyelerinde Osmanlı *ethos*'u ile süreklilik oluşturan temalar içermektedirler (Kadıoğlu, 1999: 26). Buna karşılık, devletle ilgili pratik amaçlara odaklanmış olmak bakımından onlarla 'ruh birliği' içinde olduğu söylenebilecek Batıcılık'ın bu ideolojilerden temel farkı, siyasal ve sosyal değişimi süreklilik esasından değil, kopuş esasından hareketle düşünmesidir. Cumhuriyet sonrasında Kemalist tarih yazımının bol bol işleyeceği 'kopuş tezi' Batıcı düşüncenin akıl ve gelenek arasında tesis ettiği bu uzlaşmaz karşıtlığın bir ürünü olarak anlaşılabilir.

CUMHURİYET VE TOPYEKÛN BATILILAŞMA

Batıcılık'ın akla yaptığı vurguya ve aklı Batı medeniyetinin merkez kavramı olarak teşhis etmesine rağmen, Cumhuriyet dö-

neminde uygulamaya konan topyekün Batılılaşma programının belli bir felsefî temelinin olmaması dikkat çekicidir (Mardin, 1998: 55-56; Mardin, 1989: 10-17). Bu durum, akıl kavramının Türkiye'de sahip olduğu yegâne anlam ufkunun pozitivizm ile sınırlı kalmasına neden olmuştur. Akılsallık kategorisinin, bir yandan geleneğe karşıtlık içerisinde, diğer yandan da pozitivist bir zeminde benimsenmesinin, siyasî düşünce düzeyinde yol açtığı üç kalıcı sonuçtan söz edilebilir.

Bunlardan ilki, akılcılığın, yukarıda işaret ettiğimiz aplikatif zihniyet tarafından biçimlendirilen pozitivist-otoriter bir yönetim ideolojisinin payandası haline gelmesidir. Siyaseti, toplum üzerinde uygulanan ve belli bir sosyal düzeni 'imal etme'ye ve 'denetleme'ye yarayan bir 'sosyal teknik' olarak kavrayan bu ideoloji, Cumhuriyet'in Tek Parti dönemine damgasını vurmuş ve etkisini, daha sonra da, farklı biçimler altında, bugüne dek sürdürmüştür.

İkinci olarak, modern Türkiye'de siyasî düşüncenin, 'modernliğin özgürleştirici boyutları' denen şeye yabancı kalmış olması söz konusudur. Batı'da felsefe geleneği ile düşüncenin 'kendisi için' olması, düşüncenin kendisi için olması ile aklın kendi üzerine düşünme yeteneği, aklın kendi üzerine düşünme yeteneği ile Aydınlanma, Aydınlanma ile eleştiri ve yargı gücü ve nihayet eleştiri ve yargı gücü ile yurttaş olma kapasitesi arasında kopmaz bağlar vardır. Bu bağlar, 'kamusallık' denen şeyi temellendirmekte ve canlı tutmaktadır. Türkiye'de bu anlamda bir 'kamu'nun hiç oluşmadığı ve yurttaşlığın özgürleştirici bir kategori olmadığı, hatta artık herhangi bir değer bile taşımadığı göz önüne alındığında, modern Türk düşüncesinin otoriter karakteri daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü olarak, yine modern Türkiye'de, normatif bir siyasî düşüncenin gelişememiş veya -en iyi ihtimalle- son derece güdük kalmış olması söz konusudur. Bir yandan, siyasete otantik bir meşruiyet temeli sunabilecek olan 'gelenek'in akılsallık kategorisinden hareketle bertaraf edilmek istenmesi; diğer yandan ise, Batı'da siyasetin akılsal meşruiyet zeminini tesis etmiş olan 'felsefî temellendirme' etkinliğinin Türkiye'de pozitivist akılcılık tarafından dışlanmış olması, bu sonucu kaçınılmaz kılmıştır. Dolayısıyla, Cumhuriyet'le birlikte uygulamaya konan topyekûn Batılılaşma programı ikili bir meşruiyet krizi ile malûldür. Bir yandan 'eski' meşruiyet kaynağı olan geleneği saf dışı bırakmak istemekte, geleneğe karşı aklı, sürekliliğe karşı kopuşu tercih etmekte; diğer yandan ise, söz konusu 'akıl' kavramını pozitivist bir temelde yorumladığından, modern Batı felsefî-siyasî düşüncesi içinde ortaya konan 'doğal hukuk' veya 'halk egemenliği' gibi 'yeni' bir meşruiyet temeline dayanamamaktadır. Bu durum, Cumhuriyet'in meşruiyet temellerinin 'iktisadî kalkınma' ve 'laik-millî kimlik' gibi siyaset dışı zeminlerde aranması türünden, cumhuriyetçiliğin siyasal idealleriyle telifi kabil olmayan bir sonuca yol açmıştır.

Şimdi bu üç noktayı daha yakından görelim.

Bir Yönetim İdeolojisi Olarak Pozitivist-Otoriteryanizm

Cumhuriyet'le birlikte yürürlüğe konulan topyekûn Batılılaşma programı, 'pozitivist-otoriteryanizm' olarak adlandırılabilecek bir 'yönetim ideolojisi' ile birlikte hayat bulmuştur. Bu ideoloji, epistemolojik bakımdan, 'toplum' ve 'doğa' hakkındaki bilgilerimizin aynı türden bilgiler olduğu; siyasal bakımdan ise, söz konusu bilginin toplumu 'biçimlendirme' ve 'denetleme' işlevine sahip olduğu anlayışına dayanır.

Toplum ve doğa hakkındaki bilgilerimizin aynı türden bilgiler olduğu düşüncesi; insansal dünyanın da, doğal dünya



Bir ulusal bayram kutlamasında geçit resmi... Cumhuriyet söyleminde "ulusal egemenlik" ve "halk egemenliği" kavramları birbirinin yerine kullanılagelmiştir. Oysa bunlar arasında bir açı vardır. Halk egemenliği kavramında meşruiyet ölçütü, demokratik bir siyasal irade oluşumu sürecidir. Ulusal egemenlik kavramında ise meşruiyet, millî kimliğe ve milliyetçiliğe tabi kılınarak siyaset-dışına taşınır.

gibi 'olgu'lardan meydana geldiği, dolayısıyla olguların akılsal olarak çözümlenmesi ile aralarındaki bağıntıların ortaya çıkarılabileceği ve böylelikle, doğada hüküm süren yasalar nasıl keşfedildiyse, toplumda hüküm süren yasaların da aynı biçimde keşfedilebileceği anlamına gelir.

Bu bakış açısı, modern bilimin doğa üzerinde tesis etmiş olduğu epistemolojik hakimiyeti insansal dünyaya tahvil etme arayışını ifade etmektedir. Burada dikkat çekici olan nokta, modern bilimin, doğal olgu ve süreçleri 'parçalarına ayrılıp tekrar birleştirilebilme', dolayısıyla yeniden üretime elverişli olma esasından hareketle kavraması ve doğa üzerindeki epistemolojik hakimiyetini bu kavrayışa borçlu olmasıdır. Bu parçalama ve birleştirme (yani *analiz* ve *sentez*) işlemi, 'olgu'nun yeniden üretilebilme koşullarını açığa çıkartmakta; böylece, doğal olgu ve süreçleri yapay koşullarda yeniden üretmek, yani teknik, mümkün hale gelmektedir. 'Olgu'nun teknik vasıtasıyla yeniden üretilebilir olmasının en cazip tarafı, 'olgu'yla ilgili süreçlerin öngörülebilir, dolayısıyla denetlenebilir olmasını garanti etmesidir.

Şimdi, eğer doğa ve toplum hakkındaki bilgilerimiz aynı türdense ve eğer modern bilimin doğa üzerinde tesis ettiği epistemolojik hakimiyeti, insansal dünyaya taşımak mümkünse; o zaman, modern bilimin ürünü olan tekniği de topluma uygulamak mümkün olmalıdır. Bu sonuç, bizi, sosyal olguların da yapay koşullar altında -yani geleneğin belirlenimlerinden arındırılmış koşullar altında- yeniden üretilebileceği; ve bu yeniden üretimi sağlayacak bir 'sosyal teknik'in mümkün olduğu anlayışına gönderir. Bir yönetim ideolojisi olarak pozitivist-otoriteryanizmin siyaseti düşünme tarzını karakterize eden şey, si-

yasetin bir 'sosyal teknik' olarak anlamlandırılması ve bir sosyal teknik olmak sıfatıyla, toplumsal ilişkileri, yani sosyal olguları 'üretme' ve 'denetleme' işleviyle donatılmasıdır.

Türkiye'de Cumhuriyet'in kurulma ve kurumsallaşma sürecine damgasını vuran bu ideoloji, gerek Batıcılık'ın 19. yüzyıl boyunca içinde geliştiği aplikatif zihniyetin, gerekse Cumhuriyet'le birlikte harekete geçen 'yeni bir toplum yaratma' arzusunun taleplerini karşılamakta; üstelik bu talepleri devletçi bir eksende birbirine eklemlemek gibi özel bir işlevi de yerine getirmektedir. Söz konusu devletçi eksen, toplumun, devlet marifetiyle uygulanan bir sosyal teknik yoluyla yeni baştan yaratılabileceği, böylelikle devlet tarafından bütünüyle denetlenebileceği ve nihayet, devletin bekasının da, ancak bu yolla sağlanabileceği anlayışını ifade etmektedir.

Türkiye'de Batıcılık'ın, pozitivist-otoriter yönetim ideolojisi çerçevesinde siyasete yüklemiş olduğu, toplumu 'imal etme' ve 'denetleme' işlevi, yukarıda 'kamusallığın dışlanması' diye adlandırdığımız sorunla doğrudan bağlantılıdır. Bunun nedeni, Cumhuriyet'in kuruluşuna damgasını vuran 'yeni bir toplum yaratma' projesinin, siyasal egemenliği topluma öngelecek bir tarzda, yani toplum tarafından belirlenmeyen ama toplumu mutlak olarak belirleyecek bir tarzda tesis etmiş; böylelikle, 'kamusal olan'ın Cumhuriyet'ten dışlanmasına ve onun yerini 'kamusuz Cumhuriyet'in, yani devletin doldurmasına yol açmış olmasıdır.

Kamusuz Cumhuriyet

Modern Batı siyasî düşüncesinin temelinde bulunan bir fikrin, Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluş sürecini yönlendiren Batıcı seçkinlerin zihinlerinde de öteden beri geçerlilik kazanmakta olduğunu gözlemlemek mümkündür. Bu fikir, siyasal organizasyonun, doğa veya Tanrı tarafından verilmiş olmadığı, aksine insanlar tarafından tesis edilen 'yapma bir şey' (*artifact*) olduğu düşüncesidir.

Batı siyasî düşüncesinde, siyasal organizasyonun 'yapma bir şey' olduğu anlayışı, insanın doğası gereği toplumsal veya siyasal bir varlık olmadığını, dolayısıyla siyasal organizasyonun da doğadan gelen bir şey olmayıp insanlar tarafından kurulduğunu ifade eder. Ne var ki, aynı düşünce geleneğinde, siyasetin ve siyasal organizasyonun doğal veya Tanrısal bir temelinin bulunmadığı fikri, kaçınılmaz olarak, siyasal gücün meşrulaştırılması sorununa yol açmaktadır. Yani, insanların bizzat kendi doğalarından veya Tanrı'nın onlar için tasarlamış olduğu evrensel bir plandan kaynaklanan yükümlülüklerinin olmadığı modern koşullar altında, siyasal gücün meşruiyet temelleri, yani ona boyun eğmeyi haklı ve meşru kılan gerekçeler neler olacaktır?

Modern siyasî düşüncenin bu soruna getirdiği ve bugün de geçerliliğini koruyan belli başlı iki yanıttan söz edilebilir: Bunlardan ilki, liberal siyaset felsefesi geleneği içinde gelişen 'doğal haklar' veya 'insan hakları' teorisi; ikincisi ise cumhuriyetçi siyaset felsefesi geleneği içinde gelişen 'halk egemenliği' teorisidir. Her iki teori de, farklı bakımlardan, 'modernliğin özgürleştirici boyutları' denen şeyin tesis edilmesine katkıda bulunmuştur: 'Doğal haklar' teorisi, bireyin topluma ve dolayısıyla devlete önselliğini temellendirmiş ve böylece bireye, devlet karşısında moral bir dokunulmazlık sağlamıştır. Cumhuriyetçi siyaset felsefesi ise siyasal katılımı merkeze alan bir kamusal alan teorisi geliştirmiş ve bu sayede yurttaş özgürlüğünü, yani siyasal özgürlüğü tesis etmiştir.

Türkiye'de ise, siyasal organizasyonun 'yapma bir şey' olduğu fikrinin, 19. yüzyılın sonundan itibaren Batıcı seçkinlerin zihinlerinde gelişmeye başladığını; ama bunu, söz konusu organizasyonun siyasal terimlerle meşrulaştırılması gerektiği fik-

rinin izlemediğini görüyoruz. Bizzat kurucuları tarafından Cumhuriyet'le özdeşleştirilmiş olan 'yeni bir-toplum yaratma' ideali, eski meşruiyet kaynağı olarak geleneği, çürümüş ve imha edilmesi gereken bir 'geçmiş'e hapsetmekte; yeni meşruiyet kaynağı olarak halk egemenliğini ise henüz varolmayan bir 'gelecek'e ertelemektedir. Bu durum, Türkiye'de Cumhuriyet'in, siyasete yüklediği anlam ve işlev bakımından Batı cumhuriyetçiliğinin soy idealleri karşısında bir 'genetik sapma' haline gelmesine yol açmıştır.

Batı'da cumhuriyetçiliğin, tüm insansal etkinlikler arasında 'siyaset'e özel ve temel bir konum atfetmesi; siyasal insanı yani 'yurttaş'ı yüceltmesi ve nihayet yurttaşın kendisini gerçekleştirdiği bir dünya olarak 'kamusal alan'ı diğer varoluş alanları karşısında -tabiri caizse- ayrıcalıklı kılması söz konusudur. Cumhuriyetçi düşünce tarzında, siyasetin sahip olduğu bu ayrıcalıklı konum, siyasetin, 'halk egemenliği'nin temel koşulu olmasından, yani halkın kendi kendisini belirleme ve belli bir 'ortak iyi' etrafında bir araya gelme edimi olarak tanımlanmasından kaynaklanır. Dolayısıyla yurttaşlık, bu edimin gerçekleştirilmesine 'katılım' yoluyla kişinin kendisini belirleme ve toplumun 'ortak iyi'sine dahil olma kapasitesini hayata geçirdiği aslî varoluş tarzı olarak görülmekte; kamusal alan ise bu varoluş tarzına gerçeklik kazandıran ve siyasal katılımı mümkün kılan yegâne saha olarak teşhis edilmektedir.

Oysa Türkiye'de siyasete yüklenen anlam ve işlev, yukarıda belirttiğimiz üzere, Batıcılık'ın belkemiği olan pozitivist-otoriter bir yönetim ideolojisine atıfla biçimlendirilmiştir. Siyaset, bu çerçevede, bir katılım etkinliği olarak değil, bir sosyal teknik olarak anlamlandırılmış ve ona yüklenen işlev de halkın kendi kendisini belirlemesi değil, ama yeni bir toplumun belli bir modele (Batı modeline) göre imal edilmesi olmuştur. Bu, Türkiye Cumhuriyeti'nde 'siyaset'in her zaman idarî bir etkinlik olarak düşünüldüğü anlamına gelir. Siyasetin idarî bir etkinlik olarak düşünülmesi, ister istemez 'kamu'nun da idarî bir saha olarak tanımlanmasına ve yurttaşların siyasal katılımına kapatılarak devletle özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Kamunun yurttaşların siyasal katılımına kapatılması ise, 'ortak iyi' denen şeyin her daim devletin tekelinde olmasına yol açmakta; ve bu durum 'cumhuriyetçi yurttaşlığın' aslında Türkiye'de hiçbir zaman tesis edilmemiş olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç olarak, modern Türkiye'nin kuruluşunda siyasetin, kamusallığın ve yurttaşlığın anlamlandırılma tarzı, söz konusu kavramları Türkiye Cumhuriyeti'nin halk egemenliği temelinde meşrulaştırılmasını imkânsız kılacak ölçüde, cumhuriyetçiliğin soy ideallerinden uzaklaştırmıştır. Bu durumun en önemli sonucu, siyasal meşruiyetini toplumdan almayan, dolayısıyla meşruiyet sorununu toplum nezdinde tartışmaya açma konusunda son derece kıskanç olan 'kamusuz Cumhuriyet'in, toplumsal ve iktisadî alanları devletçileştirmek yoluyla kendisini meşrulaştırmaya yönelmiş olmasıdır. Bunun anlamı, İnsel'in deyişiyle, toplumsallığın "bir devletçi-toplumsala, yani devletin kendini gerçekleştireceği bir mekâna" (1996: 42) dönüştürülmesidir.

"Devletçi Toplumsal"

Toplumsallığın, devletin kendisini gerçekleştireceği bir mekâna dönüştürülmesi, kuşkusuz, bir program olarak Batıcılık'ın ve onun ideolojik belkemiğini oluşturan pozitivist-otoriteryanizmin örtük amacını ifade eder. Ancak, bir noktanın özellikle belirtilmesi gerekmektedir: Söz konusu amaç, aynı zamanda, toplumun kendisini anlamlandırmak için başvurabileceği yegâne referans noktası olarak devlete işaret etmekte; yani toplu-

Halide Edip Adıvar

GÖKHAN ÇETİNSAYA

Yıldız Sarayı'nda görevli bir Abdülhamit dönemi bürokratının kızıdır. Küçük yaşta annesini kaybettiği için çocukluğu ve genç kızlığı iki farklı/zıt kültürün etkisinde kaldığı babasının ve anneannesinin evlerinde geçti. Babasının evinde her bakımdan Anglo-sakson terbiyesinin, anneannesinin evinde ise Osmanlı-İslâm kültürünün etkisinde kaldı. Bir yandan geleneksel mahalle ortamında Kuran dersleri alıp Arapça öğrenirken, diğer yandan Üsküdar Amerikan Koleji'nde İngilizce öğrenip *İncil* okumaları yaptı. Bir evde Battal Gazi hikâyeleri, diğer evde Batı müziği dinledi. Rıza Tevfik'ten (Bölükbaşı) felsefe ve Türk edebiyatı dersleri alırken, kolejden mezun olduktan sonra evlendiği (1901), devrin ünlü pozitivisti Salih Zeki'yle matematik çalıştı.

1908'e kadar olan dönemi iki oğlunu büyüterek, dünya edebiyatı ve Osmanlı tarihi okuyarak geçirdi. 1908 İhtilâli ile birlikte yazı hayatına başladı: Başta *Tanin* olmak üzere devrin çeşitli gazete ve dergilerinde kadın, eğitim ve sosyal meseleler üzerinde yazıları yayımlandı. Yazılarının muhafazakâr çevrelerde gördüğü tepki nedeniyle 31 Mart Olayı sırasında oğullarıyla birlikte (hayatının tehlikede olduğu endişesiyle) Mısır'a kaçtı. İstanbul'a döndükten sonra çok çeşitli alanlarda yoğun bir faaliyet içerisinde oldu: Edebî ve fikrî (özelikle kadın ve çocuk eğitiminin ele alındığı) çalışmaları devam ederken, Darülmuallimat'ta (Kız Öğretmen Okulu) pedagoji öğretmenliğine getirildi. Vakıf okulları genel müfettişi olarak toplumun (daha sonra romanlarında yer vereceği) çeşitli kesimleriyle tanıştı. 1909 ve 1911'de kısa sürelerle İngiltere'yi ziyaret etti; başta Bertrand Russell olmak üzere birçok aydınla görüştü. Kadınların toplum hayatına katılması ve eğitilmesi amacıyla Teali-yi Nisvan Cemiyeti'ni kurdu. Bu cemiyetin hastabakıcılık dahil sosyal yardım faaliyetlerine katıldı. Kendi üzerine ikinci bir evlilik yapmak isteyen kocasından ayrılarak (1910), iki çocuğuyla birlikte (yaşadığı yoğun psikolojik bunalıma rağmen) ayakta kalma mücadelesi verdi. 1917'de Dr. Adnan (Adıvar) ile evlendi.

Trablusgarb ve Balkan Savaşları döneminde diğer birçok Osmanlı aydını gibi fikrî bir dönüşüm/hesaplaşma ya-

mun, kendisini devletin aynasında tanımasını talep etmektedir (İnsel, 1996: 45). Toplumsalın devletçileştirilmesine yönelik bu vurgu, siyasetin bir sosyal teknik olarak kendisi üzerinde uygulanmasını sorunsallaştırmayan, yani devletin ve devletin uyguladığı programın meşruiyetini sorgulamayan bir toplum yaratma amacını açığa vurur.

Bu amacın gerçekleştirilme koşulları bizzat Batıcı programın bünyesinde saklıdır: İlk olarak, geleneğin belirlenimlerinden arındırılmış 'steril' bir ortam yaratmak ve ikinci olarak, topluma, Batıcı ideallerden türetilmiş devlet güdümlü bir 'ortak iyi' sunmak.

şadı: Türkçülük akımına bağlandı; Türk Ocağı'nın faaliyetlerine katıldı; bu konuda eserler verdi. Birinci Dünya Savaşı sırasında İttihat ve Terakki merkeziyle arasında (başta Ermeni tehciri olmak üzere) siyasî/fikrî ayrılıklar baş gösterince, Cemal Paşa'nın davetiyle Suriye'ye giderek eğitim meseleleriyle uğraştı (1916-1918). Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde Batı Edebiyatı hocası olarak görev yaptığı ve Türkiye'nin siyasî geleceği ile ilgili tartışmalara katıldığı Mütareke döneminde büyük bir ikilem yaşadı: Bir süre Wilson Prensipleri Cemiyeti üyesi olarak "muvakkat bir Amerikan mandasını ehvenî şer" görürken, İzmir'in işgalini protesto etmek için İstanbul'da yapılan mitinglerdeki konuşmalarıyla efsaneleşti. İstanbul'daki milliyetçi çevrelerle Batılı temsilciler arasında bir diyalog çabası içinde oldu.

İstanbul'un işgaliyle birlikte bu ikilem bitti: Tek kurtuluş çaresi olarak Millî Mücadele'ye katıldı. Dr. Adnan'la birlikte gizlice Ankara'ya giderek (Mart/Nisan 1920), Mustafa Kemal'in yakın çevresinde yer aldı. İstanbul Hükümet'i tarafından idama mahkûm edildiği bu dönemde, gazetecilik ve propaganda çalışmalarında bulundu; Kızılay hastanelerinde çalıştı; Sakarya Savaşı öncesinden 30 Ağustos Zaferi'ne kadar Batı cephesinde önce onbaşı sonra başçavuş rütbesiyle savaşın bizzat içinde yer aldı. Kurtuluş Savaşı'nı bütün trajedisiyle resmeden eserler yazdı. Saltanatın kaldırılmasından sonra, Ankara Hükümeti'nin işgal kuvvetleri nezdindeki temsilcisi olarak görevlendirilen Dr. Adnan'la birlikte İstanbul'a taşındı (Aralık 1922). Biyografisinin en belirsiz dönemi, Mustafa Kemal'le yollarının kesin olarak ayrılmasından sonra, eşiyle birlikte yurtdışına çıktıkları



"Garp musıkisinin melodisi yoktur." (...) "Fakat muhtelif melodileri biraraya katıp yaptıkları bu muğlak âhenk medeniyetlerinin ne büyük (...) bir muvaffakıyeti."
(Halide Edip, Sinekli Bakkal*)*

Toplumun değer ve kod sistemini değiştirmeyi amaçlayan ve sonradan 'Atatürk Devrimleri' olarak adlandırılan Batıcı reformlar, kültürel bakımdan steril bir ortam yaratmaya yönelik birer adım niteliğindedir. Eski takvim ve saat sistemini, rakamları, ağırlık ve uzunluk ölçülerini değiştiren, bunların yerine yeni ve Batılı bir kod sistemi getiren reformlar, basit birer ölçü değişikliği olmanın çok ötesinde bir anlam taşırlar. Söz konusu olan, toplumun zamana ve mekâna ilişkin algı çerçevesinde, dolayısıyla zamansal ve mekânsal olanı kendisinin kılma kapasitesinde bir kırılmanın meydana gelmiş olmasıdır. Alfabe değişikliğinin ise, Sayarı

1925'e kadar olan dönemdir. Tek bilinen, Cumhuriyet'in ilanı sonrasında Millî Mücadele önderleri arasında (ya da İkinci Meclis içerisinde) başlayan fikir ayrılıkları sonucu kurulan ve eşinin faal olarak katıldığı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı desteklediğidir.

Atatürk'ün ölümüne kadar devam eden gönüllü sürgün döneminin dört yılını İngiltere'de, on yılını Fransa'da geçirdiler. İki ciltlik anılarını (*Memoirs of Halide Edip/Mor Salkımlı Ev* ve *The Turkish Ordeal/Türk'ün Ateşle İmtihanı*) ve belli başlı romanlarını (örn. *Sinekli Bakkal*) yazdığı bu dönemde, iki kere çeşitli sürelerle Amerikan üniversitelerinde bulunarak konferanslar verdi (1929, 1931-32). Bunları Hindistan'da verdiği bir dizi konferans takip etti (1935). Buralarda verdiği ve modern Türkiye'nin tarihsel oluşum sürecini anlattığı konferansları kitaplaştırdı: *Turkey Faces West* (1930) ve *Conflict of East and West in Turkey* (1935). Atatürk'ün ölümünden sonra yurda dönünce (Mart 1939), İstanbul Üniversitesi'nde açılan İngiliz Edebiyatı kürsüsünün başına getirildi. 1950'de Demokrat Parti listesinden bağımsız milletvekili seçilerek girdiği TBMM'ye Ocak 1954'te kendi isteğiyle veda etti. Son fikrî eseri olan *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*'ni yayımladı. 1955'te eşini kaybettikten sonra zaman zaman bunalımlı günler geçiren Halide Edip Adıvar Ocak 1964'te İstanbul'da öldü.

Fikrî ve edebî eserleri gözden geçirildiğinde Halide Edip'in hayatının her döneminde belli temalar üzerinde yoğunlaştığı görülür: Doğu-Batı meselesi, eğitim ve kadın, kültür ve medeniyet, fert ve cemiyet, hürriyet ve demokrasi. Burada konumuz açısından Batılılaşma'ya bakışı üzerinde duracağız. (Bütün alıntılar için bkz. *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*, İstanbul, 1955). Halide Edip'in tıpkı hayatı gibi düşünce dünyası da yoğun bir Doğu-Batı çatışmasının/sentezinin ürünüdür. Fikirleri birçok noktada Ziya Gökalp'le örtüşen Halide Edip'de medeniyet-kültür (hars) ayrımı belirgindir: Bütün eserlerinde Doğu ve Batı medeniyetlerinin karşılaşmasından oluşacak sentezle meşgul olur. Doğu ve Batı medeniyetleri arasında bir üstünlük kıyaslaması yapmaz; dinle medeniyet arasında doğrudan bir ilişki kurmaz. Ona göre Osmanlı medeniyeti tam bir Doğu-Batı sentezidir. Edmund Burke'ten etkilenerek savunduğu "milletin devamlılığı" fikrine olan inancının bir sonucu olarak, Osmanlı tarihine ve kurumlarına bakışı olumludur.

Halide Edip için "tabiatın ezelî ve hayatî kanunu değişmek ve tekâmüldür" ama, Batılılaşma yolundaki bir milletin üç önemli hususa dikkat etmesi gerekir. İlk olarak, manevî kıymetle-

(1978: 176) ve Köker (1990: 88) tarafından belirtildiği üzere, yapısal olarak benzer bir özellik taşıyan, ancak toplumsal bellek üzerindeki travmatik etkileri bakımından daha kalıcı sonuçlara yol açmış olan bir reform olarak değerlendirilmesi gerekir. Sonuç olarak ortaya çıkan şey, kolektif belleği zedelenmiş, içinde yaşadığı dünyayı kendinin kılma ve bu sayede dünya üzerinde etkide bulunma kapasitesi sekteye uğratılmış bir toplumdur. Böyle bir toplumun, yönetilmeye elverişli olması bakımından, devlete sağladığı imkânların bugün de son derece geniş olduğunu ayrıca belirtmek gerekir.

Devletin siyasal egemenliğinin, yukarı-

re, maddî ve mekanik kudretler kadar yer verilmelidir. Bu bakımdan mazimizi, geleneğimizi ve millî kültürümüzü bilmek (âtîye giden yolda) önemlidir. Din millî kültürün, sosyal ve ferdî hayatın önemli (birleştirici) bir unsurudur; "hiç bir millet veya cemaat dinsiz olamaz". Öte yandan, "Siyaseti dine veyahut dini siyasete alet etmenin" zararlarını bilir, laikliğe inanır ve gerekli görür ama, "din softaları" kadar "dinsizlik softaları"na da karşıdır. İkinci olarak, herhangi bir gaye etrafında "bir örnek" insanlar meydana getirmeye çalışan siyasî rejimlerden sakınılmalıdır. "Bir örneklik"ten kastı, "ferde hiç bir hürriyet bırakmayan" faşizm ve komünizm gibi otoriter/totaliter rejimlerdir. Halide Edip "siyasî, ilmiî, içtimaî nizamı bozmamak şartıyla, ferdin her sahada hürriyetini tanımak" gerektiğine inanmıştır. Onun için "hakiki Garp medeniyeti... ferdin hürriyetini nizam dairesinde tanıyan, insana ve manevî fikirlere kıymet verenler"den oluşur. Herhangi bir "cemiyetin yükselmesi ve ilerlemesi için elzem olan, fikir hürriyeti"dir. Solidarizme ve korporatizme de karşıdır. Gökalp'in "fert yok, cemiyet var; hak yok vazife var" söylemini demokrasi karşıtı bularak karşı çıkar. Üçüncü olarak, "topyekûn taklit"i ya da "sathî bir Garp mukallitliği"ni "Garp medeniyetinin ruhunun tamamen zıddı" kabul etmelidir. Batılılaşma, "milletlerin kendi kültürlerini ve benliklerini muhafaza etmek şartıyla", "ani bir taklit ve moda hissiyle değil, az çok köklerini koparmadan tekâmül yoluyla" olmalıdır.

Türkiye'de Batılılaşma'nın III. Selim'den başlayarak, II. Mahmut, Tanzimat ve (kendi gençliğini geçirdiği II. Abdülhamit dönemi hariç) Meşrutiyet dönemleri boyunca hızlanarak devam eden bir sürecin sonucu olduğu inancındadır. Atatürk döneminde gerçekleştirilen inkılâpların bu bir yüzyılı aşan miras olmadan anlaşılamayacağı kanısındadır. "Türk milleti beş yüz sene bir sürü halinde yaşadı, Cumhuriyet devri Türkleri bir millet haline soktu, gibi palavraları" hazmedemez. Ona göre, "Cumhuriyet inkılâpları, masallardaki sihirbaz sopalarıyla değişen hayaller değildir", "inkılâplarımızın uzun bir temel ve hazırlanma devri olması, Mustafa Kemal Paşa'nın kudret ve zekâsını küçültmek değil, daha fazla büyütür." Ayrıca, bu inkılâpların zamana yayılarak gerçekleştirilmek yerine, "anî bir sıçrama ile, yani bir Evolution Brusque ile" (yazı devrimi örneğinde, on beş yıl yerine beş ayda) yapılmasını eleştirir. Kısaca, Kemalizmin ya da Tek Parti rejiminin 'radikal/devrimci Batılılaşma' taraftarlığı karşısında Halide Edip Adıvar'ı 'evrimci (ya da muhafazakâr) Batılılaşma' taraftarı olarak nitelendirebiliriz.

da temas ettiğimiz üzere, topluma öngelecek bir şekilde tesis edilmiş olmasından kaynaklanan meşruiyet sorununun giderilmesi, aynı zamanda, topluma, devlet güdümlü bir 'ortak iyi'nin sunulmasını gerektirir. Bu gereklilik, söz konusu 'ortak iyi'nin bizzat Batılılaşma programının bünyesinde yer alan unsurlardan türetilmesi sonucuna yol açmıştır. Toplumsal düzeyde 'millî kimlik', kültürel düzeyde 'pozitif bilime dayalı seküler zihniyet ve laiklik', iktisadî düzeyde ise 'kalkınma', devlet güdümlü 'ortak iyi'nin kendisinden türetildiği unsurlar olarak teşhis edilebilir. Bu unsurların her biri, ideal düzeyde Batılı bir değere atıfta bulunur: Millî kimlik,

Batılı toplumlar gibi 'bağımsız' olmak; seküler bakış açısı ve laiklik, Batılı toplumlar gibi 'medenî' olmak; ve nihayet kalkınma, Batılı toplumlar gibi 'müreffeh' olmak arzusunu/idealini dışavurmaktadır.

Bu ideallerle ilgili olarak dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, toplumun tamamı tarafından benimsenmek yoluyla meşruiyet sorununu kalıcı bir şekilde çözme gücünde olmadıkları, fakat her birinin, farklı düzeylerde ve farklı toplumsal kesimlerle ilgili olarak, devlete eklemlenme olanağı yarattığıdır. Devletin, bu sayede, siyasal meşruiyetini tartışmaya açmaksızın, farklı koşullarda farklı toplumsal kesimlere dayanarak davranma imkânına kavuştuğu ve bu imkânı Cumhuriyet tarihi boyunca tereddütsüz kullandığı açıktır. Bu durumun dikkate değer bir sonucu, toplumu, yönetilmeye tedricen daha elverişli kılmış olmasıdır.

Söz konusu ideallerin birer 'ortak iyi' olarak topluma sunulma ve benimsetilme tarzı ise, yalnızca devletin toplumsal bir meşruiyet zeminine kavuşturulması bakımından değil, fakat toplumsal taleplerin meşruiyet sınırlarının bizzat topluma içselleştirilmesi bakımından bugüne dek uzanan etkiler bırakmıştır.

BATICILIK'IN TASHİHİ: LİBERALİZM

Devlet tarafından ve devlet için Batılılaşma projesi olarak Cumhuriyet'in cumhuriyetçi projesi, kamusallığı ve bireyin kamusal ifadesi olan yurttaşı devletten hareketle tanımlamış ve belirlemişti. Devlet için ve devlet tarafından yeni bir toplum yaratma hedefindeki bu proje, aslında neredeyse bütünsel bir dönüşüm talebindeydi. Bu tür bir kökten dönüşüm talebi doğal olarak geleneğin terk edilmesi talebini de içeriyordu. Bir toplumsal sözleşmeyi ifade etmesi gereken Anayasa'nın 'yapılışı' sırasında, hazırlanan Medenî Kanun'un siyasal temellendirilmesinin şu sözlerle yapılması, geleneğin terk edilmesi talebinin en açık göstergelerinden biridir: "*Çağdaş medeniyeti almak ve benimsemek maksadıyla yürüyen Türk milleti, çağdaş medeniyeti kendisine uydurmak değil, kendisi çağdaş medeniyete uymak zaruretindedir. Hulâsa örf ve âdete, göreneklere mutlaka bağlı kalmak davası, insanlığı, iptidaî vaziyetinden bir adım ileri götürmez.*" (Aydemir, 1999: 242)

İlerleme adına yapılan bu gelenekten kopuş talebi, aslında Cumhuriyet ideolojisinin yeni bir kültür ve hatta yeni bir toplumsal moralite tanımlaması anlamına da gelmektedir. Nitekim, siyasal egemenliği toplumu yeniden kurma projesinde temel kategori olarak kabul eden Cumhuriyet, bu amaca yönelik olarak öncelikle ulusal birliğin dayandırılacağı etnik ve kültürel birliği tesis etmeyi hedeflemektedir. Böylelikle ulusal birliğin talep edeceği etnik ve kültürel zemin sağlanacak ve ulusallık yeni bir toplumsallık formu olarak sunulacaktır. Cumhuriyet'in bu projesinin pozitivist bir doğa-toplum analojisine dayanarak temellendirildiğine daha önce değinmiştik. Toplumsal yaşamın topyekûn bir yeniden kurulması imkânını sağlayan bu analojiye göre, tıpkı teknoloji aracılığıyla doğanın kontrol edilip, dönüştürülebileceği ve böylece insan tarafından insan için bir doğa elde edilebileceği gibi, toplumsal dünya da bir sosyal teknik aracılığıyla yeniden biçimlendirilebilir ve devlet tarafından, devlet için bir toplumsallık kurulabilir.

Bu tür bir projenin taşıyıcısı olacak olan toplum mühendisleri ya da Cumhuriyet'in onları tanımladığı biçimiyle Cumhuriyet aydınları, bu 'görev'i halkı aydınlatma misyonu olarak benimsemiş ve Cumhuriyet'i halka taşıma işine girişmişlerdir. Ancak bu girişimin daha çok kentli bir girişim olarak kaldığı ve Cumhuriyet'in kırsalla ilişkisinin ona yeni toplumsal kategorileri dayatma şeklinde kurulduğunu hemen belirtelim. Bu anlamda, Batılılaşmış yeni bir toplum projesi, tü-

müyle otoriteryan bir şekilde hayata geçirilmiş, kanun ve yasaklamalar aracılığıyla toplumun dönüşmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Bu otoriteryan yapı, Cumhuriyet'in 'halk' nezdinde baştan itibaren bir ceberrut devlet olarak algılanması sonucunu doğurmuştur ki, bu algı aslında devlet ve millet arasında kurulması hedeflenen özsel birliğin, gönüllü bir birlik olarak değil, zorla kurulan bir birlik olması anlamına da gelir.

Batılı, 'modern aklı' temsil etme iddiasındaki Cumhuriyet, öyle görünüyor ki, akıl ve gelenek arasındaki antitez durumunu baştan itibaren oldukça canlı yaşamış ve bu karşıtlığı 'akıl' lehine aşmak için, pozitivist-otoriteryanizmin ona sunduğu bütün araçları kullanmaya çalışmıştır. Ancak, her koşulda, devlet ve onun temsil ettiği Cumhuriyet ile halk arasında, devleti giderek daha çok aşkınlaştıracak olan bir ayrım var olmuştur. Bu ayrımın en önemli siyasal sonucu, toplumsuz bir kamunun yaratılmasıdır.

Cumhuriyet dönemi Batılılaşma hareketinin ilk ve belirleyici evresi olan cumhuriyetçi proje, o halde, toplumsal yaşamın her alanını kuşatma amacıyla, devlet eliyle bir moralite tesis etme ve bu moralitenin içeriğini tamamen Batı referansıyla doldurma girişimiydi. Bu tür bir girişimin, başka moralitelere, başka ortak referanslara göre yaşama alışkanlığındaki bir toplumda sorunsuz kabullenilecek bir girişim olmadığı açıktır. Bu nedenle Cumhuriyet, kuruluşundan itibaren muhafazakâr karşı çıkışlara maruz kalmış ve muhafazakâr öğeler daha sonraki farklı türden birçok muhalefet hareketine de nüfuz etmiştir. Bu durum hiç kuşkusuz Cumhuriyet'in kendisini tesis etme tarzının bir sonucudur. Çünkü, özü gereği kentli bir düşünme biçimi olan cumhuriyetçi Batıcılık, Cumhuriyet'in en merkezî 'Batılı' ilkesi olan laiklik adına, kentin kırsala baskısına da yol açmış ve Türkiye muhafazakârlığının temel niteliği olan kır-kent gerilimi, kırsalın gelenek ya da din adına Cumhuriyet'le uyuşmazlığı sonucunu doğurmuştur.

O halde, Cumhuriyet'in kendisini 'millet' nezdinde meşru kılma ihtiyacının giderilemediği anlamına gelen bu uyuşmazlığın aşılması için, Cumhuriyet ideolojisinin yeniden tanımlanması ya da gözden geçirilmesi gerekecektir. Cumhuriyet'in bekası adına yapılacak bu gözden geçirmenin kendisi de Batılı kategorilerle yapılmalıdır ki, modernleşme projesi devam edebilsin. Gerçekten de modern bir siyasal projenin açmazlarına yanıt yine modern bir toplum projesinden gelmiştir: Liberalizm.

Kültürel Öznellik ve 'Nötralite'

Cumhuriyet'in modern olma özelliğini koruyarak, gelenekle uzlaşmasını, başka deyişle 'millet' nezdinde meşruluğunu sağlamayı hedefleyecek olan bu liberal Batıcılık'ın önündeki problem şuydu: Cumhuriyetçi pozitivist-oteriteryanizmin 'yerel' için tesis ettiği formların, örneğin ulusallık ya da laiklik formlarının toplumsal içeriği nasıl oluşturabilir? Bu sorun, aslında, cumhuriyetçi formların yerel/toplumsal içeriklerini keşfetme sorunudur.[2] O halde, burada söz konusu olacak olan şey, Cumhuriyet ideolojisinden kopmak değil, ama ona bir mesafe almaktır. Gerçekten de DP ile temsil edilecek olan liberal hareket, Kemalist reformları 'milletin benimsediği ve benimsemediği reformlar' olarak ikiye ayırmış (Sayarı, 1978: 182-183) ve yalnızca millet tarafından benimsenmiş olanları koruyarak, Atatürk'ün başlattığı projeyi tamamlamayı hedeflemiştir.

Devletin, onun öznesi olan Cumhuriyet aydınlarının ve dolayısıyla kentin temsil ettiği kamu ile toplum arasındaki gerilim, liberal projede toplum lehine çözülecektir. Çünkü liberaller siyasala toplumsal bir içerik kazandırmak için yola

Hilmi Ziya Ülken

TAŞKIN TAKIŞ

2001 yılında Hilmi Ziya Ülken'in doğumunun yüzüncü yılı tamamlandı (1901-1974). Ülken'in yaşamı incelendiğinde sosyoloji, felsefe, siyaset bilimi, psikoloji, sanat ve düşünce tarihi gibi sosyal bilimlerin birçok alanında temel nitelikte, birbirinden farklı yapıtlar karşımıza çıkıyor: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Bilgi ve Değer, Varlık ve Oluş, Tarihî Materyalizme Reddiye, İnsanî Vatanseverlik, Aşk Ahlakı, İslâm Düşüncesi, Bilim Felsefesi, Sosyolojiye Giriş, Yirminci Asır Filozofları* onun en önemli eserleridir. İlgi göstermediği alan neredeyse yok gibidir. Sayısız makaleler yazdı, çeviriler hazırladı, kitap eleştirileri kaleme aldı. Hümanist karakterde olan *İnsan* dergisini Sabahattin Eyuboğlu ve Celalettin Ezine ile birlikte uzun süre yayımladı. Üretkenliği ve tecessüskâr kişiliği sayesinde bir yaşamın her safhasını doldurabilecek eserler bırakabilme başarısını gösterdi.

Hilmi Ziya Ülken'in kendini en çok ürettiği alan birçok disiplinin soykütüğünü çıkarabilme özelliğinde aranmalıdır. Sebep, oluşum ve sonuç planına göre kurulan düşünce tarihlerinin özellikle 'oluşum' aşaması üzerinde durması dikkate değerdir. İsim, ekol ve kavramlarla doldurulmuş düşünce tarihleri ancak birer indeks olabilir. Bu tür çalışma ve okumalar düşüncenin akışkan doğasına kilit vurmak demektir. Bir düşünce ve ismi öğrenmek aynı zamanda bir toplumun ve bir dönemin karakterini öğrenmeyi beraberinde getirmelidir. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* düz bir anlatımdan çok Tanzimat ve Cumhuriyet dönemindeki akımların sorunsallaştırılarak yazılması ve o dönemin toplumsal muhayyilesinin genişliğini yansıtması açısından kayda değerdir. Yapıtta mukadder bir çerçevede çizilen herhangi bir kronolojiden öte, düşünce hareketlerinin sıcaklığı ve canlılığından hareket edilmiş, ikinci planda şahsiyetler üzerinde durulmuştur.

Ülken birçok çalışmasında karşılıklı etki teorisine dayanan dyadolojik metodu takip eder. *Dyade*'lar bir kavramın hem zıddı hem de tamamlayıcısıdır. Farklı disiplinleri kıyaslayarak aralarındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmak kuşkusuz Türk düşünce hayatında yeni bir davranış modeliydi. Ülken, zihninde oluşturduğu çok sayıda denklemi tek faktörlü sebep-sonuç ilişkisiyle açıklamıyor, paradigmalar arasında çok nedene dayalı bir bileşkenin üretilmesi gerekliliğine inanıyordu. Sözgelimi,

çıkmaktadırlar. Başka bir deyişle, siyasal yapı toplumu keşfedecek ve gerçekten 'halkçı' bir karakter taşıyacaktır. Çünkü, Celâl Bayar'ın vurgulamış olduğu üzere, toplumla uyuşmayan bir proje gerçeklik kazanamaz: "*İmparatorluk tefekküründen, millî devlet tefekkürüne geçeceğiz. Öyleyse, önemli bazı değişikliklerin yapılması gerekecek... Ancak, bu değişikliklerin, toplumun temel yapısına aykırı düşmemesi zorunlu. Aykırı düşerse, toplum bu değişiklikleri sindiremez, rahatsızlıklar başlar.*" (1998: 49). Aslına bakacak olursak, liberalizmin ülkedeki tarihsel zaferinin kay-

sosyologların ihmal ettiği monografiler bir toplumun mikro ilişkilerini göstermek açısından son derece faydalı çalışmalardır ya da tarihçilerin zaman dilimi içerisinde kanunlaştırdıkları tarih felsefesi insan ve toplumun özgürlük yeteneğini kısıtlamaktadır. Toplumsal evrim ve etkileşim tek bir nedene indirgenemez ve bu açıdan bakıldığında Batılılaşma öyküsü çok daha karmaşık bir yapı arz etmektedir.

Türkiye'de *modernleşme Batı'nın* aksine hem çok yenidir hem de parçalı bir tarihe sahiptir. Batı'daki modernleşme olgusu modernite kavramının doğasındaki çatışmayla beslenirken Türk düşünce tarihinde modernleşme kavramı ideolojik ülkülerin çerçevesine sığdırılmıştır. Tek yönlü bir okuma sonucunda Türk aydınının Batı'dan devşirdiği "eşitlik", "özgürlük", "Aydınlanma" gibi kavramlar anlaşılmayacak ve bu kavramlar çoğu zaman toplumun sırtında ağır bir yük olarak kalacaktır. Reformcular, medrese zihniyetini kaldırıp Batılı âlimleri getirtmek suretiyle yeni bir zihniyet tesis etmeye çalışmışlardı. Bu sefer onları başka bir ikilem bekliyordu: "İdareci (bureaucratique) zihniyet". Fikirler, önce devletin teşebbüsüyle geliyor, muhtemel bir kargaşa ortamı hesaplandığında bu fikirler yine devlet tarafından yasaklanıyordu. Batılılaşma konusunda devletin gösterdiği dirayet ve kararlı tutum yine devlet tarafından feshediliyordu. Burada, Batı kaynaklı fikir hareketlerinin ülkeye geliş koşullarının incelenmesi gerekir. İmparatorluk'un her alanında yaşanan sıkıntılar o günün konularını serbest bir alan içerisinde tartışmaya fırsat bırakmıyordu. Fikir tartışmaları azınlıkta olan meslek adamlarıyla sınırlıydı. Genelde gündelik meseleler revaçtaydı ve yaşam pratiği/refleksleri kendini sürekli dayatıyordu. Heyecanlar güçlüydü fakat Batı'dan gelen düşünceler Batıcı ve İslâmcı aydınların zihninde dağılıyordu. Batı'da köklü bir geçmişi bulunan pozitivizm, topluma edebiyat kanallarından ulaşmış ve Servet-i Fünun'un estetik nazariyesi olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde Cumhuriyet yıl-



Hilmi Ziya Ülken, kültür-medeniyet, millî-milletlerarası vb. kutupsallıkların ürettiği gerilimin, bizzat modernliğin kurucu unsurlarından olduğunu işler.

nağı da bu rahatsızlıktır.

Cumhuriyet'in liberal bir çerçevede yeniden tanımlanması hareketinin, cumhuriyetçiliğin daimi muhalifi olan muhafazakârlıkla taşıyacağı ortak karakterleri ya da bu liberalizmin de bizzat muhafazakâr bir nitelik taşıması olgusunu şimdilik bir kenara bırakarak, Cumhuriyet dönemi Batılılaşma hareketinin ikinci ve tamamlayıcı evresi olarak liberalizmi tanımlayacağımızı belirtelim. Liberalizm, Türkiye'deki Batıcılık hareketinin bir devamı olarak ortaya çıkmıştır ve aslında Cumhuriyet öncesi bir tarihe sahiptir. Ancak,

larında da, doğal bir fikir evrimi yerine haşiye metoduyla oluşan düşüncelerin bir toplumun lügatine 'Kemalist Aydınlanma' gibi romantik tepkileri katması kaçınılmaz olacaktı.

Ülken'e göre Tanzimat'tan günümüze modernleşme konusunda iki temel yaklaşım geliştirildi. Biri modernleşmeyi tamamen reddeden radikal kanat, diğeri modernleşmenin imkânlarını kültür ve uygarlığın uzlaşmasına bağlayan muhafazacı tutum. Her iki reaksiyoner görüş farklı yollardan geçseler de bu yaklaşımlar bir "sosyal intihar"ın başka aynalara yansıyan yüzleridir. Türk aydını, Aydınlanma projesini çok nedene dayalı kompleks bir yapı olarak telâkki etmek yerine, Aydınlanma olgusuna siyasal hedeflere ulaştırıcı pragmatik bir değer atfetmiştir. İlk restorasyon hareketi, askerî ve teknik ihtiyaçlardan doğan Batılılaşma'nın siyasî ve hukukî şeklini oluşturuyordu. Diğer taraftan, gelişen Türkçülük, İslâmcılık ve Batılılaşma fikirleri arasındaki çelişkileri mezcetme çabaları Ülken'e göre "içtimaî siyaset"ti ve bu teslis çalışmaları ulusal ideolojinin ihtiyaçlarından kaynaklanmaktaydı. Toplumdaki buhranların aşılması yönünde geliştirilen muhafazakâr model ve sentezler küçük mantık darbeleriyle çözüme kavuşturulabilir mi? Ülken'e göre bu sorunun yanıtı olumsuzdur ve o, medeniyet ve kültür arasında yapay ayrımları kabul etmemektedir.

Batılılaşma serüvenine bakıldığında Ali Suavi ve Hüseyinzade Ali Turan'dan sonra ilk sistematik fikirleri derli toplu ortaya koyan düşünür Ziya Gökalp'tir. Hilmi Ziya Ülken birçok eserinde kendini Ziya Gökalp'le derin bir hesaplaşmanın içinde bulur. Zira, günümüze dek uzanan iyimser siyaset felsefesinin kaynağında Gökalp vardır. İlimden önce sosyal eylemi konu edinen Gökalp toplumsal bir program dahilinde Türk medeniyeti tarihinde, aile hayatından ulusal iktisada kadar genel şemalar çizmiştir. Gökalp'in ünlü sentezciliği bir buhranın atlatılabilmesi yönündedir fakat onun aldığı tedbirler köklü reformlara yaslanmaz. Toplumda herhangi bir kırılmaya müsaade etmeyen evrimci bir modernleşme taraftarıdır. Türk toplumunun sorununu geleneklerin zamanın şartlarına göre yumuşatılarak kullanılmamasında bulur. Hukuk felsefesi açısından konu değerlendirildiğinde, toplumsal uyum ve ahengi ancak Mecelle ile Medenî Kanun'un barışı sağlayacaktır. Yapılması gereken, eski "konak" ailesi ahlakını savunan gelenekçi zihniyetle, aileyi Batılılaştırmak eğilimindeki "yuva" ailesini savunan hürriyetçi zihniyeti kaynaştırmaktır. Ülken'e göre kavramların oldukça pragmatik ve işlevsel kullanıldığı böyle bir sosyoloji, "sosyoloji saltanatı" sürmek demektir. Bu tür bir sosyoloji içerisinde sıkışıp kalan birey, devlet ve toplum hayatının heyulâsı altında ezilip kalacaktır. Bu yüzden Gökalp'in şahsi-

Cumhuriyet öncesi liberal arayışlar daha çok Batı'nın liberal projesinin Osmanlı'ya önerilmesi şeklinde, yani bizzat kendisi 'kurucu' ideoloji olma niyetindeki arayışlar olduğu halde (bu arayışın en önemli temsilcisi Prens Sabahaddin'dir ve Cumhuriyet sonrası liberal hareketlerin hemen hepsinden daha 'orijinal' bir liberalizm önermiştir), Cumhuriyet sonrası liberal düşünce bütünsel bir liberalizm kavrayışından çok, Cumhuriyet'in eksiklerini tamamlayacak zeminlerde liberalizme başvuran bir siyasal hareket olmuştur.

yetleri silik ve otomattır. Gökalp'te bütün duygular sosyal evrimin neticesidir ve kişinin ahlakı, sosyoloji üzerine tesis edilir. Gökalp'in aksine Ülken insanı bir oluş ve gelişim içerisinde ele alma taraftarıdır. İnsanlık sürekli ilerleyen ve genişliğini artıran bir varlıktır. İnsana aşırı değer ve amaçlar yüklenmemelidir. Aksi durumda onun yetkinlik derecesi azalacak, ideal düşüncesi zayıflayacaktır. Devlet katında Tanzimat'tan günümüze çizilen böylesi siyah-beyaz kompozisyon ve genel şemalar insanı hegemonize edici bir yapıyla yüz yüze bırakmıştır.

Hilmi Ziya Ülken'in düşüncesinde temayüz eden karakteristik nokta medeniyet ile kültür arasında bir ayrım görmemesidir. Batılılaşma sorununa bu açıdan bakıldığında Ülken'in düşünceleri Ahmet Ağaoğlu ile paralellik göstermektedir. Ağaoğlu'nun *Üç Medeniyet*'te "Ölmeye karar vermiş isek, yine eskisi gibi Ricardo ve Adam Smith'le Nizamüddevle arasında, J.J. Rousseau ile Maverdî ve Spencer'la Nasir Tusi'ler arasında mütereddit kalarak bunları birleştirmeye çalışalım. Ölmeyeceksek bunları bir diğerinden ayıralım ve muayyen bir istikamet alarak yürüyelim," sözlerinin altını çizer. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserinde Prens Sabahaddin'in şu görüşlerini kayda değer bulur: *"Zannediyoruz ki, en ileri memleketlerde olduğu gibi Türkiye'de de mükemmel şoseler, demiryolları, limanlar, kanallar, okullar, kütüphaneler, bankalar gibi tesisler vücuda getirmek Türkiye'yi Batı'nın medenî seviyesine yükseltebilir? Hiç düşünmüyoruz ki biz bunlardan daima yoksun olagelmişken Batı bunları yoktan çıkarmış ve çıkarmaktadır. Doğu'nun alçalması yolsuzluk, bilgisizlik ve idaresizlikten geliyor deyivermekle nasıl duraklama ve alçalma sebeplerimiz açıklanmış olmuyorsa, Batı'nın bugünkü ilerlemesi yolları, okulları, ilim kurumlarının mükemmelliğidir, veya hükümetlerinin iyi idaresinden doğuyor demekle de oranın üstünlük sebepleri açıklanmış olmuyor. Çünkü bilgisizlikle bilgiyi, yolsuzlukla yolları, iyi ve kötü idareleri, hâsılı alçalma ve ilerlemeyi yaratan aslî sebepler var".*

Bugün Batı sorununda yaşanan sıkıntı birçok yönüyle Tanzimat dönemini hatırlatmaktadır. Batılılaşma hareketi sonuçlarıyla birlikte Tanzimat ricalinin derinden derine duyduğu bir ihtiyacın eseri değil büyük oranda Avrupa'dan gelen siyasî-iktisadî baskıların neticesidir. "Hattı Hümayun"un okunmasından sonra sosyal problemleri konu edinen aydınlar ve "Divanı Hümayun"un karşısına dikilen Bâbıâli 'kanunun hâkim olduğu' bir devlet modelinden yanaydılar, gelgelelim bu tür muhalif hareketler toplumun gerçek taleplerinden hareket etmiyorlardı. Örneğin, hukuk sahasında oluşturulan normlar toplumların dünya görüşü modellerinden alın-

'Millet'e başvurma zemininde Cumhuriyet'i yeniden düzenlemek, Cumhuriyet'in "özcü epistemolojisini" (Kadıoğlu, 1999: 21) terk etmeyi ve toplumsalın keşfini sağlayacak yeni bir epistemolojiye dayanmayı gerektiriyordu. Cumhuriyet'i tamir etme hareketini liberalizmle buluşturan şey, işte bu ihtiyaçtır. Çünkü, cumhuriyetçiliğin, toplumsal alanı tümüyle kuşatarak değiştirme talebine karşılık, toplumsal alanda var olan geleneksel yapıların Cumhuriyet'le uzlaşmasını sağlayacak olan teorik imkân, liberal epistemolojinin 'nötralite' kavramında bulunacaktır.[3] Baş-

malıydı, yoksa düpedüz bir aktarma metodu ihtiyaçlara yanıt vermeyecektir. Ülken'in "*Yeni tekniğin dayandığı ilmî zihniyete, yeni hukuk kavramlarının temeli olan dünya görüşüne nüfuz etmedikçe onların hiçbir işe yaramayacağı, Batılılaşmak için Batı medeniyetinin köklerine inmek gerektiği problemi henüz konmamıştı*" sözleri onun Batı ve Batılılaşma konusuna nasıl baktığını ifade etmektedir.

Hilmi Ziya 'öz' ile 'biçim'i, 'madde' ile 'suret'i keskin sınırlarla birbirinden ayırma tutumunu skolastik bir zihniyet olarak tarif eder. Tekniksiz bir kültür özü düşünülemeyeceği gibi, bilginin bölük pörçük doğası yoktur. Batı'da gelişen düşünce ve sanat akımları bir bütün olarak okunmalıdır. Gökalp manevî varlığı kendi kaynaklarında arayıp maddî varlığı, teknik ve metodu Avrupa'ya hasretmesi uzlaşması mümkün olmayan bir telifçilik hareketidir. Hilmi Ziya Ülken'e göre "böyle milletlerarası bir piyasa yoktur". Ülken Batı'nın gelişme ve kalkınma serüvenini Ahmet Ağaoğlu ve Prens Sabahaddin'in düşüncelerinde olduğu gibi üretim araçları ve teknik donanımla sınırlandırmayıp onu yaratan ilmî zihniyet üzerinde durmamız gerektiğini söyler. Batı'yı oluşturan ilmî zihniyet Yunan-Roma kültürüyle Hıristiyanlık arasında hareket alanı bulmuş ve aradaki Rönesans ve Reform gibi büyük halkalar kopmamıştır. Bu bağlamda Avrupa kendi kaynakları içerisinde kıvraklıkla dönebilen geniş bir mübadele alanı yaratmıştır. Batı içedönük ve dünyayı reddeden bir psikolojiye sahip olduğu Ortaçağ döneminde Yunan-Latin kaynaklarını yeniden yorumlamış, karanlık bir dönem olarak adlandırılan dönemin bile modern felsefeye ciddi tesirleri olmuştur. Bizde çok yaygın olan, Batı'nın niceliksel ve maddî bir uygarlık olduğu görüşü cazip bir fikir gibi görünse de Ülken niceliğin yalnızca niteliğin tâyini için doğduğunu, Batı'nın nicelik değil niceleştirilmiş bir nitelik geliştirdiğini hatırlatır. Örneğin, Hıristiyanlık bütün teşkilatlanmasıyla mistik bir ruhtur ve Antik Yunan'dan Dostoyevski'ye uzanan çizgide ahlak ve erdem üzerine yapılan tartışmalar geniş bir külliyatı kapsamaktadır.

Hilmi Ziya Ülken Tanzimat döneminden günümüze gelen Batılılaşma hareketlerinin geniş bir envanterini çıkarmıştır. Batılılaşma sorununda yüzeysel bulduğu birçok noktanın altını çizmekle beraber, özellikle *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı yapıtında birçok düşünürün hakkını teslim etmiştir. Mithat Paşa Medenî Kanun'dan çok önce benzer düşünceleri Batı'dan tercüme etmişti. Cevdet Paşa, *codifier* edilmemiş İslâmî hukukun dağınık esaslarının ilk *codification*'unu Mecelle'de yerine getirmiştir ve Mecelle'nin İslâm ülkeleri içerisinde önemli bir yerinin olduğunu kabul etmektedir. Fakat Ülken'e göre, Batı'nın eşiğinde bulu-

ka bir deyişle, cumhuriyetçiliğin özü gereği asla davranamayacağı şekilde davranmak, yani toplumun içinde taşıdığı Batılı olmayan değerlere karşı tarafsız kalmak gerekiyordu. Bu tür bir tarafsızlığın en kullanışlı teorik zeminini liberalizmin sağlayacağı açıktır. Çünkü, liberal epistemoloji, veri olanı değiştirmek şeklinde değil, veri olanla ilişkiyi yeniden tanımlamak şeklinde iş gören bir epistemolojidir. Bu epistemoloji, bir insan doğası analiziyle veri olanı kabulden hareket eder ve bu insansal doğanın değişmeksizin bir toplumsallık içinde var olabileceği koşulları

nan bir ülke için bu tür aktarma, haşiye ve sentez çalışmaları yeterli değildir. Çatışmanın yoğun olarak yaşanmaya başlandığı bu noktadan itibaren Ülken'in felsefeci figürü devreye girmektedir. Ki, bir buçuk asırdır devam eden Mithat ve Cevdet Paşa düellosu aşılabilsin... Dolayısıyla Ülken, Batı ve Batılılaşma sorununda sistematik metodoloji dahilinde ilk ciddi ve orijinal yaklaşımı sergileyen kişi olmuştur.

Türkiye'de siyaset bilimi tarihi incelendiğinde siyaset biliminin öteki disiplinlerle etkileşimini ele alan güçlü bir gelenek henüz tesis edilmemiştir. Sosyal bilimleri bir bütün olarak kavramak gerektiğinde, siyasetin psikoloji, mantık, estetik gibi alanlarla ilişkilerini göz önüne almak kaçınılmaz görünüyor. Zihnimizde tek bir ideolojik kompozisyonu tamamlayan sadece 'güzel' ve 'doğru' önermeler varsa psikolojik bir saik gütmeden 'yanlış' ve 'çirkin' önermeleri nasıl kavrayacağız? Zira 'estetik' sözcüğü klasik kullanımıyla yalnızca güzel ve doğru olanın bilgisini değil, aynı zamanda çirkin, yanlış, yüce ve naif olanın da bilgisini içeriyor. Sosyal bilimlerde, çatışma, simetri kurma ve ötekini görme önemli bir perspektif sorunudur. Hilmi Ziya Ülken'in yaşamına tekrar dönüldüğünde, gençlik yıllarından son dönemlerine kadar birçok farklı düşünce dünyasının özsuyunu 'içeriden bir kişi' olarak tatması, ona bir estetisyen kadar perspektif zenginliği kazanabilme şansını vermiştir. Düşüncelerinin değişimi incelendiğinde, o, şartların değişmesi sonucu kendi dünyasını değiştiren pragmatik bir insanın konumuna hiçbir zaman düşmemiştir. Hangi düşünce dünyasına sarılırsa sarılsın hep filozofik kimliğini açığa serme ve düşüncelerini temellendirme ihtiyacını hissetmiştir. İlk yıllarında ateşli bir Anadolucu'dur. 1920'li yıllarda üniversite çevrelerine hakim Durkheimcı sosyoloji ona da sirayet eder. 1925 yılında Emile Boutroux'nun sosyo-psikolojik insan felsefesini araştırır. Fransız felsefesinin ana kaynağı olarak gördüğü Boutroux'da insanın ağır ve sabit olarak algıladığı dünyayı nasıl parçalara bölüp çoğullaştırabileceğini ve özgürleşebileceğini anlar. Spinoza'nın madde dünyasındaki nedensellik zincirini kırıp bunu geometrik bir üslupla tinsel alanda araması Ülken'e göre felsefî sorunların en üst noktasıydı. 1933'de kaleme aldığı *Aşk Ahlakı,* Boutroux'nun plüralizmiyle Spinoza'nın natüralizmi arasında bir yere tekabül eder. O dönemin önemli kişilerinden Mehmet İzzet'in etkisiyle Bergsoncu felsefeden idealizme meyleder. *Yirminci Asır Filozofları*'nda diyalektik materyalist bir metodun takipçisidir. Eserin materyalizm kısmında tarihî materyalizmi hararetli bir şekilde savunur. İdealizm ve materyalizm arasında bocalayanlara *Maddecilik ve Empirio Criticisme*'i önerir ve hiçbir felsefe hareketi tarihî materyalizmin insicamını yakalayamamıştır.

tespit ederek ilerler. Cumhuriyetçiliğin neredeyse insanın doğasını değiştirerek yaratma iddiasında olduğu toplumsallık kavrayışından farklı olarak, artık, doğası değiştirilip kamusallaştırılan 'yurttaş' yerine, doğallığını koruyan 'birey' temel kategori olacaktır. Birey, liberalizmin başat siyasal öznesidir. Bu tür bireyciliğin, özellikle Ağaoğlu'nun zihninde çok yerleşik olduğunu belirtmeliyiz. Ancak, birtakım istinalar dışında cumhuriyetçi projeyi tamamlama amacındaki liberal düşüncenin genelinde bu türden bir doğa analizi ve birey fikri ortaya konulmamış; tersine bu

Ancak *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* ile kendi düşüncelerinin tashihini yapar ve Marksizmi tamamıyla terk eder. 1940'lı yılların sonunda Platon ve Schelling araştırmaları *Varlık ve Oluş* yapıtını meydana getirir. *Felsefeye Giriş*'te mistik kavramlar literatüründe yoğunlaşır. Bilgi, düşünce ve inanç üçleminde son sözü inanca bırakır. Artık insan bilgi ve duyularını inanç yoluyla aşkın varlığa teslim etmelidir. Ülken bu tür felsefî arayışlarından hareketle siyaseten nasıl bir kaygı taşıdığını bazı eserlerinde farklı yollarla göstermiştir. Örneğin, *İnsanî Vatanseverlik*'te idealizm kavramının milliyetçiliğin sahip olabileceği bir düşünce savı olamayacağını ispatlar. Ulus sevgisi, yurtseverlik, toprağa bağlılık gibi duygular sadece bir olgudur ve herkesin yaşayabileceği bir olgu olarak kalır. Milliyetçilik bir idealizm örneği olarak sunulmamalıdır. Olgu ve gerçekliklere aşırı yüklenme ve gerçek olan bir olguyu abartma bizi idealizme değil giderek hiçbir değer tanımayan nihilizme sürükleyecektir. Nihilizme sürükleyecektir çünkü, parmak uçlarımız kadar bize yakın ve yaşadığımız bir gerçekliği abartmak, ulus ve toprak sevgisini yüceltmek sadece kendini dünyanın merkezine yerleştirmek demektir. Dolayısıyla nihilist bir milliyetçi kendi dünyasının dışındaki bütün kültürleri reddedecektir. Konuya bir de tarih felsefesi açısından bakmak sağlıklı olacaktır. Tarih felsefesi yapıyorsak bulunduğumuz coğrafyanın devrimlerini ve kahramanlarını sıradan olgu ve gerçeklerde olduğu gibi yüceltiyor, mutlaklaştırıyoruz demektir. Milliyetçiliği yalnızca etnik kökene bağlılıkla darlaştıramayız. Bir ulusun ve devletin zamanı nasıl kavradığı, tarihine bakarken nasıl bir zaman sezgisine sahip olduğu milliyetçiliği daha iyi açıklayacaktır. Zamana ilişkin öznel değerlendirmeler ve çarpıtmalar tarih felsefesini en sonunda yalın bir ırkçılığa götürecektir. Bu noktada biz ancak idealizmi gündeme getirerek evrensel değerlerin konusu olabiliriz. Burada başka bir tehlike söz konusudur ki, idealizme saplanıp geri dönemeyen bir insan kozmopolittir ve kozmopolit sınıfı da saf barış havarilerinin mensup olduğu sınıftır. Sonuç olarak bu eserde evrensel olan insanî, olgu ve gerçeklikleri çarpıtmayan kişi ise vatanseverdir şeklinde bir denklem kurulmaktadır.

İndirgeme alışkanlıklarının ve alelacele sistematize edilen ideolojilerin ne tür bir felakete yol açtığı noktasında verilebilecek bir başka örnek Marksizm konusundadır. Ülken, '50'li yıllarda *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*'yi yazdığında Türk solu Marksizmle, üstelik ortodoks Marksizmle henüz yeni yeni tanışıyordu. Türk solunun Marksizmin en kaba tarifi etrafında kümelendiği günlerde bu kitabın gündeme gelmesi ve anlaşılması imkânsızdı. *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* Marksizmin çağdaş bir eleştirisidir. Bu kitapta Marksizmin klasik argüman-

liberalizmin kendisi de, İnsel'in belirttiği gibi (1996: 191-192), sınırları devlet tarafından ve devlet için çizilen kurumsallaşma alanının içinde kalmıştır. Bunun sonucu, liberal bir devletçilik modelinin ortaya çıkmasıdır, çünkü liberalizmin içine doğduğu toplum, daha önce devlet tarafından 'kurulan' toplumdur.

Olması gerektiği haliyle liberalizm, doğal bireyi bir toplum sözleşmesi aracılığıyla toplumsallaştıran, böylece de devletin kaynağını bu sözleşmede bulan bir ideolojidir. Ancak, kategorilerin tam tersine kurulduğu, toplumsallığın kaynağı-

ları ele alınır, tarih felsefesi masaya yatırılır. Tarihte muayyen kanunların olup olmadığı sorusu sorulur. Kolektif olaylardan hareket edip buradan birtakım genellemelere varan tarihçilerin meslekleri sorgulanır. İlk defa bir metodoloji ekseninde Max Weber, Stammler ve Sombart örnekleri verilir. İktisadî tabakalardaki sınıf gerginliği ne kadar doğruysa ulus, dil, kültür arasındaki gerilim de o kadar doğrudur. Diyalektik kavramı bilim felsefesi içerisinde epistemik bir tartışmaya götürülür. Ülken'in yer yer Marksizme karşı polemikçi bir üslup ile tartıştığı konular elbette kendinin bulup çıkardığı özgün görüşler değildi. Ancak siyasal kültür açısından bakıldığında bu kitap, Marksizm hakkında 'dünya neyi tartışıyor biz neyi tartışıyoruz' sorusunu sorabilme önceliğini göstermiştir.

Hem sağ hem de sol kesimlerin terk edemediği bu tür ortodoksi örnekleri Batılılaşma sorununa ciddi bir çözüm bulamayacaktı. Türkiye için Batılılaşma probleminin bir sosyolojik soru olarak gündemi işgal etmesinin nedeni, bugüne değin resmî çevrelerce benimsenen sosyolojinin Ziya Gökalp'in kanatları altında cisimleşmesinde aranmalıdır. Gökalp'in meşhur üçlemesi ve sınıflandırmaları bir ahenk arayışını dile getiriyordu. Doğal olarak devlet ile toplum hayatı yapay bir kaynaşma sonucu dirlik ve düzeni sağlayamayacaktı. Bu sağlanamadığı gibi Hilmi Ziya Ülken, Gökalp'in şansına hiçbir zaman sahip olamamıştır. Ülken'in çatışma kültürü içerisinde şekillenen muhalif tutumu devletin bütünlükçü ideolojisine yabancı kalacaktı. Hilmi Ziya, gayri resmî organlar tarafından fark edilebilir bir izleyici kitle de edinememiştir kendine. Çünkü Ülken'in eserlerinde koptuğu ve dağınık kaldığı noktaların çokluğu sebebiyle, düz bir mantık silsilesine sahip olan Türk aydınının bu paradoksları takip edebilmesi, yarım kalan sorunları bir üst derecede çözebilmesi neredeyse imkânsızdı. Gökalp ve benzerleri, düşüncelerinin hemen akabinde arayışına son noktayı koymuştur ama Ülken benzersiz serüveni içinde arayışını hep devam ettirmiştir. O, bütün kopuşlarına rağmen şüphesiz bir Cumhuriyet aydınıydı ve cumhuriyetperverlerin sıkça dile getirdiği 'çağdaş' sıfatını gerçekten hak etmişti. Elbette, çağdaşlık bir devletin temellerine sahip çıkma konusunda günbegün abartılı refleksler geliştirmek değildi. Çağdaşlık, kendi düşünce kökenlerinin nereden beslendiğini incelerken kökenlerle çatışmak, isyan edebilmek, sabit noktalardan kaçmak, statik öğeleri kırmak, bir toplum içinde yaşayan bütün sınıf ve cemaatlerin düşüncelerini, kimliklerini çözümleyen bir teori geliştirmektir. Tam da bu noktada Hilmi Ziya, düşünce dünyasının içinden gelen canlı bir şahit olarak kendi 'çağdaş'larına resitaller sunmayı başarabilmiştir.

nın devlet olduğu bir siyasal yapının toplumsal meşruiyetini sağlama amacıyla ortaya çıkan bir liberalizm, tıpkı cumhuriyetçi ideolojinin kendi Batılı teorik kaynağıyla karşılaştırıldığında neredeyse teorisiz bir ideoloji olması gibi, liberal felsefeyle oldukça 'ilişkisiz' ve liberal değerlere karşı 'seçici' bir hareket olacaktır. Yine de, liberal felsefeyle tüm ilişkisizliğine karşın, liberal Batıcılık'ın, liberalizmin özü gereği sahip olduğu birtakım nitelikleri taşıyan bir hareket olduğu da açıktır.

Cumhuriyetçiliğin, topyekûn bir toplumsal dönüşüm projesi, yani toplumu

temel bir ortak değere referansla yeniden kurma projesi olması, onun siyasal bir proje olması anlamına gelir. Cumhuriyetçilik, bir 'siyasal felsefe'dir, çünkü öznesi siyasal kişi, yani yurttaştır ve yurttaştan hareketle kurduğu merkezî alan, kamusal alandır. Başka deyişle, cumhuriyet kamudan hareket eder ve kamuda meşruiyet arar. Oysa liberalizm bireyden, bireyin ortak yaşama alanı olan toplumsal alandan hareket ettiği için, özünde siyasal felsefe değil, 'sosyal felsefe'dir. Bu nitelik, liberalizmin toplumu siyasalın merkezine yerleştirmesi ya da toplumsal alanı siyasal alanın önüne geçirmesi sonucunu doğurur. O halde, liberal düşünce için esas olan verili toplumsal durumdur.

Liberalizmin bir sosyal felsefe olması, Türk liberalizminin Cumhuriyet'i toplumla barıştırma projesine kuşkusuz çok elverişli bir zemin sağlamaktadır. Bu zeminde, siyasal iradeyle çatışmadan topluma yönelmek ve toplumsallığı yeniden düzenleyerek onu siyasal alanla uzlaştırmak mümkün olacaktır. Bu uzlaşmanın zemininin, aslında, bir 'karışmama' durumu olacağını da hemen belirtelim. Siyasal olan ve toplumsal olan birbirinden ayrı konumlanacak ve böylece siyasalın temsilcisi devlet toplumda 'kabul edilerek' korunacaktır.

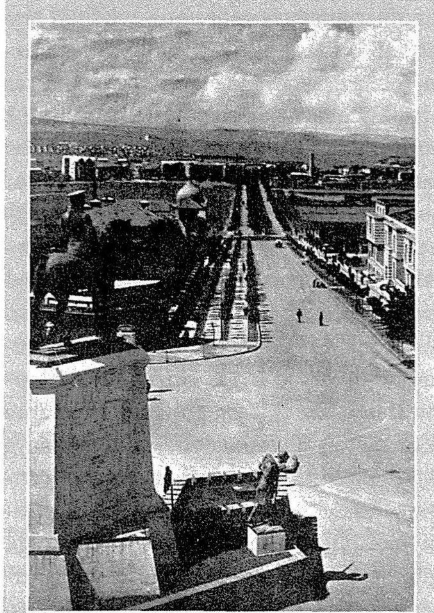
Siyasaldan Sosyale

Yine de, siyasal alanla toplumsal alanın uzlaştırılma zemininin ne olacağı sorusu hâlâ yanıt bekleyen bir sorudur. Söz konusu yanıtı, yukarıda değinilen cumhuriyetçi 'ortak iyi'nin kendisine dayandırıldığı unsurları tekrarlayarak arayacağız. Daha önce de belirtildiği gibi, bir siyasal toplum projesi, toplumu bir 'ortak iyi'ye göre yeniden kurma projesidir. Bu 'ortak iyi'nin içeriğini Cumhuriyet bizzat Batılılaşma programından çıkarsamış ve 'ulusal kimlik', 'pozitif bilime dayalı dünyevî zihniyet ile laiklik' ve 'kalkınma' kavramlarına referansla toplumun ortak iyisini tanımlamıştı. Siyasal alanla çatışmaksızın toplumu devlete yanaştırmaya çalışacak olan liberal Batılılaşma hareketinin, bu 'ortak iyi' tanımıyla çelişmeden, onun toplumsal içeriğini tespit etmesi gerekiyordu.

Cumhuriyet'in 'ortak iyi'sinin merkezî referans noktası olan 'ulusal kimlik' ve 'laiklik' kavramları, aslında tam da Cumhuriyet'in toplumsal meşruiyetinin tesisini zorlaştıran kavramlar olmuşlardır. Çünkü Cumhuriyet'in tesis etmek istediği ulusallık, telifi kabil olmayan bir tarzda, bir yandan 'millî öz'ün bozulmamış olarak bulunduğu çok uzak ve muhayyel bir geçmişe; diğer yandan da, Batı'nın uygar milletleri arasına katılmakla ulaşılacak bir geleceğe atıfta bulunuyor; ama her iki durumda da, toplumda verili olan Osmanlı-Müslüman kimliğinin yadsınmasına dayanıyordu. 'Laiklik'e gelince, toplumun en geleneksel değerlerini ve yaşam biçimlerini terk etmesini buyuran bu Batıcılık unsuru, toplumun fethi için gerçekten yeniden içeriklendirilmeli ve toplumda veri olan değer ve yaşam biçimleriyle siyasal alanın uzlaşması sağlanmalıydı. 'Ulusal kimlik' ve 'laiklik'ten farklı olarak 'kalkınma', bir liberal proje için en sorunsuz bir biçimde yeniden içeriklendirilebilecek bir unsur olması bakımından, Türk liberalizminin aslında kendini en kolay temellendireceği cumhuriyetçi 'iyi'yi temsil ediyordu.

Ulusal kimliğin, yerelliği de işin içine katarak yeniden tanımlanması, ulus kavramının yeniden tanımlanması sonucunu doğurmuş ve ulusal olan aslında toplumsal olan olarak kavranılmaya başlanmıştır. Zaten liberalizmin bireyi siyasal özne yaparak halkı bireylerin toplamından ibaret bir şey olarak tanımlaması da, Türk liberalizminin ulusu bireylere referansla tanımlamasına teorik bir imkân sunmaktadır. Böylece, bir 'ortak iyi'nin taşıyıcısı olmak bakımından ulus kavramı yerine,

tarihsel bir arada yaşamışlığa referansla oluşturulan, paylaşılan değerlere ve daha çok, etnik, dinsel, dilsel birliğe dayalı bir ulus tanımlanmaya başlanmıştır. Örneğin DP'nin önemli simalarından Samet Ağaoğlu ulusu, "ahlak, kültür ve iman beraberliği" olarak tanımlamaktaydı (1947: 39). Ulusun bu tür bir yeniden tanımlanışı, doğal olarak, cumhuriyetçi sekülarizm ve laiklik unsurlarınının da içeriğini değiştirmiş ve sekülarizm modernlik, laiklik de yaşam biçimlerine yansızlık olarak algılanmaya başlamıştır. Burada Türk liberalizmi, liberal teoriye gerçekten oldukça uygun bir karakter göstererek, 'değer'i yaşam biçimine indirgemiş ve böylece 'ortak iyi' ile çatışacak bir değerler alanını ortadan kaldırmıştır. Eğer, toplumun kendisine uyduğu başka bir 'değer' yoksa, söz konusu olan yalnızca farklı yaşam biçimleriyse, Cumhuriyet'in tesis ettiği moraliteye rakip ya da onunla çatışacak başka bir moralite de var olmayacaktır. Bu anlamda liberalizmin, Cumhuriyet'le başlayan pozitivist toplumsal kavrayışı sürdürdüğünü ve değeri siyasal alanın dışına attığını söyleyebiliriz. Nazım İrem'in (1977) tarif ettiği türden 'modernist bir muhafazakârlığa' götürecek olan bu yaklaşım, aslında uygar olma tanımına yeni bir içerik kazandırmış ve Ziya Gökalp'in rüyası olan Batı ve Doğu sentezini, evrensel ve yerel olanın sentezi ile gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. "Batıcılık'ta erimek değil, Batıcılık'ta belirmek" (Bayar, 1998: 70) şiarıyla yapılan bu sentez, evrensel olan ve yerel olan içinde bir hiyerarşinin kurulması ve evrenselde 'iyi' olanların, yerelde 'iyi' olanlarla birleştirilmesi çerçevesinde yapılmıştır. Yani söz konusu sentez, Batılılaşılması gereken ve gerekmeyen alanların tespitiyle yapılmıştır ve Batıcılık artık Batı'nın kendi modernizmine göre yaşamak olarak değil, 'biz'im Batı refah toplumu haline gelmemiz olarak tanımlanmaya başlamıştır. O halde hemen söyleyelim, liberalizmin elinde Batıcılık



İnşa halinde Ulus meydanı. Kalabalıkların (devlet törenleri dışında) dışlandığı büyük meydan tasarımları, bir "kamusuz Cumhuriyet" anlayışını yansıtırlar. Ne var ki modernleşme süreci, bu "steril" meydanı ahaliye açacak ve "kalabalıkları" bekleyecektir!

artık siyasal bir proje değil, ekonomik bir proje olacaktır. Evrensel ve yerel arasındaki sentez, böylece, yerelin evrensel ekonomik sisteme katılımı şeklinde yapılacaktır.

Liberalizmin Cumhuriyet'i toplumda meşrulaştırma girişiminin dayandığı en önemli unsur, 'kalkınma'dır. Cumhuriyet'in, bir modernleşme projesi olarak sunduğu toplumsal kalkınma programı, ulusal kalkınma ve müreffeh olma kavramlarıyla yeniden tanımlanmış ve bu tanımlama gerçek anlamda liberal bir zeminde yapılmıştır. Liberalizm, cumhuriyetçi-devletçi ekonomik kalkınma projesini tümüyle kapitalist bir ruhla yeniden düzenleyerek, bireysel başarı ve etkililiğin öne çıkarıldığı, serbest ve rekabetçi piyasa anlayışıyla toplumun tüm üyelerinin ulaşması mümkün olacak olan bir refah

tanımı yapmış ve toplumun refahtan pay alması, böylece de yeni rejimin meşru hale gelmesi zemininde bir siyasal hareket olarak kendini sunmuştur. DP iktidarı ve onun takipçisi hareketlerin merkezî siyasal projelerinin, kırsala modernlik, yani yol, su, elektrik taşımak olması, Türk liberalizminin modernlik ve Batıcılık olarak tanımladığı şeyin, özsel bir şey değil araçsal bir şey olduğunun göstergesidir. Teknoloji ve ekonomi temelinde kavranılan bu Batıcılık, uygar olmayı, uygar toplumların araçlarına sahip olmak ama 'kendisi' olarak kalmak diye tanımlamaya başlayınca, mevcut, verili toplumsal içeriğin ulusalcı ve kapitalist bir ruhla terkibiyle karşılaşıyoruz. Bu terkip, görüldüğü gibi, geleneksel ya da belki dinsel değerlerle herhangi bir hesaplaşma ya da çatışma gerektirmeyen bir liberal bakış açısıyla yapılmıştır. Önemli olan pazardır, pazara kimin hangi değerle girdiği bir siyasal sorun değildir. Böylece Batıcılık'ın liberal evresi, aynı zamanda siyasalın ekonomiye indirgenme sürecinin de başlangıcı olmuştur.

Kamusuz Demokrasi

Batılılaşma sürecinin liberal evresi, yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi, Cumhuriyet ideolojisi bakımından bir dizi revizyonu temsil eden bir evredir. Ancak bu evrenin, gerçek bir kırılmayı temsil ettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü liberal Batıcılık, Cumhuriyet'in en temel karakteristiği olan pozitivist-otoriteryan ideolojinin terk edilmesine imkân sağlamamış, tersine bu ideolojiyi yeni formlar içinde sürdürmüştür. Çünkü, tıpkı otoriter cumhuriyetçilik gibi, siyasal alanı toplumdan uzak tutmuş, üstelik bu kez bu uzaklığı meşrulaştırmıştır. Nasıl Cumhuriyet toplumsuz bir kamu tesis ettiyse, liberalizm de kendinden beslendiği liberal teorinin öngördüğü toplumsal sözleşme, bireyin doğal, devredilemez hakları gibi temel kavramları kendi düşünce ufkunun dışına atmış, böylece de en az Cumhuriyet kadar siyasal katılım fikrine yabancı kalmıştır. Bu yabancılık, devletin bekasını ve ceberrutluğu olgusunun pekişmesini sağlayan bir yabancılık olmuştur. Bu anlamda, Türk liberalizmi de otoriteryan bir liberalizm olarak kurumsallaşmıştır.

Ancak, siyasal planda, liberalizm Cumhuriyet'in sahip olmadığı bir niteliğe sahiptir: Temsil etme kapasitesi. Türk liberallerinin bir siyasal program olarak ortaya koydukları toplumsal taleplerden birisi refahtan pay alma talebiyse, diğeri de temsil edilme talebidir. Liberalizmle birlikte toplumsal alana kendini temsil etme imkânının verildiği ve bu imkânın ülkede bir 'parlamenter demokrasi' sürecini başlattığı açıktır. Ancak bu temsilin, siyasal bir nitelik taşıdığı, yani toplumda oluşan siyasal değer ve taleplerin temsili olduğu söylenemez. Liberallerle birlikte temsil edilmeye başlanan şey, siyasal değil toplumsal taleplerdir; yani toplumda mevcut olan kültürel yapıların ve ekonomik taleplerin temsili söz konusudur. Bu, toplumsal alanın kamusal alanın yerine geçirilmesi ve kamusallığın devletin tasarrufunda kalması anlamına gelir. O halde, tıpkı halk egemenliğini tesis edemediği ve bireyi kamusal alana sokamadığı için Türk cumhuriyetçiliğinden gerçek bir yurttaş çıkmadığı gibi, toplumsal alanı devleti sınırlayan bir alan olarak tanımlamadığı ve bireysel hakları tesis etmediği için Türk liberalizminden de gerçek bir liberal-sivil birey çıkmıyor.

Bu, Batıcılık'ın liberal evresiyle, aslında 'kamusuz cumhuriyet'ten 'kamusuz demokrasi'ye geçildiği anlamına gelir. Temsil kapasitesinin, siyasal değil, öznelliğe terk edilmiş kültürel ve ekonomik bir kapasite olarak tesis edilmesi, yalnızca 'çeşitlilik'in temsil edilebildiği bir kamusal alan yaratır. Bu, tikel olanın temsili demektir ki, söz konusu tikel çeşitlilik ancak devletin taşıyıcısı olduğu bir tümele

referansla, bu tümel sayesinde ve bu tümel için bir arada bulunacaktır. Demokratik çoğulculuk ilkesinin, bu türden bir tikel çeşitliliklerin temsilini talep eden bir ilke olmadığı açıktır.

Sonuç olarak, liberal Batıcılık evresi, iki ufuk arasında kendisini tesis eden bir evredir: Kültürel öznellik ve kapitalist ekonomik modernleşme. Cumhuriyet ideolojisini 'halka indirme' hareketinin, halkçılığı bir kültürel öznelliğin kabulü olarak tanımlaması, Türk liberalizminin muhafazakâr bir ideoloji olarak kurumsallaşmasının önemli nedenlerinden biridir. Böylece, Türk liberalizmi, ekonomik kapitalistleşme ve modernist muhafazakârlığın bir sentezi olarak doğmuştur. Liberalizmin bu niteliği, aslında ülkede liberalizmin geleceğini de belirlemiş ve liberalizm hep muhafazakâr-sağ bir hareket olagelmiştir. Hemen belirtelim ki, bu muhafazakâr nitelik, bizzat Batı liberalizmlerinin bir kısmının da devlete verdikleri merkezî rolden de kaynaklanmaktadır. Wallerstein'ın dediği gibi, "liberaller, devleti, akılcı reformculuğun merkezine koymakta daima ısrarcı olmuşlardır" (1998: 128). Devleti, reformun dayanağı yapmak, devletin temsil ettiği değeri diğer değerlerin üzerine çıkarmak demektir ki; bu, bireyin son tahlilde devlete tâbi olacağı anlamına gelir. Bu özellik, kuşkusuz, muhafazakâr ideolojinin temel özelliğidir.

Liberal Batıcılık'ın, cumhuriyetçiliğin giderek daha da radikalleştiği bir süreçte, kendi içinde birtakım kırılmalar yaşayarak, toplumsal alanla daha güçlü bir siyasal ilişki kurarak ilerlemesi ve otoriteryan devlet yapısında önemli kırılmalara yol açması beklenebilir miydi? Deneyim, bize, bu tür bir beklentinin isabetsiz olacağını göstermiştir. Ama yapısal olarak, kurumsallaşma tarzı bakımından da bu tür bir beklenti imkânını taşımayan bir harekettir liberal Batıcılık. Çünkü kendisini başlangıcından itibaren devletçi, otoriteryan bir liberalizm olarak kurumsallaştıran bir hareketin siyasal mirasının da her zaman bu otoriteryan niteliği taşıyacağını düşünmek durumundayız. Bu, liberalizmin her zaman modernist bir muhafazakâr ideolojiyle ortaya çıkması olgusundan da açıkça görülmektedir. Eğer bireysel hak ve özgürlüklerle ilgili olarak, muhafazakâr tutumu, daha yüksek bir değer lehine hak ve özgürlüklerden feragat edilmesi diye tanımlarsak ve önceden gerçek bir biçimde sivil, toplumsal bir alanın kurulmadığı durumlarda, liberalizmin devlet otoritesini bizzat serbest rekabetçi piyasa ekonomisi için kurumsallaştırmak zorunda olduğunu göz önüne alırsak, Türk liberalizmi siyasal olarak her zaman muhafazakâr bir karakter taşıyacaktır. Bu karakter uyarınca, Türk liberalizmi için, bireysel özgürlük ve haklar mutlak değildir, daha yüksek bir değere tâbidir; kurulu, mevcut devletin otoritesine tâbidir; çünkü toplumsallığın direği olan devlet temel ihtiyaçtır ve onun bekası her türlü değerin üstündedir. Tam anlamıyla muhafazakâr bir siyasetin ifadesi olan bu bakış açısı, gerçekten de liberalizmin Türk tipini her zaman belirleyecek olan bir nitelik olmuştur. Üstelik, Demirel'le birlikte başlayan ve Özal'da doruğuna çıkan bir özellik, bizzat seçkinlerin de yerelliği temsil ediyor olmaları özelliği, bu muhafazakâr ideolojiye eklenince, Türk liberal Batıcılık'ı, tümüyle ekonomik bir Batıcılık projesi haline dönüşmüştür.

Ancak Türk liberalizminin '80'lere kadar sürdürdüğü ulusal kalkınma programında, '80 sonrasında önemli bir kırılma yaşanmış ve Özalcı liberalizmle birlikte kalkınma, dünya kapitalist sistemiyle tam bir bütünleşme olarak tanımlanmıştır. Bu kırılmanın liberalizmi, siyasal planda Batılı formlarına yaklaştırması beklenebilirdi; ancak tersine, bu kırılma liberalizmin siyasal ve ekonomik programları arasında, geçmişe oranla daha büyük bir açıklığa yol açmış ve Özalcı liberalizm tümüyle

otoriter, hatta despotik bir siyasal ideolojiyle sonuçlanmıştır.

Aslında Özal'la birlikte doruğuna ulaşan Türk tipi liberalizm, ülkenin Batıcılık serüveninin bir sonucunu ifade eder. Batıcılık serüveninin iki evresi, cumhuriyetçilik ve liberalizm, benzeri az görülür bir telife ulaşmış ve 12 Eylül sayesinde cumhuriyetçi devlet, liberal ideolojiyle birleştirilerek, liberal otoriteryanizm adı verilebilecek 'yeni' bir rejim tesis edilmiştir. Bu rejimi mümkün kılan cumhuriyetçilik-liberalizm telifi, 'ortak iyi' idesinden tamamen yoksun bir cumhuriyetçilikle, 'haklar söylemi'nden tümüyle arındırılmış bir liberalizm arasında gerçekleşmiştir. Liberal Batıcılık'ın, kültürel öznellik vurgusuyla kamusal bağları 'çözme' yeteneğine, cumhuriyetçi Batıcılık'ın mirası olan otoriter devletin korku ve zor aracılığıyla toplumsal bağları yok etme yeteneği eklenince, ülkede Batıcılık serüveni, kapitalizme 'entegre' olmak bakımından başarıyla tamamlanmıştır. Ancak sağ bir ideolojinin topluma hâkim kılınmasıyla yerel değerlerin evrensel değerler aleyhine merkeze alınması bakımından, Cumhuriyet'in yalnızca modernleşme olarak değil aynı zamanda Batı'nın değerlerinin benimsenmesi ve yerleştirilmesi olarak tanımladığı Batıcılık idealinin oldukça uzağına düşülmüş ve hatta bu ideal terk edilmiştir. Bu anlamda Batılılaşma serüveni, zaten başlangıçta da Batıcılık'ın esası olarak görülmeyen demokrasi, hukuk devleti ve yurttaş hakları gibi bugün Batı'nın temel niteliği olarak görülen amaçları sonunda da kendi ufku dışında bırakan bir 'modernleşme' serüveni olarak devam ediyor görünmekte. ❐

DİPNOTLAR

1 Osmanlı-Türk Batılılaşma hareketleriyle ilgili olarak sık sık ileri sürülen ve yeterince ikna edici olan temel bir sav, bu hareketlerin 'pragmatik' bir karakter taşıdıklarıdır. Fakat, 'pragmatizm'in, esas olarak bütünlüklü bir felsefî tutum olduğu göz önüne alındığında, terimle ilgili bir tashih ihtiyacı ortaya çıkıyor. Çünkü, Osmanlı-Türk modernleşmesinin 'pragmatik' bir karakter taşıdığı ileri sürülürken kastedilen şey, modernleşme hareketinin, böylesi bir felsefî tutumu benimsemiş olduğu değil, Batı'dan ithal edilen teknik ve modellerin, yerel koşullarda sağlayacağı fayda ve sonuçları merkeze aldığıdır. Bu türden bir bakış açısının, 'pragmatizm' teriminden ziyade, 'aplikasyon' teriminden hareketle düşünülmesi gerektiği kanısındayız. Çünkü 'aplikasyon', tam da Batılılaşma hareketlerinin pratik tutumunu, yani bir modelin bir malzemeye uygulanması edimini ifade eder. Siyasetin bu türden bir edim olarak düşünülmesiyle modernite arasındaki ilişki için bkz. Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, Çev. John Viertel, Polity Press, 1988, Cambridge, s.43

2 "Toplumsalın keşfi" sorununun geniş ve açıklayıcı bir analizi için bkz. Nazım İrem, 'Kemalist modernizm ve gelenekçi-muhafazakârlığın kökenleri', *Toplum ve Bilim*, 74, 1997, s. 52-102.

3 'Nötralite' kavramının liberalizm için taşıdığı önem ve özellikle neo-liberalizmdeki merkezîliği için bkz. John O'Neil, *Piyasa*, Çev.: Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s. 34-43.

Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine

ALPER KALİBER

İlk önemli tezahürleri 18. yüzyılın sonlarına kadar götürülebilecek Türk modernleşmesi, doğrusal bir okumayı yetersiz ve anlamsız kılacak denli sapmalar, çelişkiler ve gerilimlerle örülü bir süreçtir. Çoğunlukla Batılılaşma çabalarıyla özdeşleştirilse de en azından başlangıçta Osmanlı Devleti'nin Batı'ya karşı kendini savunma ve ona rağmen var olma mücadelesinin stratejik zorunlulukları olarak gündeme gelmiştir. Şerif Mardin'in ilk radikal modernleşme adımı olarak nitelediği matbaanın Osmanlı'ya gelişi (1727) bir kenara bırakılırsa, modern anlayış ve tekniklerin belirli bir sistematik dahilinde kurumsallaştığı ilk alanlar askerîye ve eğitim olmuştur. Bu durumun önemli bir başka gerekçesi de sınıfsal varlığının güvencesini ezel-ebed devlet ideolojisinin sürdürülmesinde ve farklı bağlamlarda yeniden üretilmesinde gören Osmanlı bürokrasisinin çağdaşlaşma reformlarının tek ölçüt ve amacını devletin kurtarılması olarak belirlemesidir. Öte yandan Batılı anlayış ve yöntemlerin öncelikle bu iki alanda kurumsallaşmasının geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi siyasalarında modernleşme reformlarını yürütecek olan güçlü, merkezîleşmiş bir askerî ve sivil bürokratik zümrenin oluşmasında büyük etkileri olmuştur.[1]

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde geleneksel ve modern kurumlar, değerler ve tahayyül dünyaları arasındaki çatışmalar, kamusal hayatın hemen her kesitinde kendisini hissettirir olmuştu. Ne ki 1923'le birlikte Cumhuriyetçi söylem ve politikaların kurucu paradigması haline gelen modernleşme, bir zamanların Batı karşısında 'devleti kurtarma' projesinin parçası olmaktan Batı ailesine dahil olarak çağcıllaşmayı öngören yeni devletin aslî ideolojisi konumuna evriliyordu.

Tam bu noktada her iki durumda da 'içeriyi' 'dışarıdan', 'yerliyi' 'yabancıdan', 'bizi' 'onlardan' ayıran dışlayıcı pratiklerin, bu çağdaşlaştırıcı iradeyi ortaya koyan kesimlerin yönetim mentalitesinin (*governmentality*) temel normlarını oluşturduğunu önereceğim. Üstelik Cumhuriyet'in ilanıyla başlayan ve devlet kimliğinin ve devlet-toplum ilişkilerinin kurulma süreçlerinde köklü değişikliklerin yaşandığı dönemde bu dışlayıcı pratiklere toplumun meşruluk sınırlarını belirleyen ve yeni rejimin gereksindiği 'yeni insanı' oluşturmayı amaçlayan tasarruflar da eklemlenmiştir. David Campbell'a göre 'yeni insanın' oluşturulması, salt yeni bireylerin ve ulusallık biçimlerinin değil aynı zamanda yeni öznellikleri mümkün kılan bir iç düzenin kurulmasını, üretimin toplumsal koşullarının buna göre düzenlenmesini ve toplumsal, siyasal edimlerin meşruiyet sı-

nırlarının çizilmesini de kapsar (Campbell: 1998, 63). Bu çerçevede Türkiye Cumhuriyeti devletinin toplumun dönüşümünü ve yeniden yapılanmasını amaçlayan modernleştirici söylem ve politikalarının, yine Campbell'ın terminolojisiyle, çift yönlü bir dışlayıcı pratikler bütünü olarak işlev gördüğü iddia edilebilir.

Bu makalede öncelikle Türk modernitesinin anlaşılması ve açıklanmasında anlamlı katkıları olan üç ana paradigma başlıca argümanlarıyla tartışılacaktır. Sosyolojik, bürokrasi ve devlet-merkezci ve siyasal iktisat temelli yaklaşımlar olarak adlandırabileceğimiz bu paradigmalar, özellikle de modernleşme sürecinde Türkiye'de devlet kimliğinin ve devlet-toplum ilişkilerinin nasıl biçimlendiğine dair tahlillerine vurgu yapılarak irdelenecektir. Bu kuramsal inceleme sırasında her paradigma, o yaklaşımın karakteristik özelliklerini yazılarında en belirgin biçimiyle sunan bir yazara odaklanarak (sosyolojik yaklaşım için Şerif Mardin, bürokrasi ve devlet merkezci-yaklaşım için Metin Heper, siyasal iktisat temelli yaklaşım için Çağlar Keyder) açıklanacaktır.[2] Sonraki aşamada konuya ilişkin daha kapsayıcı ve yeni açılımlar getirme potansiyeli olan bir analitik ve metodolojik tutumun hayata geçirilmesi için sözü edilen paradigmaların taşıdığı kuramsal eksiklikler ve yanılsamalar ana hatlarıyla dile getirilecektir. Bu anlamda söz konusu paradigmalara yöneltilebilecek başlıca eleştiriler:

a) *verili bir gerçeklik olarak aldıkları devlete kuramsal soruşturmalarında ontolojik ve epistemolojik bir öncelik ve ayrıcalık atfetmeleri,*

b) *türlü iç ve dış politik performanslar, söylemler ve temsiliyet mekanizmalarıyla her seferinde yeniden üretilen devlet kimliğini sorunsallaştırmamaları,*

c) *dış politikanın oluşturulmasında benimsenen söylem ve davranış pratiklerinin devlet kimliğinin temel unsurlarından olduğu gerçeğini ihmal ederek Türk modernleşmesini yalnızca içsel dinamikler uyarınca açıklamaya çalışmaları olarak sıralanabilir.*

Son olarak bu eleştiriler bağlamında Türk siyasal modernitesinin ve devlet kimliğinin çok yönlü, çok katmanlı bir değerlendirmesini olanaklı kılacak yeni bir kuramsal tavrın hangi esaslar üzerine inşa edilebileceği yolunda önerilerde bulunulacaktır.

TÜRK MODERNİTESİNİ SORUNSALLAŞTIRAN BAŞLICA KURUMLAR

Türkiye'nin toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel hayatında tarihi değişim ve dönüşümlere yol açan uzun modernleşme süreci, farklı gelenek ve disiplinlerden gelen çok sayıda sosyal bilimci için oldukça verimli bir çalışma sahası olagelmiştir. Söz konusu sürece içkin bir mahiyette gelişen ve Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerinin temel normlarını belirleyen yönetim geleneğindeki süreklilik ve kopuşlar da bu çalışmalarda hatırı sayılır bir yer işgal etmiştir.

A) SOSYOLOJİK PARADİGMA

Şerif Mardin, Niyazi Berkes ve bir ölçüye kadar Tarık Zafer Tunaya'nın çalışmalarında ifadesini bulan sosyolojik temelli anlayış, modernleşmenin devlet ve devlet-toplum ilişkilerinin yeniden yapılanmasındaki etkilerinin analizinde toplumbilimsel ve siyaset bilimsel araçlara öncelik tanırlar. Konuyla ilgili araştırmacıların öncelikle Türkiye siyasasının kendine özgü niteliklerini ortaya koymaları gerektiğini savlarlar. Örneğin merkez-çevre ilişkilerini Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar olarak sunarken Mardin, bu analitik çabanın daha başlangıcında kamu otoritesinin sosyopolitik yapı içinde merkezileş-

mesi bakımından Türkiye'de ve Batı Avrupa'da yaşanan deneyimlerin karşılaştırılmasına stratejik bir önem atfeder. Zira devlet gücünün merkezîleşmesindeki bu deneyim farklılığı, devlet-toplum ilişkilerinin de farklı bir tarzda kurulması sonucunu doğurmuştur. Batı'da modern devleti yaratan merkezîleşme süreci, çevresel güçlerle uzlaşmaya dayalı ve onların merkezî otorite karşısında özerkliklerini yitirmeden yönetim erkinin bir parçası haline gelmelerine olanak tanıyacak çok boyutlu 'bir dizi karşı karşıya gelme' sonucunda gerçekleşirken (Mardin: 1990, 36) Türk siyasasında gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet dönemlerinde bu karşı karşıya gelme, merkezle çevre arasında (devlet-toplum olarak da okunabilir) tek boyutlu bir çatışma halinde cereyan etmiştir. Mardin'in "Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluk" (Mardin: 1990, 37) olarak tanımladığı bu tek boyutlu çatışma, Türk modernleşmesinin eleştirel bir kuramsal soruşturmaya uğratılabileceği en anlamlı izleklerden biridir.

Fuat Keyman'ın Türk modernleşme sürecini modernite bağlamında sorunsallaştıran ilk toplum bilimci olarak nitelediği Şerif Mardin, (Keyman: 2001, 16) bu sürecin politik, kültürel vb. türlü düzeylerde tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğunu ortaya koyan çok yönlü analitik ve metodolojik bir yaklaşımı hayata geçirir. Çoğunlukla oryantalist bir öz taşıyan klasik modernizasyon paradigmalarının işlevselci, indirgemeci çıkarımlarının ötesinde Mardin, Türk modernitesinin siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel boyutları arasındaki çelişki ve gerilimlerle örülü etkileşimi, ilişkiselliği açığa çıkaran kapsamlı bir tahlil sunar (Keyman: 2001, 15). Ekonomik temelli devlet ya da kimlik merkezli söylemlerin büyük ölçüde feyzaldığı klasik modernizasyon paradigmaları, toplumsal kuruluşun tüm geleneksel yapı ve değerlerinin doğrusal işleyen bir zaman dilimi içinde aşama aşama ilerleyen bir geçiş sürecinde marjinalleşeceği ve/veya tarih dışına itileceğini öngörürler. Buna göre ulus devletin ve ulusal ekonominin kurulması, ekonomik kalkınmanın sağlanması, artan sanayileşme ve kentleşme gibi kimi etkenlerin, toplumsal yapılarda geleneksel kurumların ve hayat tarzlarının modern olana dönüşümünü kendiliğinden tetikleyeceği savlanır. Böylesi indirgemeci bir yaklaşımla ne farklı tarihsel ve sosyopolitik bağlamlarda gelişen modernite tarzları onları özgün kılan yanlarıyla ne de gelenekselle modern arasındaki karmaşık ve girift ilişkisellik yeterince kavramsallaştırılabilir.

Mardin'in çok çeşitli kaynaklardan beslenen çalışmaları, bu indirgemeci ve özcü tavrın barındırdığı çıkmaz ve yanılsamaları aşma yolunda bize önemli bir dağar sunmaktadır. Bu yazının kapsam ve amacı dikkate alınarak söz konusu dağar, Türk ulus devletinin kurulması, Türkiye'de merkez-çevre ilişkileri ve Türkiye'de muhalefet ve sivil toplum olarak adlandırabileceğimiz üç analitik düzlemde tartışmaya açılacaktır.

1) Türk Ulus Devletinin Kurulması: Türk modernleşmesini salt bir kopuşlar ya da süreklilikler söylemi içinde değil, fakat bunların birbirlerine içkin ve eş zamanlı var oluşlarını değerlendiren bir tarihselci perspektif içinden tahlil eden Mardin, Kemalist çağdaşlaşma istenci ve tam bir ulus devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla ifadesini bulan Cumhuriyet dönemini de bu bağlamda ele alır. Buna göre bir tasarım, bir tasavvur olarak kurguladığı toplumu inşa yolunda meşruiyetini, olmayan bir öze (modern ulus, ulusal kimlik, genel irade gibi) ontolojik bir nitelik kazandırarak zaten varmış gibi yaptığı bu özün ideolojik yeniden üretimi üzerinden kurgulayan Türkiye Cumhuriyeti Devleti (Mardin: 1991a, 65), geçmişle kurulan bir süreklilikler ve kopuşlar ilişkisi-

nin karmaşık, gerilimli tezahürlerini barındıran bir siyasal modernite projesi olarak kavramsallaştırılır. İlke ve normlarını kendisinin belirlediği siyasal ve kültürel çağdaşlaşma uyarınca toplumu eskisinden tamamen farklılaşmış yepyeni bir düzen yolunda harekete geçirmeyi var oluşunun ve misyonunun aslî gerekçesi addeden siyasî otorite, amacına ulaşma yolunda ortaya koyduğu söylem ve politikalarla paradoksal olarak geçmişin hiyerarşiye dayalı yönetim geleneğini yeniden üretmiştir. Devlet-toplum ilişkilerinin Osmanlı siyasasında kuruluş biçiminin bambaşka bir devlet formu altında bu yeniden üretilişi, Mardin'in Kemalist modernleşme projesini İmparatorluğun kalıntılarının radikal bir reorganizasyonu olarak görmesine yol açmıştır. (Mardin: 1991a, 65).

Öte yandan Mardin'in Türk modernleşmesine ilişkin analizlerinde Türk ulus devletinin kurulmasının çağdaşlaştırıcı Kemalist reformların meşruiyet zemininin oluşturulduğu ve onun geçmişle olan kopuşunu da simgeleyen ikili bir sınır çizme eylemine tekabül ettiği ileri sürülebilir. Bu ikili sınır çizme girişimi aynı zamanda Kemalist reformların ilke ve normlarının belirlenip yürürlüğe konduğu ideolojik tavrın ve yönetim siyasetinin temelini oluşturur. Bu bağlamda yeni devletin seçkinleri, bir yandan Cumhuriyet dönemini ve onun ulus devletini Osmanlı İmparatorluğu ve siyasasından kesin hatlarla ayıran sınırlar çizme çabasındayken öte yandan bir siyasal modernite ve ulus inşası projesi olarak Türk Batılılaşmasının politik, toplumsal, ekonomik, kültürel ve etik hudutlarını düzenliyorlardı. Hem geçmişin yeniden kurulmasının hem de bugünün inşasının koşullarını belirleyen bu ikili girişim, Keyman'ın da vurguladığı üzere devleti, Türk modernleşmesinin epistemik ve normatif hudutlarını da bir başına düzenleyen tek meşru ve egemen öznesi haline getirmiştir. Toplum karşısında elde edilen bu ayrıcalıklı konum, devletten özerk bir kamusal alanın varlığına tahammül edilemeyen geleneksel hiyerarşik düzenin korunmasını olanaklı kılıyordu. Böylelikle kendilerine her zaman kuşkuyla bakılan çevre güçlerinin karar alma mekanizmalarından tümüyle dışlandığı Osmanlı yönetim geleneği, bu kez bütün bir toplumun merkezî otoritenin ideal ve eylemlerinin nesnesi konumuna itilmesiyle sürdürülüyordu. Batılılaşma ve modernleşme çabalarının bilinçli ve gönüllü katılımcıları olduklarından derin şüpheler duyulan toplum üyeleri, Cumhuriyet'in hedefleri doğrultusunda yönlendirilmesi (seferber edilmesi) gereken bir kitle, bir yığın olarak tasavvur ediliyordu.

Osmanlı döneminden farklı olarak Cumhuriyetçi kadrolar ne pahasına olursa olsun statükoyu korumayı değil rakip siyasal güçlere asla yer olmayan ilke, norm ve işleyiş prensiplerini kendilerinin belirlediği yepyeni bir düzenin inşasını amaçlıyorlardı. Gerçekte var olmayan homojenleşmiş bir ulusal kimlik ve Batılılaşma yolunda olgunlaşmış bir genel irade gibi Cumhuriyetçi idealler, Türkiye'de sosyopolitik gerçekliğin halihazırda bir parçasıymış gibi kabul edilmekteydi. Bu ön kabul aynı zamanda siyasal, iktisadî ve kültürel Batılılaşma ve kalkınmanın taşıyıcı öznesi olarak devlete, toplumu değiştirip dönüştürme hak ve ödevini yükleyen Kemalist politikalara gereksindikleri meşruiyet zeminini de hazırlamaktaydı.

2) Merkez-Çevre İlişkileri: Mardin'in ilk kez 1973'te İngilizce olarak yayımlanan ve Türkiye siyasasının yapılanma koşullarının açıklanmasında merkez-çevre ilişkilerinin analitik bir anahtar olabileceğini öneren makalesi, Türkiye'de yönetim mentalitesinin disiplinlerarası bir tahlilini sunan ender sayıdaki çalışmalardandır. Merkezî ve çevresel güçlere, aralarındaki ikiliği kurumsallaştıran, belirli rol ve statüler atfeden bu yönetim geleneği, Türk modernleşme tarihi boyunca Os-

manlı ve Cumhuriyet siyasalarının tanımlayıcı unsuru olagelmiştir. Bu anlamda söz konusu yönetim anlayışının yukarıda değinilen ikiliğin (ayrılığın), siyasal, sosyokültürel yeniden ve yeniden üretimi bağlamında yapılacak bir tahlili, Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerinin moderniteye içkin evrimini ortaya koyması açısından anlamlıdır.

Batı'da ve Osmanlı'da merkezin oluşması ve çevreyle olan ilişkilerinin kurulması bakımından yaşanan deneyim farklılığının, tarihsel ve yapısal karşıtlıkların açımlanmasının önemine işaret eden Mardin için böylesi bir karşılaştırma, Türkiye siyasal modernitesinin anlaşılması açısından da aydınlatıcıdır. Batı'da kamu otoritesinin merkezîleşmesi; feodal lordlar, işçiler, tüccarlar gibi çevresel güçlerin zaman içinde türlü yollarla yönetsel erkle bütünleşmesini sağlayan 'bir dizi karşı karşıya gelme' sonucunda gerçekleşmiştir. Oysa Osmanlı-Türkiye siyasasında karşılaşma, merkezle çevre (devletle taşralı türlü toplumsal gruplar) arasında tek boyutlu bir çatışma biçiminde tezahür etmiş ve Mardin'in deyimiyle "Türk siyasasının temelinde yatan ve yüz yıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi görünen en önemli toplumsal kopukluğu" oluşturmuştur. (Mardin: 1990, 37) Bu ilk durumda çevresel güçlerle bir bağlantılar sistemi içinde kurumsallaşan merkezî otoritenin, onların özerkliklerini yitirmeden siyasal süreçleri etkileyebilecekleri bir kamusal hayatın varlığını güvence altına alması, buralarda modern ulus devletin "iyi eklemlenmiş yapılar" olması sonucunu doğurmuştur. Buna karşın çevresel güçlerin merkezden dışlandığı Osmanlı-Türkiye siyasasında bu durum, devlet-toplum ilişkilerinde modernleşme süreci boyunca daha da keskinleşen bir karşılıklı kuşkunun doğmasına yol açmıştır. Merkezle çevrenin birbirine yabancılaşmasının en önemli gerekçesini oluşturan bu karşılıklı kuşku, Türkiye'de çevresel güçlerin politik karar alma süreçlerine katılımlarının sınır ve koşullarını da belirler. Mardin'e göre bu yabancılaşmanın ve toplumsal kopukluğun tüm sorumluluğu, taşralı kimliklerin farklı sembolik ve kültürel kodlarının meşruluğunu tanımayan ve yadsıyan devlete aittir. "Cumhuriyet'in resmî tutumu, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, Büyük Eşitleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi." (Mardin: 1990, 64).

Moderniteye, taşranın farklılıklarını anlayıp tanımaktan ve siyasal süreçlere dahil etmektense onun modern benlik, (Keyman: 2001; 15-16) homojen ve organik bir ulus inşası yolunda dönüştürülmesiyle ulaşılacağını varsayan Cumhuriyet kadroları, taşranın sahip olduğu kültürel çeşitliliği, 'çağdaşlaşma' projeleri önünde bir engel, devletin egemen ve ayrıcalıklı özne olma konumunu sarsacak bir tehdit olarak yorumladılar. Taşranın ehlileştirilmesine yönelik bu politikalar, paradoksal olarak merkez-çevre kutuplaşmasını Türk siyasasının aslî unsuru durumuna getirmiştir. "Geriye baktığımızda, modernleşme boyunca, çevresel düşünüş ve davranış tarzının iki yüzünün kalın çizgilerle ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlar, temel gruplardan oluşmuş bir gerçek olarak çevre ve resmîlik-karşıtı kültürün bir merkezî olarak çevredir. Bunların her ikisi de Jöntürkler'in ve Kemalistlerin *bêtes-noires*'ıdır. Ama, rastlantısal gelişimler kadar, modernleştirmecilerin siyasetleri de çevresel kimliğin ikinci yüzünü belirginleştirme yönünde etki gösterdi" (Mardin: 1990, 75).[3]

3) *Türkiye'de Muhalefet ve Sivil Toplum:* Türkiye'de devlet kimliğinin ve dolayısıyla yöneten-yönetilen ilişkilerinin kurulma süreçleri, muhalefetin algılanışı ve ona atfedilen anlam ve biçilen rolün niteliğiyle yakından ilgilidir. Dahası muhalif olanın muhalefetini dillendireceği sınırlar, Türkiye'de siyaset yapabilmenin koşullarını da belirleyen ve meşrunun gayri meşrudan, yasalın yasal olmayandan, ahlakînin ahlak dışı olandan ayrıldığı ve iktidardakilerce her seferinde yeniden hatırlatılan hudutları da oluşturmaktadır. Bu nedenle muhalefetin algılanış ve kamusal hayatta temsil ediliş kodlarının ve onun kontrol altında tutularak gerektiğinde dizginlenmesine yarayan mekanizmaların işleyiş tarzlarının ortaya konması, Türk siyasasının tahlilinde önemli olanaklar sunacaktır. Şerif Mardin, Türkiye'de muhalif ve farklı olana karşı duyulan ve toplumun hemen her kesimine mal edilebilecek hoşgörüsüzlüğün toplumsal kökenlerini araştırdığı "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol" (Mardin: 1991b, 177-194) adlı makalesinde konunun siyasal boyutlarının yanı sıra gündelik hayattaki tezahürlerini de izlemeye çalışır. Bu anlamda yakından ve yaygın denetimin Türk toplumunun karakteristik özelliklerinden biri olduğunu öneren yazar, (Mardin: 1991b, 188) ister merkezî isterse çevresel güçleri temsil etsin tüm siyasal grupların muhalefete ilişkin tavırlarındaki ortak yanları belirlemeye gayret eder. Mardin'e göre "siyasî 'muhalefet' eğer a) mutlak gücü sınırlama, b) gerçek siyasa alternatifleri önerme işlevlerine sahip bir mekanizma olarak belirlenirse, o zaman böyle bir şeyin Osmanlı İmparatorluğu'nda varolmadığı söylenebilir." (Mardin: 1991b, 179). Ne ki bu Batılı kavramsallaştırma, Osmanlı siyasasında merkez ile çevre arasındaki sınır çizgisi üzerinde konumlanan ve muhalefet potansiyeli bulunan kimi arabulucu kurumların gözden kaçırılması neticesini verebilir. Örneğin "mutlakiyetçiliğin aşırılıkları, Sultan, yeniçeriler, ulema ve kalemiye arasında kurulan çetin ve hassas bir dengeyle dizginlenebiliyor, siyasî otoriteyle çeliştiği istisnaî durumlarda dinsel bir kalkanın ardından konuşan ulemanın görüşleri, kolaylıkla yok sayılamıyordu" (Mardin: 1991b, 179).

Mardin başka yazılarında da Batı'da devletten özerk bir kamusal alanda filizlenen sivil toplum yapılarınca yerine getirilen işlevlerin bir benzerini, Osmanlı siyasasında bu aracı kurumların üstlendiğini dile getirir. Batı toplumsal tarihinin anlamlı bir aşaması olarak sivil toplumun ilk tohumları, Ortaçağ sonlarında türlü nedenlerle zenginleşen (kentsel üretimin ve ticaretin artması, güvenliğin ve ulaşımın daha kolay sağlanması gibi) kentli üretken sınıflarla siyasî otoriteyi simgeleyen feodal asiller arasında varılan uzlaşmalar sonucu atılmıştır. Böylelikle sonrasının siyasal düşünüş ve yapılanışı, dolayısıyla devlet-toplum ilişkilerinin kuruluş tarzını da derinden etkileyecek biçimde kentsel hayatın özerkliğini ve hatta kentlerdeki türlü toplumsal grupların onları oluşturan bireylerden bağımsız bir kurumsal kimlik, Mardin'in deyimiyle bir 'hükmî şahsiyet' (Mardin: 1990, 10-11). edinmelerini mümkün kılan hak ve özgürlükler, toplumsal hayatın temel normları olarak kabul görmeye başlamıştır. Tam bu noktada Mardin'in yaptığı şu karşılaştırma, yukarıda değinilen arabulucu kurumların konumları açısından da aydınlatıcıdır. "Burada hemen belirtmemiz gereken bir husus, bu tip "hürriyet"lerin Osmanlı İmparatorluğu'nda son derece güdük kaldığıdır. Osmanlı "kamu hukuku"nda hükmî şahsiyet bir dereceye kadar dinî birimlerin kazandığı bir hüviyettir. Ancak, ilerde göreceğimiz gibi, Batı'da hükmî şahsiyetin çok daha geniş bir boyut kazanması, genel olarak ülkenin "vatandaş" haklarının tabiî bir boyutu sayılması Osmanlı İmparatorluğu'nun "klasik" devirleri yapısında yoktur" (Mardin: 1990, 11).

Aslında bu yokluğu ancak kendi kurumsal öncelikleri ve bekâ sorunuyla özdeşleşen bir kamusal hayatın varlığına tahammül edebilen ve hükmî şahsiyetin sahasını kendisinden çalınmış bir özgürlükler alanı (Mardin: 1990, 15-16) olarak tarifleyen devletin modernleşme tarihi boyunca sergilediği yönetsel tutumun daha da görünür kıldığı önerilebilir. Söz konusu yokluğun bir başka gerekçesi de Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine kadar Türk siyasasını şu ya da bu biçimde etkileyen hemen tüm kesimlerin muhalefete bakışlarındaki ortaklıklarda aranabilir. 18. yüzyıldan itibaren güçlenerek sonrasının modernleşme reformlarını yürütecek bürokrasinin çekirdeğini teşkil eden kalemiyeden Meşrutiyet'in ilanıyla anayasal bir düzene geçilmesini şiddetle savunan Osmanlı aydınlarına, Meclis-i Mebusan'ı feshederek bu düzene son veren II. Abdülhamit'ten bir özgürlükler söylemiyle yola çıkan Jöntürk hareketine, diktatoryal eğilimlerini bir askerî darbeyle geldiği iktidarda uygulamaya döken İttihat ve Terakki'den Cumhuriyeti kuran Kemalist kadrolara ve bürokratik merkezîyetçilik karşısında taşrayı temsil ettiği iddiasında olan Demokrat Parti'ye dek hemen her akım, muhalefeti kendi siyasal projesi önünde bir tehdit unsuru olarak değerlendirmekte birleşmişlerdir. (Mardin: 1991b, 180-81) Modern Türk siyasal tarihi incelendiğinde bu bakış açısının bir uzantısı olarak hükümetin öznel politikalarını eleştiren muhalefetin tamamının milleti bölmek, vatana ve devletin Batılılaşma çabalarına ihanet etmek gibi benzer suçlarla itham edildikleri dahası özdeşleştirildikleri görülmektedir. Muhalefetin meşruluğunu ve yasallığını tartışılır hale getirerek siyasal süreçlerden dışlanmasının zeminini kuran bu özdeşleştirme, Mardin'e göre "Türk siyasî rejimlerinin herhangi bir zamanda kendileri için belirledikleri açık hedeflere ulaşmalarında" işlevsiz değildir. (Mardin: 1991b, 191) Bu anlamda "aynı kanalları işleten ve aynı suçlamaları defalarca kullanan bir kinizm özellikle icad edilmiştir" (Mardin: 1991b, 183). Dahası kurumsallaşmış bir yönetim pratiği olarak bu özdeşleştirme, Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerinin üzerinde kurulduğu, ikincisinin ilkine tâbi kılındığı, onun önceliği ve özerkliğini tanımaya zorlandığı ve siyasal otoriteyi toplumsal etki süreçlerinden tümüyle arındırmayı amaçlayan bir rasyonalitenin hayata geçirilmesinde başvurulan araçlardandır. Türkiye modernleşmesini devlet-merkezci bir açıdan (çoğunlukla eleştirel olmayan bir tavırla) inceleyen ikinci paradigmayı gözden geçirdiğimizde bu durum daha da netlik kazanacaktır.

B) BÜROKRASİ VE DEVLET-MERKEZCİ PARADİGMA

Toplumsal, siyasal, ekonomik gelişmelerin analizinde devleti kuramsal soruşturmalarının başlangıç ve temel gönderim noktası olarak alan devlet-merkezci yaklaşımlar, uluslararası ilişkilerden siyaset bilimine ve tarihsel sosyolojiye dek türlü sosyal bilim disiplinlerinde çok önemli bir yer işgal etmiştir. Kendine özgü bir tarihselliği, kurumsal hayatı olduğu ön kabulüyle devlete toplumun üstünde ve ötesinde ayrık bir kimlik atfeden bu söylemler; onu üniter, rasyonel bir aktör ve hatta kimileyin aşkın bir özne olarak kavramsallaştırırlar. Böylelikle sosyopolitik hayatı biçimlendiren diğer kurumlar karşısında ontolojik ve epistemik bir öncelik tanınan devletin doğasına içkin bir özerklik ve egemenlikle donanmış (kutsanmış) olduğu farz edilir.

Devleti temel analiz birimi var sayan yaklaşımlar, Osmanlı-Türkiye siyasası söz konusu olduğunda en belirgin haliyle Metin Heper'in çalışmalarında somutluk kazanır. Türkiye'deki 'güçlü devlet geleneğini' (Heper: 1985) tarihsel kökenleri, özgün nitelikleri ve dayandığı meşruiyet zeminiyle açıklamaya yönelen Heper çalış-

malarının temel sorunsalı, belirli bir devlet biçimi ve mentalitesinin Türkiye siyasasının dönüşüm koşullarını nasıl belirlediğidir (Özman ve Coşar: 2001, 83). Bu bağlamda Heper'in Türkiye'nin modernleşme tarihine ilişkin okumalarında bürokratik entelijensiyanın (devlet seçkinleri) ideal, eylem ve söylemlerine özel bir önem ve anlam atfedildiği görülür. Askerî-sivil bürokrasinin ve bir kısım aydınların dahil edilebileceği bu devlet seçkinlerinin Osmanlı-Türkiye siyasasının yeniden yapılanmasındaki rol ve etkinlikleri, modernleşme çabalarının yaygınlaşarak kurumsallaşmasına paralel bir süreçte hızla artmış, zamanla bir sınıf hüviyetine kavuşan bürokrasiyi modernleşme, Batılılaşma sürecinin başat aktörü haline getirmiştir. Böylelikle uzun yıllar boyunca sistem içinde birincil ve merkezî bir konuma yerleşen bu zümrenin eylem ve söylemleri, siyasal seçkinlerle girdikleri mücadeleler ya da ittifaklar, Türkiye'de sosyopolitik düzenin ve dolayısıyla devlet-toplum ilişkilerinin ve demokrasinin yeniden yapılanmasında belirleyici bir önem arz etmiştir. Görüldüğü gibi Heper'in kavramsallaştırmasında Türkiye'de kamusal hayatın inşa ve yeniden üretilme tarzı, konunun toplumsal, iktisadî ve kimlik boyutları ikinci plana itilerek kurumsal bir eden olarak devletin ve onun toplumdan bağımsızlaşmış kimliği içinden konuşan bürokrasinin davranış ve tutumları bağlamında irdelenmektedir. Bu kısa giriş doğrultusunda ve makalenin sınırları elverdiğince Heper'in Türk siyasasına ve modernleşme tarihine ilişkin çözümlemeleri, birbiriyle ilintili üç düzlemde ele alınacaktır. Bunlar; 1) siyaset üretme koşullarının düzenlendiği bir merkez olarak devletliliğin mevkii, 2) merkez-çevre kutuplaşmasının siyasal seçkinler-devlet seçkinleri bağlamında yeniden üretilişi ve 3) devletin aşkın niteliğini kalıcı kılmayı amaçlayan bir bürokratik girişim olarak Atatürkçülüğün yeniden inşası.

1) Siyaset Üretme Koşullarının Düzenlendiği Bir Merkez Olarak Devletliliğin Mevkii: Yukarıda analitik ve metodolojik tutumları kabaca özetlenen devlet-merkezci yaklaşımlar, herhangi bir toplumsal, siyasal veya ekonomik bağlamın açıklanmasında o bağlama özgü devlet yapısı ve yönetim geleneğine diğer tüm etkenlerin üzerinde bir belirleyicilik ve öteki değişkenleri ona bağımlı kılan bir statü atfederler. Böylelikle devletin doğası, toplumsal kuruluş içinde konumlandığı yer, üstlendiği işlevler gibi hususlar, o siyasayı tanımlayan ve başka siyasalar içindeki izafî yerini tespit etmeye yarayan niteliklerin ortaya konmasında temel ölçüt alınır. Toplumları 'devletlilik' ekseninde bir ayrıma tâbi tutan [örneğin 'devletlilik düzeyi düşük' ve 'devletlilik düzeyi yüksek' (Nettl: 1968) ya da 'devletli toplumlar' ve 'devletsiz toplumlar' (Dyson: 1980) gibi] bu anlayış, Heper çalışmalarında Osmanlı-Türkiye siyasasını betimleyen 'güçlü devlet geleneği' vurgusunun açımlanmasında kullanılır. Bu da bizi devlet-merkezci söylemlerin yukarıda sözü edilen indirgemeci ve özcü tavırlarının yeniden üretildiği, yönetim geleneğinin iktisadî, toplumsal ve kültürel arka planının kuramsal soruşturmanın nesnesi yapılmayarak yalnızca yönetsel erki elinde tutanların söylem ve etkinliklerine odaklanan bir okumayla tahliline gidildiği bir bağlama götürür.

Mardin'in yapıtlarında siyasal ve kültürel alanın meşruluk ve gayri meşruluk kodlarının belirlendiği bir yer olarak tanımlanan merkez; Heper çalışmalarında kamu otoritesinin siyasal alanı kendisiyle özdeş kabul ederek tekeli altına aldığı dolayısıyla siyaset üretmenin norm ve koşullarını bizatihi kendisinin belirlediği, muhtemel rakiplerin gerektiğinde dışlandığı (Özman ve Coşar: 2001, 87) bir alan olarak karşımıza çıkar ve devletliliğin mevkii[4] tabiriyle ifadesini bulur. Yönetsel erki tümüyle elinde bulunduran kesimin siyasal, hukuksal ve toplumsal iliş-

kiler sahalarında geçerli olmasını istediği ilke, norm ve değerleri belirleyip yürürlüğe koyduğu yer olarak da tanımlanabilecek devletliliğin mevkii kavramı, Türkiye'deki yönetim mentalitesinin modernleşme sürecine içkin evrimini izlerken devlet-merkezci paradigmanın yararlandığı başlıca analitik araçlardandır.

Bu paradigmatik tutum içinde devletliliğin mevkiini işgal eden yahut oluşturan güçlerin yapısal özellikleri, ideolojik öncelik ve beklentileriyle Türkiye'deki yönetim zihniyetinin ve buna bağlı olarak devlet-toplum ilişkilerinin dönüşümü arasında doğrudan bir ilişkisellik kurulur. Osmanlı-Türkiye siyasasında yaşanan gelişmeler, bu güçlerdeki değişimi temel veri alan bir dönemselleştirmeyle ele alınır. Heper'e göre Osmanlı siyasasında Sultanla bürokrasi arasında gidip gelen bir nitelik sergileyen devletliliğin mevkii, (Özman ve Coşar: 2001, 87) modernleşme reformlarının hız ve yaygınlık kazandığı, güçlenen bürokrasinin Sultanı ve ulemayı siyasal süreçlerden dışlamaya uğraştığı geç Osmanlı döneminde büyük bir çekişmeye sahne olmuştur. Kurtuluş Savaşı'nın yürütüldüğü 1920-23 yılları arasında bu mevkii, Mustafa Kemal'in millet iradesinin tek dürüst temsilcisi ve somutlaştığı yer olarak tanımladığı Büyük Millet Meclisi'nce doldurulmuştur (Heper: 1985, 57). Yazara göre en azından bir kısmını Hanedana yakın gördüğü bürokrasinin bu mevkii doldurmasını uygun görmeyen (Heper: 1985, 57) Mustafa Kemal'in gözünde tüm yönetsel yetkileri elinde toplayan Meclis, son tahlilde bir hükümet işlevini üstlenmiştir (Heper: 1985, 58). Heper, önceleri devletin kurumsal varlığıyla bir tuttuğu Meclis'te politikalarına muhalif olan ve zaman zaman kendisine engel çıkaran bir kanadın olmasından dolayı Mustafa Kemal'in Cumhuriyet'in ilanıyla devletliliğin mevkiini cumhurbaşkanlığına kaydırdığını vurgular (Heper: 1985,



Tevfik Fikret ve Mekteb-i Sultani öğrencileri... Milliyetçi modern bir sınıf olarak bürokrasinin "kurucu" niteliği Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde de ağırlıklı bir role sahipti. Bürokratların Batılı tarzda yetiştirilmesinde eğitimin modernleştirici rolü yadsınamaz derece büyüktü.

58). Ne ki 1938'e kadar sürecek olan bu dönemde ilerleyen yıllarla birlikte devlet içinde etkinliğini hızla artıran Cumhuriyet Halk Partisi'nin sivil bürokrasiyi hem denetimi altına almaya hem de onun kimi işlevlerini üstlenmeye başladığı görülür. 1938-50 yılları arasındaki dönemdeyse CHP kadrolarını da kapsayan bürokratik zümrenin devletliliğin mevkiini tümüyle kuşattığı bir bağlamla karşılaşılır. Demokrat Partinin ezici bir çoğunluk sağladığı 1950 parlamento seçimleriyle birlikte siyasal alanı rakiplerin aleyhine daraltmak isteyen güçlerin merkeze tümüyle yerleşmek için yaptıkları mücadeleler, Türkiye'de siyasal sistemi derinden etkiler hale gelmiştir. Millet iradesini temsil ettiğini öne süren siyasal seçkinlerle devlet seçkinleri arasındaki ikilik, 1950-60 döneminde daha da keskinleşmiş, ne var ki ne devlet merkezli yönetim zihniyetinin ne de siyasî iktidarın algılanma tarzında bir değişikliğe yol açmıştır. Askerîyenin sistem içindeki belirleyiciliğinin kurumsallaşmasını simgeleyen 1960 darbesiyle birlikte bürokratik entelijensiyanın asker ve sivil kanadıyla sonraları cumhurbaşkanlığının da katılımıyla devletliliğin mevkiini oluşturdukları gözlemlenir. Ne ki 1972 ile birlikte askerîyenin devlet aygıtı içindeki ağırlığının ve etkinliğinin hızla arttığı bir döneme girilmiştir. 1980 askerî darbesi ve 1982 Anayasası'yla cumhurbaşkanlığının yanı sıra ordunun devletliliğin mevkiine tamamen yerleştiği, siyasal alanın meşruluk sınırlarını belirleme yetkisini adeta tekeline aldığı görülür.

2) *Merkez-Çevre Kutuplaşmasının Siyasal Seçkinler-Devlet Seçkinleri Bağlamında Yeniden Üretilişi:* Mardin çalışmalarında sosyokültürel bir analizle Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar olarak gündeme gelen merkez-çevre ikiliği, Heper'in devlet-merkezci kuramında daha siyasal, kurumsal bir boyuta taşınır. Söz konusu ikilik ve kutuplaşma, devletin çıkar ve önceliklerini her şeyin üstünde gören ve ödünsüz bir modernleşmeyi savunan devlet seçkinleriyle millet iradesini özellikle de taşralıları ve onların değerlerini temsil ettiği iddiasında olan ve Batılılaşma projesi önünde bir tehdit olarak algılanan siyasal seçkinler arasındadır. Heper'e göre Türkiye'deki siyasal sistemin dinamiklerinin tanımlanmasında bu ikiliği farklı tarihsel bağlamlarda yeniden üreten koşulların ortaya konmasının özel bir önemi vardır. Onun kavramsallaştırmasında merkeze tekabül eden devletliliğin mevkii, yalnızca yönetici sınıfın konumlandığı alanı değil daha da önemli olarak siyasal hayatın temel ilke ve normlarının düzenlenip yürürlüğe konduğu alanı temsil eder (Özman ve Coşar: 2001, 86-87). Yukarıda sözü edilen çatışma, aynı zamanda devletliliğin mevkiine yerleşerek olası rakiplerin önlemini baştan almak isteyen güçlerle (ki kısa dönemler hariç bu mevkiin ya askerî ve sivil bürokratik entelijensiya ve/veya cumhurbaşkanlığınca doldurulduğu daha önce de belirtilmiştir) onun dışında kalan yahut bırakılan siyasal güçler arasındaki kutuplaşma olarak da okunabilir.

Heper, Türkiye'de siyasal istikrarsızlığın ve uygulanabilir bir demokrasiye geçilememesinin nedenlerini konunun toplumsal, iktisadi ve kimlik boyutlarına değinmeden güçlü devlet geleneğinde ve bu geleneğe içkin devlet seçkinleri-siyasal seçkinler kutuplaşmasında arar. Ona göre en derin anlamıyla iki kesimin demokrasiye dair algı, beklenti ve önceliklerinde gözlemlenebilecek bu kutuplaşma, Türkiye siyasasının yeniden yapılanmasında dönüştürücü, belirleyici bir kapasiteyi haizdir ve uygulanabilir bir demokrasinin inşası, demokrasinin farklı yüzlerini temsil eden bu iki kesim arasında bir uzlaşmaya ve dengeye varılmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Yazarın demokrasiye ilişkin görüşleri, bu makalenin doğrudan ilgi alanına girmediğinden üzerinde daha fazla durulmayacaktır.[5] Ne ki yazarın uygulanabilir

bir demokrasinin zorunlu kıldığı uzlaşma ve dengenin yokluğundan temsil ettikleri kitlelerin değil kendi çıkarlarının peşinden koşmakla suçladığı siyasal seçkinleri sorumlu tuttuğunu ve yukarıda değinilen kutuplaşmanın ancak bu kesimin sağduyulu devlet seçkinlerinin rolünü de benimsemeleri (Heper: 1992, 116) ve onların demokrasi anlayışlarını içselleştirmeleriyle aşılabileceğini yazdığı da belirtilmelidir. Burada dikkat çekilecek husus, Türk modernleşmesinin neredeyse doğasına içkin kabul edilebilecek kutuplaşmaların ve demokrasiye dair sıkıntıların konunun diğer boyutlarını göz ardı eden indirgemeci bir analitik ve metodolojik tutumla irdelenmesidir. Üstelik bu yapılırken kendine özgü bir kurumsal yapı olarak devletin ve onun seçkinlerinin toplumsal kuruluş içindeki konum ve etkinlikleri, birincil gönderim noktası olarak kabul edilmiştir.

3) Devletin Aşkın Niteliğini Kalıcı Kılmayı Amaçlayan Bir Bürokratik Girişim Olarak Atatürkçülüğün Yeniden İnşası: Heper, 1920'leri izleyen yirmi yıl boyunca Türkiye'de bürokrasinin hızlı yükselişiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında bir *bakış açısı* (*Weltanschauung*) (Heper: 1984) olarak tanımlanan Atatürkçü düşüncenin, devletin aşkın niteliğine yapılan vurguyu öne çıkaracak biçimde ideolojik bir bütüncüllüğe dönüştürülmesi arasında bir ilişkililik olduğunu var sayar. Buna göre Cumhuriyet'in ilk yıllarında topluma daha yüksek bir uygarlık düzeyini yakalamakta yol gösterici olabilecek gerçeklere ulaşmanın yordamları olarak tanımlanan Kemalist reformlar, bürokratik entelijensiyanın devletliliğin mevkiini tümüyle ele geçirmesine müteakiben yeni ve bağımsız anlamlarla donandılar (Heper: 1985, 71). Atatürkçülüğün katılaşmış ideolojik kalıplar halinde adeta bir siyasal manifesto biçiminde bu yeniden inşasıyla bürokratik elitin siyasal yapı içindeki merkezî ve belirleyici konumunun meşrulaştırılması amaçlanmıştır. Heper'e göre Atatürk'ün karizmasına sahip olmayan bu zümre, kendisini sıkı sıkıya tanımlanmış bir modernleşme programının başlıca sorumlusu ilan etmeye gereksinim duymuştur (Heper: 1984, 88-89). Gene yazara göre kendilerine Türkiye'yi Batılılaştırma misyonu atfeden bürokratik entelijensiya üyeleri arasında, bu çağdaşlaştırıcı iradeyi kendi sınıfsal çıkarları hesabına kullanmak yolunda güçlü eğilimler mevcuttur ve Atatürkçü bakış açısının ödünsüz bir modernleştirici tutum ve yarı şovenist bir söylem içinde bürokratik seçkinlerce yeniden formüle edilmeye çalışılması da bu kapsamda değerlendirilmelidir.

Heper, Atatürkçü düşünce sisteminin katılaşmış, buyurgan bir ideolojik bütünlüğe dönüştürüldüğü tezini, Mustafa Kemal zamanında ve ondan sonra biçimlenen devlet gelenekleri arasında bir ayrım yapmaya kadar götürür. Bu ayrım, özellikle de devletin aşkın olma niteliğinin algılanma biçiminde belirginleşen ve yazarın 'bürokratik sapma' diye nitelendirdiği olgudan kaynaklanır. İlk durumda (Mustafa Kemal zamanında) devlet seçkinlerine ve aydınlara yüklenen Batılılaşma, 'çağdaşlaşma' yolunda topluma öncülük etme misyonunun, halkın bu süreci kendi irade ve bilinciyle yürütmeye başlayacağı zamana kadar devamı öngörülmüştür. Devletin onu toplumdan tümüyle özerk kılacak bir aşkınlıkla donatılması, devletçi seçkinlere ve aydınlara ayrıcalıklı bir statü tanınması, belirlenen hedeflere ulaşılması yolunda geçici araçlar olarak tasavvur edilmiştir. Ancak Mustafa Kemal'in ölümüyle sistemdeki konumlarını güvence altına almak ve güçlendirmek isteyen bürokratik kesim; bu geçici araçları bizatihi amacın kendisi haline getirmiş, kamu otoritesini Kemalist reformların bürokratikleştirilmiş bir versiyonu uyarınca yeniden yapılandırmaya çalışmıştır. Devletin aşkın olma niteliğini kalıcılaştırmayı amaçlayan bu bürokratik müdahale, en azından 1938-50 dönemi

boyunca onların devletliliğin mevkiine bir başına yerleşmelerini mümkün kılmıştır. Muhalif siyasal güçlerin tamamen dışlandığı bir bağlamı imleyen bu dönem boyunca savaş koşullarının da katkısıyla devlet-toplum ilişkileri, ikincisinin ilkinin inisiyatiflerine tümüyle tâbi kılındığı bir ortamda cereyan etmiştir. Bürokratik zümrenin kendine özgü çıkar ve öncelikleri olan bir sınıf hüviyetinde davranarak Türkiye siyasasındaki birincil statüsünü kurumsallaştırma çabalarını, üretim ve yeniden dağıtım mekanizmalarına egemen olma mücadeleleri kapsamında okuyan üçüncü paradigma, konuya ilişkin yeni açılımlar getirebilecek niteliktedir.

C) SİYASAL İKTİSAT TEMELLİ YAKLAŞIM

Türkiye'nin modernleşme tarihi boyunca sistemin ideolojik ve ekonomik yeniden yapılanma koşullarını siyasal iktisat temelli analitik araçlarla anlamaya çalışan bu yaklaşım, üretim ve bölüşüm ilişkilerinin kurulma tarzıyla siyasal düzenin toplumsal kökenlerinin yeniden üretimi arasındaki ilişkiselliği açığa çıkarmayı amaçlar. Çağlar Keyder, Korkut Boratav, Gülten Kazgan gibi çoğunlukla Marksist gelenekten gelen iktisatçılar için kapitalist dünya ekonomisinin (KDE) ortaya çıkışı ve yayılmasını, siyasal bağlamların tahlilinde birincil ve bağımsız değişken olarak alan Dünya Sistemi Teorisi ve çevreselleşme literatürü, konuyla ilgili kuramsal çalışmalarda oldukça verimli bir dağar sunmaktadır. Bu paradigmaya dahil edilebilecek çalışmalarda Türk modernleşmesinin iki ayrı bağlamda incelendiği önerilebilir. 1) Osmanlı toplumsal kuruluşunun KDE ile bütünleşmesi sonucunda çevreselleşmesi, 2) siyasa içindeki belirleyiciliğini korumak ve sürdürmek isteyen bürokrasinin üretim ve bölüşüm ilişkileri üzerindeki tekelini yeniden tesis etme çabaları. Bu iki bağlam dikkate alınarak makalemizde siyasal iktisat temelli yaklaşım, Osmanlı-Türk toplumsalının çevreselleşmesi, azınlık mensubu burjuvazinin sürülmesi ve bürokrasinin yeniden yapılanma çabaları ve modern Türk ulus devletinin kurulması alt başlıklarıyla ele alınacaktır.

1) Osmanlı Toplumsal Kuruluşunun Çevreselleşmesi: Dünya Sistemi Kuramı, Batı'ya özgü bir toplumsal değişme biçimi olan modernleşmenin doğasının ve kurumsallaşmasının kapitalizmin yayılma sürecine içkin olduğunu, feodaliteden kapitalist üretim tarzına geçişin modern öncesi yapıların modern siyasal ve toplumsal kurumlara evrilmesini zorunlu kıldığını öngörür. "Wallerstein'in öncülüğünü yaptığı bu yaklaşıma göre, topluma egemen olma yetenekleri sınırlı, kurumlaşmamış, 'yumuşak' siyasal birimler, 16. yüzyıldan itibaren hızlanarak gelişen KDE'nin çerçevesinde ve onun ürünleri olarak biçim almış, 'katılaşmış' ve modern devletlere dönüşmüşlerdir" (Kazancıgil: 1986, 173). Buna karşın kapitalist üretim tarzına geçişin tümüyle farklı bir tarihsel bağlamda gerçekleştiği toplumlarda toplumsal ilişkilerin dönüşümü ve modern siyasetin oluşumu, onlara özgü koşullardan ötürü çok daha karmaşık bir süreç gerektirmiştir. Dünya Sistemi yaklaşımında ve çevreselleşme literatüründe bu toplumlarda tecrübe edilen modernleşme olgusu, onların KDE ile bütünleşerek çevreselleşmeleri bağlamında incelenir.

Söylemini siyasal iktisat üzerine kuran bu paradigmanın yazarları da işe klasik Osmanlı toprak düzeni ve ekonomisinin onu Batı Avrupa'nın kapitalizm öncesi düzeninden farklılaştıran özgün yanlarını anlatarak başlarlar. Üretim ve artık ürüne el koyma biçimleriyle siyasal sistemin ideolojik yeniden üretimi arasındaki KDE'nin koşullarından soyutlanamayacak ilişkisellik, bu yazarlar için Türkiye'deki siyasal ve ekonomik modernleşmenin kuramsallaştırılmasında temel analitik düzlemi oluşturur. Çağlar Keyder, *Türkiye'de*

Devlet ve Sınıflar adlı eserinde Osmanlı siyasal sisteminin toplumsal kökenlerini belirleyen iki tarihsel olguyu öne çıkarır. Birincisi, artık ürüne tek başına el koymak suretiyle devlet yapısı içindeki ayrıcalıklı statüsünü sürdürmeyi amaçlayan bürokratik zümreye tehdit oluşturabilecek bir geniş ölçekli toprak sahipliğinin bulunmayışı; ikincisi, 20. yüzyılla birlikte (özellikle 1914-24 arası) azınlık kökenli Osmanlı burjuvazisinin devlet merkezli bir sosyoekonomik dönüşümün idaresinde ve denetiminde bürokrasiyi rakipsiz bırakacak biçimde ülkeden sürülmesi (Keyder: 1989, 11).

Avrupa feodalizmiyle özdeşleştirilen serfliğin ve köleliğin bulunmadığı Osmanlı ekonomik düzeninde siyasal sistemin üzerine kurulduğu geleneksel hiyerarşinin yeniden üretilmesi, artık ürünün sağlandığı küçük ve bağımsız bir köylülüğün bekâsına dayanıyordu. Bu yanıyla kendisinden önceki Doğu Roma ve Bizans İmparatorluklarına benzeyen Osmanlı ekonomik düzeninde toplumsal işbölümü, iktisadi ölçütlerden ziyade oturmuş siyasî dengelerin sürdürülmesine yönelik işliyordu.[6] Devlet, yeterli miktarda artık ürüne el koymayı ve bütün ticari faaliyetleri kontrolü altında bulundurmayı başardıkça merkezî otoriteyi yerel güçler (âyân) karşısında güçlü ve küçük üreticiyi bağımsız kılan geleneksel ekonomik düzen sürdürülebiliyordu. Toplumsal işbölümü ve tabakalaşmanın birbirinden kesin hatlarla ayrışmış iki sınıfın (yöneten-yönetilen) bekâsı uyarınca düzenlendiği bu sisteme yöneltilen en ufak bir meydan okuma, devlet bürokrasisince siyasal konumlarına ve ekonomik gelirlerine bir tehdit biçiminde algılanıyordu. Osmanlı modernleşme tarihi boyunca siyasal yapıyı derinden etkileyen ve toplumsal kuruluşun KDE'ye eklemlenmesi sürecinde gittikçe belirginleşen bu meydan okumalar hem içsel hem dışsal dinamiklerden besleniyordu.

İslamoğlu ve Keyder'e göre ilk tezahürleri 17. yüzyıla ve hatta 16. yüzyılın sonlarına dek götürülebilecek olan bu eklemlenme ve çevreselleşme süreci, İmparatorluğun değişik bölgelerinde farklı zamanlarda tecrübe edilmeye başlanmıştır (Kazancıgil: 1986, 175). Batı'da modern devlet, toplumsal alanı hükmü altına alma kapasitesine, dünya kapitalizminin gelişimine içkin bir süreçte kavuşurken birçok üçüncü dünya ülkesine benzer şekilde Osmanlı-Türkiye siyasasında toplumsal kuruluşun KDE ile bütünleşme sonucu özerkliğini yitirerek çevreselleşmesi, modern devletin kuruluşunu öncelemiştir. Türlü nedenlerle (çevresel güçleri denetleyen âyânın artık ürünün bir kısmına el koymak yoluyla güç kazanması, Batı'da ticaret yollarının değişmesiyle tarım dışı gelirlerin azalması, geleneksel tımar kurumunun bozularak yerine iltizam sisteminin getirilmesi gibi) geleneksel Osmanlı yönetim düzeninin çözülüşü, dünya kapitalizmine eklemlenme sürecinde hızlanmış, piyasa ihtiyaçlarına yönelik üretimin artması da sarayın üretim ve bölüşüm süreçleri üzerindeki kontrolünü merkezkaç kuvvetlerin lehine zayıflatmıştır. Üretimin pazar ilişkileri uyarınca yapılması, merkezî otoritenin yüksek düzeyli yerel yöneticilerle ittifaklara girerek ve/veya ayrılıkçı eğilimleri destekleyerek siyasî nüfuz alanlarını genişletmek çabasında olan taşralı grupların güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Ancak 19. yüzyılın ilk yıllarından itibaren bürokrasinin Batı yanlısı ve laik kanadı, 'devleti kurtarmak' ve merkezî otoriteyi yeniden tesis etmek amacıyla bir Batılılaşma ve modernleşme programı başlatmıştır. Bunun için sistemdeki hegemonik konumunu sürdürebilmesini ve lüks harcamaları için gerekli geliri elde etmesini mümkün kılacak biçimde artık ürüne tek başına el koymasını engelleyen rakipleri saf dışı etmeyi amaçlamıştır (Keyder: 1989, 39). Eski Rumeli âyânı ve Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın önemli ticarî ay-

rıcalıklar karşılığında elde edilen Ingiliz desteğiyle yenilmesi, (Keyder: 1989, 44-45) bir yandan bürokrasinin merkezîleşme ve modernleşme reformları açısından bir dönüm noktası olmuş öte yandan Osmanlı ekonomisinin KDE çerçevesinde çevreselleşme sürecine ivme kazandırmıştır. Keyder'e göre İmparatorluğun Avrupa kapitalizminin siyasî ve ekonomik mantığıyla bütünleşmesinin ilk adımını simgeleyen bu anlaşma, (Keyder: 1989, 44) başka bazı Avrupa ülkelerinin de benzer ayrıcalıklar elde etmesinin yolunu açmış ve Osmanlı'yı büyük güçlerin dış müdahalelerine açık bir serbest ticaret bölgesi haline getirmiştir.

2) *Azınlık Mensubu Burjuvazinin Sürülmesi ve Bürokrasinin Yeniden Yapılanma Çabaları:* 1830'lu yıllarla birlikte Avrupa devletler sistemi ve KDE ile bütünleşmenin derinleşmesi ve Avrupalılarla yapılan ticaretin artmasına koşut olarak piyasa gereksinimlerine yönelik üretimde de bir artış olmuş ve bu durum, Osmanlı iç siyasal dengelerini sarsacak gelişmelere yol açmıştır. Bunların en önemlisi, Avrupa pazarlarıyla yerel üreticiler arasındaki bağlantıları kuran azınlık kökenli yeni bir aracı sınıfın ortaya çıkmasıdır (Keyder: 1989, 32). Zira kültürel ve siyasal çeşitli nedenlerle Avrupalıların çalışmak istemedikleri Müslüman tüccarlar, bir anda sahnenin dışına itilmiş ve büyük devletlerin himayesindeki gayrimüslim burjuvazi, ayrıcalıklı bir konum elde etmiştir (Keyder: 1989, 34-5, 51-2). 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Istanbul, İzmir ve Selanik gibi liman kentlerinde yerleşmiş olan bu azınlık mensubu ticaret ehli, devlet bürokrasisini rahatsız edecek düzeylerde olmak üzere ekonomik artığın bir kısmına el koyar hale gelmişlerdir.

Öte yandan "İstanbul'un laik bürokrasisi, Avrupa modellerine ve ilkelerine bağlılığını ilerici reformculuk adına kabul etti ve savundu. Böylece Batı kapitalizmiyle iktisadî bütünleşmenin kurumsallaşmasını köhnemiş devlet mekanizmasının gerici ilkeleri karşısında kazanılmış bir zafer olarak alkışladı" (Keyder: 1989, 43). Ne ki aynı bütünleşme toplumsal statü dağıtımının pazar ilişkilerine göre değil bürokrasinin tekeli altında yapıldığı (Kazancıgil: 1986, 180) geleneksel hiyerarşiyi tehlikeye düşürüyordu. Bu nedenle Tanzimat seçkinlerinden Jöntürkler'e ve hatta Kemalistlere dek hemen tüm bürokratik kadrolar, klasik Osmanlı düzeninin temelinde yatan iktisadî gücün siyasal erke dönüştürülemezliği ilkesi uyarınca davranmışlar ve çevresel gruplar üzerinde etkili olan âyânların ve/veya ticaret burjuvazisinin siyasal alana nüfuz etmelerini engellemişlerdir.

Avrupa kapitalizmiyle bütünleşmenin tek aracı sınıfı olmak suretiyle hegemonik statüsünü perçinleme gayretinde olan Osmanlı bürokrasisi, İttihat ve Terakki iktidarıyla birlikte amaçları önünde bir tehlike ve İmparatorluğun toprak bütünlüğüne karşı bir tehdit saydığı azınlık burjuvazisini dışlamanın yollarını aramaya başlamıştı. Devletlerarası kısıtlamaların işlevsiz kaldığı savaş yılları boyunca siyasal, kültürel, ekonomik alanlarda yoğun bir millîleştirme siyaseti güden İttihat ve Terakki hükümeti, kendisine tümüyle bağlı ve sadık kalacak Müslüman girişimcilerden oluşan bir burjuvazi yaratmak peşindeydi. Azınlıkların etkisizleştirilmesiyle devletin kurtarılması arasında doğrudan bir bağlantı kuran iktidar, 1915 ve 1923 yılları arasında etkili olan ve modern Türk ulus devleti kurulmadan önce nüfusun heterojen yapısında önemli tahribatlara neden olan bir etnik sürgün ve dışlama politikasını yürürlüğe koydu. Örneğin Keyder'in çeşitli kaynaklardan derlediği istatistikî verilere göre; (Keyder: 1989, 111-12) azınlıklar Birinci Dünya Savaşı öncesinde nüfusun %18'ini oluştururken 1924'e gelindiğinde bu

oran %2.6'ya kadar düşmüştü. "Bu dramatik değişme, savaş yılları içinde Türkiye'nin ticaret sınıfının çok büyük bir bölümünü kaybetmiş olduğu ve Cumhuriyet kurulduğunda bürokrasinin karşısında hiçbir rakip bulunmadığına işaret eder. Burjuvaziden arta kalan kesim, bürokrasiye karşı özerk. bir tavır alabilecek bir sınıf oluşturamayacak kadar zayıftı" (Keyder: 1989, 112-13). Etnik farklılık gösteren burjuvazinin gerek kendi çıkarlarını Osmanlı bütünlüğü içinde görmemesi (Keyder: 1989, 111) gerekse devletçi seçkinlerce hızla tasfiyesi, Osmanlı-Türkiye siyasasında yaşanan değişim ve dönüşümlerin tamamen devlet kontrolünde ve salt onun öncelik ve beklentilerine hizmet eder biçimde gerçekleşmesine sebebiyet vermiştir.

3) Modern Türk Ulus Devletinin Kurulması: Söylemlerini siyasal iktisadın analitik verileri üzerine kuran paradigmada Türkiye Cumhuriyeti'nin bir modern ulus devlet olarak kuruluşu da KDE içinde çevreselleşmiş toplumsal yapının yüz yüze kaldığı siyasal ve ekonomik zorunluluklar bağlamında açıklanır. Örneğin Kazancıgil, geleneksel Osmanlı İmparatorluğu'nun modern ulus devlete dönüşümünü, çevreselleşmiş Osmanlı toplumsalının KDE ve devletlerarası sistemin gereklerine uydurulma çabası olarak yorumlanabileceğini önerir (Kazancıgil: 1986, 184). Bu tez uyarınca KDE'nin tarihsel gelişimi, Osmanlı toplumsalının çevreselleşerek çözülmesini ve yeni Türk devletini bir modern ulus devlet olarak kurulmasını zorlamıştır. Yazara göre Kemalist kadrolar devletlerarası sistemin ve dünya kapitalizminin o zamanki koşullarında siyasal bağımsızlığı koruyabilmenin tek yolunun pazar ekonomisine dayalı ve sivil toplumun gelişmesine olanak tanıyacak bir modern burjuva devleti kurmak olduğunun bilincindeydiler (Kazancıgil: 1986, 184). Zira Batı tipi modern burjuva devletinden başka bir devlet ya da toplum düzeni kurmak, hem toplumsal kuruluşun KDE içindeki çevreselleşmiş konumu yüzünden hem de böylesi bir eylem devlet seçkinlerinin değerlerine ters düşeceğinden mümkün görünmüyordu (Kazancıgil: 1986, 184).

Siyasal iktisat kökenli yaklaşımın modern Türk devleti kurulduktan sonra toplumla kurduğu tahakkümcü ilişkilerin yeniden ve yeniden üretilmesinde iktisadın nasıl araçlaştırıldığıyla ilgili çözümlemeleri de dikkate değerdir. Buna göre devletin üretim ve bölüşüm ilişkilerinde aktif biçimde yer aldığı bir iktisadiyat kurması, toplumsal ilişkileri istediğince dönüştürme çabasıyla yakından ilgilidir. Bu anlamıyla dönemin iktisadî politikaları, devlet seçkinlerinin ekonomik tercihlerinden çok çağdaşlaştırılması gereken toplum üzerinde uyguladıkları yakından denetimin müdahale alanını alabildiğine genişletmeye yarayan araçlarını temsil etmektedir (İnsel: 1995, 47). Devlet, siyasal modernleşme ve ulus inşası projesinin aslî unsurlarından biri olmak üzere, meşruiyet sınırlarını kendisinin belirlediği ve salt onun bekâsına hizmet eden bir ulusal iktisat kurmaya çalışmış ve bu iktisadiyatı, var oluşlarını tamamen kendisine borçlu olan bir burjuva ve çalışanlar sınıfına dayandırmıştır. Görülüyor ki aktörlerinin çıkar ve beklentilerinin bürokratik entelijensiyanınkilerle çatışmadığı bir iktisadî hayatın örgütlenmesi, devletin toplum karşısındaki öncelik ve üstünlüğünün güvence altına alındığı bir siyasal istikrarın kurumsallaşması bakımından yaşamsal önemdedir ve bu yönüyle devlet-toplum ilişkilerinin kurulma sürecinde yeni bir merhaleye tekabül etmektedir. Toplumun sürekli, yakından ve içeriden bir denetime tâbi tutulduğu bu dönemde iktisat, çağrıştırdığı iktisadî boyutları çok çok aşan bir hüviyet kazanmış, (İnsel: 1990, 52) askerî ve sivil bürokrasinin patrimonyal devlet geleneğini sürdürme tekniklerinden biri olarak işlevselleşmiştir.

SONUÇ YERİNE

Şurası inkâr edilemeyecek bir gerçektir ki Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerinin kurulma biçimine dair çözümlemeleri öne çıkarılarak irdelenen tüm bu kuramsal pozisyonlar, Türk siyasal ve ekonomik modernleşmesinin sorunsallaştırılmasına anlamlı katkılarda bulunmuşlardır. Araştırmalarında farklı analitik ve metodolojik araçlara öncelik tanıyan bu yaklaşımlar, Türk modernitesinin özgün niteliklerini; barındırdığı çelişki, sapma ve gerilimleri kavramsallaştırmayı olanaklı kılan bir literatürün oluşmasını sağladılar. Ayrı kuramsal kulvarlarda konumlanmalarına karşın aynı ontolojik ve epistemik ön kabullerden yola çıkmaları, aralarındaki benzerlik ve/veya ortaklıkları, farklılıklardan daha önemli kılmaktadır. Kuramsal soruşturmalarını kısıtlayan kimileyin bir yerde tıkayan Türkiye'de modernitenin ve devlet-toplum ilişkilerinin tarihsel, söylemsel kurulmuşluğunu yeterince değerlendirmelerine engel olan bu ortaklıkların aydınlatılmasına, konuya ilişkin yeni bir analitik ve metodolojik tavrın geliştirilmesi açısından stratejik bir önem atfediyorum. Bu bağlamda bu eleştirel bölümle amaçlanan, a) bu üç paradigmanın yukarıda sözü edilen ortaklıklarını üç ana düzlemde açıklığa kavuşturmaya, b) özcü ve indirgemeci olmayan ve Türkiye'de devlet kimliğinin moderniteye içkin, pratiklere dayalı, söylemsel ve temsilî kurulmuşluğunu kavramsallaştırmaya izin veren daha kapsamlı bir analitik, metodolojik tavrın geliştirilmesine yönelik önerilerde bulunmaya çalışmaktır.

1) Yukarıda da belirtildiği üzere Türk siyasal modernitesinin sorunsallaştırılmasında çeşitli sosyal bilim disiplinlerinin kaynak ve olanaklarını kullanan bu paradigmalar, aynı ontolojik, epistemik ön kabullerden beslenen belirli bir açıklama ve anlama mantığını hayata geçirirler. Ontolojik düzeyde önceden verili bir gerçeklik olarak alınan devletin kuramsal soruşturmanın temel analiz birimi ve gönderim noktası kabul edildiği bu açıklama tarzında epistemik düzeyde de ona modernleşme tarihinin tek ayrıcalıklı ve egemen öznesi olma konumu atfedilir. Pozitivist kökenli sosyal bilim kuramlarında (realist ve neorealist uluslararası ilişkiler teorileri gibi) salt ampirik olarak gözlemlenebilen homojen birimler, verili gerçeklikler ve adeta donmuş varlıklar biçiminde kavramsallaştırılan devletler, kuramsal bir soruşturmaya da uğratılmazlar. Dolayısıyla tarihsel ve mekânsal özelliklerinden kaynaklanan farklılıkları, meşruiyetlerinin sosyopolitik, iktisadî, kültürel gerekçeleri ve sınırları, yürürlüğe koydukları yönetim anlayışının yeniden ve yeniden üretilme koşulları gibi hususlar da sorgulanmaya gerek duyulmaz. Bu kuramlarda devlet, iç ve dış siyasal süreçlerin sine non qua'sı, üniter, rasyonel ve hatta kimi zaman aşkın öznesi olarak tanımlanır. Hatta kavramsal düzeyde devletin, ulus, iktidar ve egemenlik kavramlarının yerini tutacak şekilde kullanıldığı (Keyman: 1997, 56) ve bu özdeşleştirmenin de onu toplumdan özerk ve bağımsız kılan pratiklerin meşrulaştırılmasına yaradığı görülür.

Böylesi tarihsel olmayan, indirgemeci, eksik bir kavramlaştırmanın farklı ölçülerde de olsa Türk modernleşmesine eğilen paradigmalar tarafından iki önemli sakıncayı doğuracak biçimde yeniden üretildiği gözlemlenmektedir. Birincisi modern Türk siyasî tarihinin devletçi söylem ve tasarruflara odaklanan bir okumayla tahlili ve ikincisi modernleşmenin toplumsal ve kültürel alanlardaki tezahürlerinin yeterince değerlendirilememesi. Şerif Mardin'in gerek makropolitik düzeye ve gerekse günlük hayata ilişkin ayrıntılı gözlem ve çıkarımlarıyla bu sakıncaların sosyolojik paradigmada büyük ölçüde aşıldığı söylenebilir. Örneğin merkez-çevre ikiliğini, sosyopolitik, kültürel çeşitli alanlar-

da kurumsallaştıran etkenlerle ilgili çok yönlü analizleri, Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerinin düzenlenme koşullarının açıklanması bakımından konuyu tümüyle kuşatmasa da son derece aydınlatıcıdır. Ancak bürokratik seçkinlerin söylem ve eylemlerinin temel gönderim noktası farz edildiği ve toplumsal, iktisadî, kültürel boyutların dışlandığı ikinci paradigmada Türk siyasal modernleşmesinin devlet merkezli, indirgemeci ve özcü bir tahliliyle karşılaşırız. KDE'nin koşullarından soyutlanamayacak olan üretim ve artık ürüne el koyma biçimlerinin ve sınıf mücadelelerinin bağımsız değişken kabul edildiği üçüncü yaklaşımda da devletin modernleşme sürecinin başlıca taşıyıcı öznesi olduğu noktasından hareketle aynı indirgemeci tutum yinelenir.

II) Tüm bu paradigmaların bir diğer ortaklığı da devlete önceden verili ve tutarlı bir kimlik atfetmeleri ve böylelikle devlet kimliğinin tarihsel, söylemsel ve pratiklere dayalı kurulmuşluğunu gözden kaçırmalarıdır. Böylesi bir kavramlaştırma, devlet kimliğinin kurucu bir eylem vasıtasıyla değil fakat eylemlerin düzenlenmiş tekrarına dayalı bir süreç içinde (Butler: 1990, 145) her an yeniden üretildiğini anlamakta da güçlük çekmektedir. Bu nedenle Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerinin tüm dinamikleriyle açıklanması, a) devlete, öznel gerçekliğini ve var oluş koşullarını belirleyen eylemlerinin ötesinde herhangi bir verili ontolojik ve epistemolojik statünün tanınmasının reddini ve b) devlet kimliğinin belli bir tarihsel ve uzamsal bağlamda eylemsel ve söylemsel kurulmuşluğunu dikkate almayı gerektirmektedir.

III) Sosyolojik, bürokrasi ve devlet-merkezci ve siyasal iktisat temelli yaklaşımlar arasındaki son ortaklıksa Türkiye modernleşmesini salt içsel dinamiklere gönderim yaparak açıklamaya ve anlamaya çalışmalarıdır. Bu durum, ulusal ve uluslararası siyasetin birbirlerinden kesin hatlarla ayrılmış, kendilerine özgü nitelikleri bulunan farklılaşmış yapılar olduğu farz edilerek değişik araştırma sahalarını ilgilendirdiklerinin düşünülmesinden kaynaklanır. Böylelikle Türk modernleşmesinin ve devlet-toplum ilişkilerinin sorunsallaştırılmasında iç ve dış siyasal süreçler arasındaki derin ve çok yönlü ilişkililiğin değerlendirilmediği, dış dinamik unsurların tamamen ya da kısmen dışlandığı bir kuramsal bağlamla yüz yüze kalınır. Kapitalist dünya ekonomisinin tarihsel gelişimine ve yayılmasına bir belirleyicilik kapasitesi atfeden üçüncü paradigma, (o da bir ölçüye kadar) bir yana bırakılırsa tüm bu kuramsal çalışmalarda realist-pozitivist gelenekçe devletin iç ve dış politika ve söylemleri arasında yapılan mutlak ayrımın yeniden üretildiği gözlemlenir. Halbuki konuyla ilgili son dönem eleştirel kuramsal çalışmalarda devletin dış politik uygulama ve söylemlerini yürütüş tarzının devlet kimliğinin oluşturulma ve yeniden üretilme süreçlerine içkin olduğu önerilmektedir. Örneğin devlete yönelik tehlikelerin, muhtemel tehditler üzerine yapılan hesapların ve güvenlik endişelerinin dış politika aracılığıyla sürekli dile getiriliş şeklinin nesnel ölçütlerden çok devlet kimliğini kuran stratejilerin bir parçası olarak öznel bir yorumlar bütünlüğüne dayandığı ileri sürülmektedir (Campbell: 1998, 13).

Türkiye bağlamında modernleşmenin evrimiyle kamu otoritesinin merkezîleşerek bürokratik seçkinleri aracılığıyla sosyopolitik yapı içinde adeta hegemonik bir statü elde etmeye çalışması arasındaki girift ilişkililik düşünüldüğünde bu süreçlerin olgunlaşmasına katkıda bulunan iç ve dış dinamiklerin birbirlerini etkileme ve dönüştürme tarzları da dikkate alınarak birlikte değerlendirilmesi özel bir önem arz etmektedir. Devlet seçkinlerince devletin var oluş koşullarına, milletiyle

özdeşliğine ve bölünmez bütünlüğüne yönelik tehditlerin iç ve dış siyasal söylem ve pratikler yoluyla sürekli dillendirilmesi ve dış güçlerle ilişkilendirilen muhalif akımların modernleşme ve Batılılaşma karşıtı olmakla damgalanması anımsandığında Türkiye'de modernitenin ve devlet kimliğinin açıklanmasında dışsal unsurların anlamlılığı daha da çarpıcı hale gelmektedir. Böyle bir kuramsal çaba, dış politik sorunlar bağlamında yürürlüğe sokulan söylem ve uygulamaların iç siyasî dengeleri dönüştürmek yolunda nasıl işlevselleştiğini de ortaya koyacaktır. Tüm bu görüşler ışığında kısaca özetlenirse Türkiye'de modernleşmenin ve devlet-toplum ilişkilerinin tahlilinde yeni ufuklar açacak bir analitik ve metodolojik tavrın geliştirilmesi; 1) devlete ontolojik ve epistemolojik bir öncelik ve ayrıcalık tanımaksızın onu kuramsal soruşturmanın nesnesi yapmaya, 2) devlet kimliğinin türlü mekanizmalar aracılığıyla her an yeniden ve yeniden üretilme koşullarını araştırmaya ve 3) Türk modernleşmesinin yalnız içsel dinamikler uyarınca değil iç ve dış siyasal süreçler arasındaki etkileşimi değerlendirerek dışsal unsurları da yeterince dikkate alan bir yöntemle kavramsallaştırılmasına bağlıdır. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu bürokratik entelijensiyanın (Kalemiye) ortaya çıkışı ve tarihsel evrimi hakkında ayrıntılı bir çalışma için bakınız: Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Bâbıâli (1789-1922)*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994. Yazar bu çalışmasında siyasal modernleşme ve çözülmenin birlikte yaşandığı geç Osmanlı dönemini, Osmanlı bürokrasinin en önemli kurumu olan Bâbıâli odaklı bir okumasını sunmaktadır.

2 Türk siyasal modernleşmesini analiz eden ve burada zikredilen paradigmaların yalnızca birine dahil edilemeyen ya da tümüyle dışında kalan başka çalışmalar olduğu göz ardı edilmemektedir. Ne var ki bu makalenin amacı Türk modernitesinin sorunsallaştırılmasında akademik söylem içinde en yaygın kuramsal pozisyonları kapsamaktadır. Ayrıca Bernard Lewis, Feroz Ahmad ve Stanford Shaw gibi yabancı yazarların konuyla ilgili çözümlemeleri de bu yazının ilgi alanına dahil edilmemiştir.

3 Mardin, başka bir makalesinde de Robert Redfield'ın yaptığı "büyük ve küçük gelenek" ayrımından esinlenerek Türkiye'deki merkez-çevre ikiliğinin sosyokültürel boyuttaki derin tezahürlerini ele alır. Buna göre homojen bir yapıya sahip olan merkez büyük geleneği ve farklı dinsel, etnik kimlikler barındıran ve kendi içinde büyük çeşitlilikler gösteren çevre küçük geleneği temsil etmektedir. Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi içinde *"Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma"*, 1991b, 21-80.

4 Aylin Özman ve Simten Coşar, *Doğu Batı* dergisinin 16. sayısında yayımlanan ve Metin Heper çalışmalarını değerlendirdikleri yazılarında 'the locus of stateness' kavramını Türkçe'ye devletin mevkii olarak aktarmaktadırlar. Halbuki belirli bir kesimin siyasal erkin tümünü ele geçirerek Türkiye siyasasını yönlendirme kabiliyetine mazhar olduğu alanı tanımlamak üzere kullanılan bu kavramın 'devletliliğin mevkii' olarak çevrilmesi kanımca daha uygundur. Ayrıca devletin mevkii kavramı, devletin tüm kurumsal aygıtlarıyla siyasal alanda işgal ettiği yeri çağrıştırmaktadır ki Heper'in 'the locus of stateness' tabiriyle kastının bu olmadığı düşünülmektedir.

5 Heper'in demokrasiye ilişkin görüşlerinin iyi bir özeti ve eleştirisi için bakınız Aylin Özman ve Simten Coşar, *"Siyasal Tahayyülde Devletin Belirleyiciliği Metin Heper Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme"*, *Doğu Batı*, 16, 2001, s. 88-94.

6 Osmanlı ekonomik düzeniyle Bizans sistemi arasındaki ideolojik süreklilikler ve benzerlikler dair yapılmış tartışmaların derli toplu bir özeti için bakınız Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 15-23.

Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma

HASAN BÜLENT KAHRAMAN

GİRİŞ

Türk siyasal düşüncesi açısından bakıldığında Batılılaşma karşılaşılabilecek en karmaşık kavramdır. Bu yönüyle, Batılılaşma, siyasal, toplumsal ve kültürel açılımlara sahip olmanın yanı sıra zaman içinde anlam ve işlev değişikliklerine uğramış, bir yandan Türk modernitesinin temel kurucu öğesi niteliğini üstlenirken bir yanıyla da ona karşı kavramların 'kurucu dışarısı' olma özelliğini kazanmıştır. Modernleşme tarihi denebilecek sürecin içinde, Batılılaşma, hemen hiçbir dönemde durağan bir özellik göstermediği gibi, savunucuları arasında da bir uzlaşmadan söz etmek güçtür. Başlangıçta çok daha geniş kapsamlı ve nötr bir kavram olarak sunulmasına karşın hızla politik bir içerik kazanarak kısa sürede bu özelliğini yitirmiştir. Bununla birlikte, Batılılaşma, üç evrede oluşmuştur denebilir. Buna göre, Batılılaşma, *zihniyet, kurum* ve *kimlik* oluşturma süreçlerinin son yüzyılını belirleyen temel kavramdır. İlk evrede, zihniyet, ikinci aşamada (siyasal) kurum, son evrede de kimlik, Batılılaşma bağlam ve çevresinde meydana gelmiştir.

Batılılaşmanın kökleri, kimi çalışmalarda III. Selim'e ve II. Ahmet'e kadar uzatılır. Bu yanıyla Batılılaşma bütünüyle teknik bir kavram haline gelir. Nötr ve teknolojiyle sınırlı bir kavram olması keyfiyeti, Batılılaşmanın belki de en geniş kabul gördüğü haldir. Bununla birlikte, Batılılaşmanın siyasallaşmaya başladığı nokta da odur. Siyasal anlamda Batılılaşma, bu algılamaya itirazla başlar ve onun bir kültürel, toplumsal açılım haline getirilmek istenmesiyle gelişir. Ne var ki, bu anlayış ve yaklaşımı da sadece bu düzeyde görmek olanaksızdır. Çünkü, bu tanımlar etrafında biçimlenmiş Batılılaşma dönüşerek bu defa da bir toplumsal düşünce (*social thought*) olgusu ve bir *zihniyet kategorisi* haline gelir ki, asıl önemli olan odur. Çünkü, modern siyasal yapının birçok temel belirleyeni Batılı kurumların doğrudan veya dolaylı bir aktarımı olarak tezahür etse ve o yanıyla da Batılılaşma ancak siyasal düşünce içinde ele alındığında yeterince anlaşılabilecekmiş gibi dursa da asıl sorun Batılılaşmanın örtük ve açık boyutuyla gündelik hayatı ve düşünme düzeylerini, bir bütün halinde belirleyecek güce sahip olmasıdır. Bugün, özgül disiplinlerin içinde ele alınarak sorgulanacak birçok kavramın ortaya çıkması doğrudan Batılılaşmanın bir zihniyet sorunsalı olmasıyla ilgilidir. O itibarla da Batılılaşmanın yapısökümü ancak çokdisiplinli bir çalışmayla mümkün olabilecektir ki, Türkiye'de toplumsal düşünce alanında bu henüz yapılmamıştır. Bu ya-

nıyla Batılılaşmayı, öteki özellikleri bir yana, bir bilgi aktarımı (*knowledge transfer*) süreci olarak görmek ve nitelendirmek gerekir. Ancak bundan sonradır ki, Batılılaşmanın çeşitli düzeylerdeki belirleyici etkisi temellendirilebilir.

Böyle bir anlam çerçevesi içinde ve bir zihniyet sorunsalı olarak ele alındığında Batılılaşmanın toplumsal ontolojiyle yakın ilişkisi üstünde durmak gerekir. Düşünce sistemini oluşturan kavramların felsefi açılımları bize gerek Batılılaşma düşüncesinin gerekse modernite olgusunun ancak belli soyutlamalarla okunabileceğini göstermektedir. Örneğin ilerleme düşüncesinin kendiliğinden mi yoksa mutlaka bir model etrafında ve çeşitli saiklere bağlı güdümlemelerle mi ortaya çıktığı sorusu bu açıdan önemlidir. Çünkü, Batılılaşma, Türkiye'de toplumsal düşüncenin gelişmesiyle eşzamanlı bir süreç olarak doğmuştur. Bu, dönemlerin örgün ve yaygın anlayışlarını, karşıtlarıyla değiştirme çabasıdır. Ruhaninin cismani, cemaatin birey, merkezin çevre, vs. gibi kavram almaşıklarıyla değiştirilmesi bu sürecin belkemiğini meydana getirir. Toplumsal düşünceyi belli bir soyutlama olarak tanımlayan yaklaşımların önemli bir bölümü Batılılaşma pratiklerinden doğan sorunları çözmek içindir. O itibarla modernitenin kendisine özgü soyutlamalarından bağımsız bir Batılılaşma tartışması hem işlevsiz hem de anlamsız kalacaktır.

Bu değerlendirme bize, Hilmi Ziya Ülken'in saptamasıyla, Batılılaşma yanlılarının ortaya çıkardığı ilericilik, gericilik gibi olguların ideolojik mi yoksa ontik mi olduğu sorusunu sorduracaktır. Bu soru aslında yanıtı içinde gizli bir sorudur. Batılılaşmanın kendisinden bağımsız (çünkü, Batı açısından bir Batılılaşma söz konusu değildir ve olamaz), gerek Osmanlı gerekse Türkiye toplumunun kendisini algılamak, tanımlamak ve modellemek için kullandığı bir kavrama dönüşmesine yol açacaktır. O nedenle, toplumsal dönüşüm, ilerleme, kurtuluş gibi öngörülerden arınmış bir Batılılaşma irdelemesi yeterli olanak yaratmayacaktır. Çünkü, tarihselci bir yaklaşımla ele alınırsa, Batılılaşmanın ilk amili siyasal yapının dönüşümü, ikinci amili bunun eğitim süreçleriyle somutlaştırılması, nihayet üçüncü amili bu iki açılıma içkin anlayışın ideolojik hale getirilmesidir. Bu aşamadaysa, Batılılaşmanın başlangıç ve sonuç evreleri arasındaki anlam farkı ortaya çıkar.

Başlangıçta bir medeniyet projesinin nesnel kaynağı olarak sunulmuş Batı, hızla kültürel bir içerik kazanmış, giderek bir ideolojiye dönüşürken tutuculaşmış, nihayet dogmatikleşmiştir. O kadar ki, Batılılaşmacılar da kendi içlerinde ayrışmıştır. Hanioğlu'nun saptamasıyla Batılılaşmacılık yanlıları, olumlu geleneksel yapıdan yararlanma taraftarları ve nihayet bağdaştırmacı değişim isteyenler bu ideolojinin çeşitli düzeydeki temsilcileri olmuştu.[1] Bütün bu farklı yaklaşımların kopma noktasıysa kültürel tercihlerdir. Fakat, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde (ki bu süreç 1970'lere kadar sürmüştür) siyasetten bağımsız, özerk bir kültürel alan olmadığından sorun Batılılaşmanın siyasal düşünce içinde nasıl biçimlendiğiyle ilişkili bir noktada düğümlenir. Fakat, onun anlaşılmasıysa ancak Türk siyasal düşüncesinin ve modernite anlayışının esas kurucu öğesi olan pozitivist/natüralist dünya görüşünün kavranmasıyla mümkündür.

Bu çerçeve içinde şöyle bir saptama yapmak mümkündür. Batılılaşma, başlangıçta, basit bir 'metafor' ve hatta o haliyle aşkınsalcı bir gerçeklik-ötesi kabulken hızla dönüşmüş ve Türkiye'de siyasal, toplumsal ve kültürel yapının modernleştirici edeni (*agent*) niteliği kazanmıştır. O nedenle modernleşmeyle Batılılaşma Türkiye'de birbirinin tamamlayıcısı olan hususlardır. Her ne kadar modernleşme, doğasına uygun olarak kendi iç alternatiflerini de üreterek zaman için-

de Batılılaşmanın ötesinde bir yerde somutlaşmıştır ama, onu da Batılılaşma dışı bir olgu diye görmemek gerekir. Tersine, o Batılılaşmanın içselleştirilmesi ve bir melezleşme unsuru haline gelmesidir. Eğer modernleşme kurucu iradesinin kendiliğinden ve doğallıkla mı yoksa belli bir baskıyla mı ortaya çıktığı sorusu bir an için bir yana bırakılırsa,[2] Batılılaşmacı modernleşmenin, Türkiye'de doğrusal bir izlekte geliştiği ve şu evrelere sahip olduğu söylenebilir.

Bu sürecin ilk aşaması maddi dünyayı onun kendisine içkin bilgiyle açıklama çabasıdır. Tanzimat Paşalarının bu yöndeki girişimleri ve özellikle Sadık Rifat Paşa'nın 'muktezay-ı akl'[3] ve Mustafa Fazıl Paşa'nın daha dünyevi bir 'etik' çağrısı (Mardin, a.g.e. 277) bu yolu döşeyen taşlardır. Çoğunlukla laiklik denilen oluşum bu yapının siyasal sonucu olarak tezahür eder. Dolayısıyla Batılılaşma, özünde, maddeciliğin öteki düşünce sistemleri karşısında başatlaşması sürecidir. Modernitenin kurucu iradesinin ilk aşaması budur. Bu oluşumun ikinci evresini pozitivizmin bir siyasal-kültürel sistem haline getirilmesi oluşturur. Bununla birlikte pozitivizm, Türkiye'de iki aşamada gelişir. İlki, Tanzimat dönemindeki arayışlardır. Fakat bir zihniyet altyapısı oluşturmanın dışında o dönemde fazla bir etkinlik kazanamayan bu anlayış, II. Meşrutiyet öncesinden başlayarak sonrasını belirleyen en önemli gerçeklik olarak siyasal bilinci tayin eder. Bu aşamada da somut ve katı bir biyolojik materyalizm ve sosyoloji 1930'lara kadar süren gücünü oluşturacaktır. Üçüncü, aşama biyolojik materyalizm ve sosyolojinin eteklerinden doğan dayanışmacılık anlayışı ve onunla iç içe geçmiş olan cemaatçilik düşüncesidir. O da nihayetinde 'maşeri vicdan' kavramıyla bütünleşerek pozitif hukuktan doğal hukuka geçişin altyapısını hazırlar. Nihayet bu oluşum da 'toplumsal sözleşme' geleneğiyle sonuçlanır. Böylece, maddi bir temele otursa da cemaatçi, solidarist (zaman içinde korporatist), sözleşmeci, dolayısıyla liberalizme hiçbir aşamada olanak vermeyen neo-Platonist bir sistem kurulur. Batılılaşmacı modernitenin kurucu zihniyet olarak teşrihinin ortaya çıkardığı hususlar son evresindeyse, yukarıda da belirtildiği üzere, kendi içinde dönüşerek onu bir melezlik unsuru haline getirir. Bu evreler daha da özetlenecek olursa, ilk dönem bir bilgi aktarım sistemi, ikinci dönem siyasallaşma süreci, üçüncü dönem de melezleşme, içselleşme aşamasıdır. Bu makalede de bu dönemlendirmeler gözden geçirilecektir.

I. BİR BİLGİ AKTARIMI SÜRECİ OLARAK BATILILAŞMA

BİR KURUCU ÖĞE OLARAK MATERYALİZM

Pozitivizmin Türkiye serüveni bir hamlede kavranacak gibi değildir. Çünkü, pozitivizm, Türkiye'ye, kendi kaynaklarının ötesinde bir anlam yüklenerek ithal edilmiştir. Bu anlamda, Türk siyasal ve toplumsal modernleşmesine zemin hazırlayan ilerleme düşüncesine dönük yoklamaların hemen tamamı bu bağlama yerleştirilebilir. Kaldı ki, burada bir eşzamanlılık olgusu da söz konusudur. 'Teceddüt' ve 'tanzimat' hareketlerinin ve düşüncelerinin doğuşuyla, August Comte'un görüş ve önerilerinin Osmanlı düşüncesine aktarılması tam bir tekabüliyet gösterir.[4] Bununla birlikte pozitivizmin sistemli hale getirilmesi bu pratik gerçeklikten daha ileride bir anlama sahiptir.

Dünyanın maddi gerçekliği içinde kavranması Batılılaşma ve onunla eşanlamlı modernleşme arayışlarının belkemiğini meydana getirir. Ahmet Şuayıp'ın arayışları bu yörüngedeki ilk atılımlar olarak kabul edilmelidir. Bu düşünürün Taine'den hareketle, doğa bilimlerindeki

yöntemi toplumsal bilimlere uygulayabilme çabası gitgide genişleyecek bir yolu açmanın ilk gayretlerinden sayılmalıdır (Ülken, 1979: 149). Bu çabanın altında 'evrenin yasalarıyla insanın yasalarını birbirine bağlamak' gibi bir 'felsefe problemi' yatmaktadır ki, bütün bir modernleşme sürecini bu açıdan görmek mümkündür. Böyle bir yaklaşımın doğal sonucu olarak da bir yandan determinizm gündeme gelecek bir yandan da 'siyasal pozitivizmin'[5] olanakları araştırılacaktır.

Ne var ki, pozitivizm zaman içinde daha bu yazarın kaleminde bile dönüşecek ve Şuayıp, adı bugün neredeyse hiç hatırlanmayan bu düşünür, ilerleyen yıllarda dal budak salacak biyolojik bir materyalizmin köklerini ve nihayet evrimin devrimden daha güçlü olduğu tezini savunacaktır. Daha sonra çok genişleyecek ve bütün bir Batılılaşma/modernleşme anlayışının belkemiğini oluşturacak 'toplum şuuru' (*vicdan-ı içtimai*) onun düşüncesinde de kendisini gösterecektir (Ülken, 1979: 160). Bu anlayış, farklı değerlendirmelerle yüklü olarak daha sonra Satı ve Bedi Nuri'de (Aktaran Ülken, 1979: 168) ortaya çıkacaktır. Nihayet, Batılılaşma, uygarlık-kültür çizgisinde son dönemecini almadan önce felsefeyi bile 'biyolojinin evladı' olarak gören ve tanımlayan bir kavşağa ulaşacaktır. Bedi Nuri'nin bu değerlendirmesi bir yankı da Satı'da bulacak, o da mikroskopun saptadığı hücre gerçeğinden hareket ederek toplumun ne olduğunu, nasıl kurulacağını, neye dayanacağını '*colonie* animal' kavramından yola çıkarak tanımlamaya çalışacak, '*organisme social*' noktasına gelecektir (Ülken, 1979: 168). Bütün bu arayışın mantığı bellidir. Nasıl biyoloji bize önce organizma, sonra hücrenin temel olduğunu ve onların arasında bir dayanışma, iletişim ve etkileşim bulunduğunu göstermişse toplum da bir tür 'organizma' olarak aynı yöntemlere, ilke ve kurallara bağlı olarak işler: 'Mikroskop tetkikleri gösterdi ki, bütün uzviyetler çok küçük cisimlerden mürekkeptir. Hücre denilen bu cisimciklerde her türlü hayati vasıflar vardır... Uzviyetin hayatı, fertlerin hayatları bileşkesinden ibarettir... Bunlar arasında bir dayanışma (*solidarite*) vardır...' (Aktaran, Ülken, 1979: 168). Mesele o yöntemin özgüllüğünü bulmaktadır. O da, doğaya saklıdır. Onun incelenmesi yeterlidir: 'Cemiyetler ve uzviyetler arasında açık bir benzeyiş var. Bütün cemiyetler uzviyetler gibi doğuyor, büyüyor' (Ülken, 1979: 167). O nedenle bu dönemde sosyolojinin bütün kavramları teker teker biyolojinin bir kavramıyla özdeşleştirilir, hiç değilse biyolojiyle sosyoloji arasında tam bir dayanışma ve karşılıklılık olanağı araştırılır.

Bu yaklaşım Baha Tevfik'in materyalizmi ve Darwinizmi üstünden gelişimi sürdürür. Baha Tevfik, meseleyi gidebileceği en uç noktalara kadar taşır. Lamarck-Darwin hattında, Ülgen'in saptamasıyla çözülen Hegelci felsefenin boşluğunu dolduran diğer materyalist-biyolojist görüşlerden mülhem düşüncelerini metodik ve mekanik bir materyalizmi yaygınlaştırmak için kullanır. Bu işi, tasavvufun 'vahdet-i vücut' deyimi esas alarak fakat onu aşmak maksadıyla, 'vahdet-i mevcut' (*pannaturalisme*) deyimini bulmaya kadar ilerletir (Ülken, 1979: 240). Bu açılım önce Abdullah Cevdet ve onun 'Batıcılığı'nda, sonra da, birçok kaynakta Atatürk devrimlerinin programı olarak nitelendirilen Kılıçzade Hakkı'nın 'programı'na kadar uzanacaktır. Bu, Batılılaşma ve ilerleme düşüncesinin ilk düzeyinin son durağıdır. Bu dönem Batılaşmanın bir bilgi aktarım sistemi olarak öngördüğü ilkelerin siyasal kurumsal yapıya dönüştürülmesiyle yeni bir evreye geçecektir. Fakat, ondan önce şunu belirtmek gerekir ki, bu dönem, Baha Tevfik'in Kant çözümlemelerine kadar uzansa (Bağcı, 1996), anarşizm etrafında bazı yoklamalarda bulunsa, Raif Necdet'in 'immoralizm/moralizm'

tartışmalarıyla genişlese bile en nihayetinde Gustav le Bon'un adı çevresinde somutlaşır.

Burada önemli olan şudur: Alman materyalizminin yine Baha Tevfik eliyle aktarılan kısımları bile,[6] her ne kadar daha sonraları nispeten geliştirilse de, Feurbach/Marx çizgisini tanımamış, o bağlamda Hegelci bütün yönelimlere kapalı kalmıştır. Öte yandan, Gustave Le Bon'un, bu evrede oynadığı rol gerçekten de ilginçtir. Çünkü, böylece, Batılılaşmanın ilk evresi, biyolojik materyalizm[7] üstünden geliştirdiği 'organizma' kuram ve anlayışını, 'kitle' düşüncesine taşıyabilirdi. Daha sonra gelişecek 'maşeri vicdan' ve tesanütçülük gibi kavramlara geçmek bu bağlamda çok daha kolay olacaktı. Bu düşünürün görüşlerine egemen olan '*volkgeist*' (cemaat ruhu) düşüncesi, zaman içinde Türk modernleşmesinin gerek toplum kuramında gerekse milliyetçilik anlayışında ayrıca önemli bir rol oynayacaktır.[8] Fakat, bütün bu oluşumların asıl evrenini, en geniş anlamıyla, doğalcılık (*naturalism*) meydana getirir. Doğalcılık, sadece bu soyut tartışmaların arka planını oluşturmakla kalmaz. Onu aşar ve Türk toplumsal yapısının bir yanda cemaat eksenine bir yandan da toplumsal sözleşme geleneğine oturmasına, böylelikle de ona hukuki bir çehre kazandırmaya yarar. Bu noktayı ele almadan önce dönemin İslâm ve laiklik tartışmasını gözden geçirmek gerekir.

MATERYALİZMİN 'KURUCU DIŞARISI' OLARAK İSLÂM VE LAİKLİK

Batılılaşmanın ikinci öğesi, din ve İslâm tartışmaları etrafında yapılmıştır. Bu anlamda da II. Meşrutiyet'in iç çalkantıları ve o dönemde ortaya çıkan Kanunu Esasi uygulamalarına karşı olmaya kadar varan pratik tutumlar bir yana bırakılacak olur ve Batılılaşma-İslâm zıtlığı daha geniş bir açıdan görülürse, sorun yine bir zihniyet ve bilgi sorunu olarak ortaya çıkar. Çünkü, tartışmaların o düzeyde asıl belirleyeni, sadece İslâm'ın değil, herhangi bir dinsellik sürecinin 'terakki' kavramıyla olan ilintisidir. Dolaysıyla da o anlamda bir bilgi sorundur. Nitekim bu, siyasal oluşumlara karşı Ahmet Naim gibi daha radikal İslâmcı bir tavır alan kesimin[9] geriye çekilmesi, ilerleme ve dönüşüm kavramları etrafında 'modernist İslâmcı' bir kesimin ortaya çıkmasıyla kendisini göstermiştir. Fakat, o süreçte bile, İslâm düşüncesinin gerek kendisini savunması gerekse yeni bir konum almaya çalışması, Şehbenderzade'de olsun, İsmail Fenni Ertuğrul'da olsun, Mehmet Ali Ayni'de olsun doğrudan doğruya materyalist felsefenin etrafında biçimlenmiştir (Ülken, 1979: 297). Bu oluşumun önemi şuradadır.

Dönem (1908-1923) henüz laiklik kavramını toplumsallaştırmamıştır. Dolayısıyla siyasal açılımları ve zenginliğiyle bir laiklik anlayışı ortada yoktur. Tartışmalar maddecilik temelinde ve Tanrı'nın varlığı yokluğu etrafında biçimlenmektedir.[10] Bu bağlamda, Berkes'in saptadığı ayrışmalar gündeme gelmekte, kökleri İslâm teolojisinde bulunan *maddiyun* (materyalist), *tabiiyyun* (natüralist) gibi kavramlar bu ayrışmayı somutlaştırmaktadır. Tümünü kapsayan terimse *dehriyyun* (bir anlamda dünyevilik, dolayısıyla da sekülarizm) olmaktadır. Berkes'in bu anlamdaki saptaması ilginçtir. Çünkü, Berkes, ilk iki kavramın ortodoks teologlar tarafından felsefecilere karşı kullanıldığını belirtmekte, diğeri ise felsefeyle inancın uzlaşmazlığını vurgular demektedir. Bunun nedeni de, böyle bir uzlaşmanın Tanrı'nın reddi düşüncesiyle sonuçlanacağının varsayılmasıdır. Ne var ki, Berkes, bu kavramların 19. yüzyılda bir dönüşüm geçirdiğini, maddiyun ve tabiiyyun taraftarlarının Aydınlanma düşüncelerini kendilerine esas alanları kapsamaya da başladığını belirtir. Dehrilerse bu işlerle uğraşan insanlardı.

Ne var ki, dönüşüm burada yaşanmakta, dehriler, İslâm'ı mutlak ve uhrevi boyutuyla değil, zaman ve değişim boyutunda tartışmaktaydılar.[11] Böylelikle klasik, ortodoks anlayış kendi içinde bir kırılma yaşıyordu.

BATILILAŞMANIN İÇ DÖNÜŞÜMLERİ: ABDULLAH CEVDET VE AĞAOĞLU

O nedenle, İslâmcılık düşüncesi, zaman içinde Türkçülük düşüncesini Avrupa kavramı bağlamında kendi içine almaya başlamıştır. Daha sonraki dönemlerde kesin bir çizgi kazanacak olan bu, dinin siyasal alanda muhakeme çabası, ilk hamlesini yine bir Batılılaşmaya bağlı olarak ortaya çıkmış bulunan Türkçülük hareketiyle yapar. Bu gelişme kendisini Ahmet Ağaoğlu'nun görüşlerinde ifade eder ve dönüşerek Cumhuriyet dönemi kurucu ideolojisinin Batılılaşma bağlamındaki eklektik yapısını meydana getirir.[12] Ağaoğlu'nun Batıcılığı, belki sistematik iddiaları ve bir program arayışıyla ondan daha ileride bir noktada olan Abdullah Cevdet'in yaklaşımlarını aşan bir niteliğe sahiptir. Abdullah Cevdet, Batılılaşmaya kendinde sonlanmış bir süreç olarak bakmaktadır. Avrupalılaşma, Cevdet için bir kabulden ibarettir. Bir kez bir bütün olarak benimsendikten sonra kendi kendisini üretecektir. Dolayısıyla, biraz zorlayarak, Batılılaşmanın bu ödünsüz savunucusunun görüşlerinde epistemolojik bir öncelik-sonralık sorunu olduğu söylenebilir. Cevdet, Batılılaşmayı bir dönüşüm aracı olarak görmemekte bir dönüştürme aracı olarak ele almaktadır. Dolayısıyla da, Batılılaşma bir sürecin sonucunda, bir düşünsel arayışın içinden çıkmayacak, tersine bir düşünsel sonuç ve arayış doğuracaktır.

Türk siyasal düşüncesini belirleyecek anlamıyla Batılılaşmayı savunan Ağaoğlu'ysa bu konuda daha somut bir adım atar. Ona göre, Batılılaşma, bir 'medeniyet' olarak İslâm ve Buda'nın çok önündedir. Bunu hazırlayan çeşitli nedenler söz konusudur. Fakat, onların en önemlisi, bu uygarlığın bir bütün olmasıdır. Batı uygarlığı, teknik ve kültür diye ikiye ayrılamaz. Birisinin kabul edilip diğerinin dışarıda bırakılması söz konusu olamaz. Fakat, ondan önce Ağaoğlu'nun gerçekleştirmek istediği iki şey vardır ve birbirinin zıttı gibi duran bu iki farklı öğe birbiriyle örülmüş, bir sarmal gibidir. O dönemde, İslâmcılık düşüncesi, önemli bir bölümü itibariyle, toplumsal prestij yitirmiş bir ideoloji olmaktan çıkıp, yeniden işlevsellik kazanmak çabası içindeydi.[13] Bu, bir anlamda bir meşrutiyet sorunuydu. Ortaya çıkan ve toplumsal kurtuluş proje ve reçetesinin yeni öğeleri olarak sunulan çeşitli ideolojiler içinde yer almak niteliğiyle materyalizm bu anlamda İslâm düşüncesini, bir Batı/lılaşma unsuru olarak nefsi müdafaya itmekteydi. İslâmcılığın buna karşı taktik savunusu o tür ideolojilerin bir bütün olarak içerdikleri 'yabancılığı' vurgulamaktı.

Oysa, İslâmcılık, yerleşik bir sistematiğin yeniden canlandırılmasından başka bir şey olarak görülmeyebilirdi. Bu bağlamdaki ikinci unsur Türkçülüktü. Fakat burada bir noktaya dikkat etmek gerekir. Bu ikisi arasında 'cemaat' ilişkileri açısından bakılırsa, Türkçülük, dönemi itibariyle ve Osmanlıcılık bağlamında İslâmcılığa nazaran çok daha yabancıdır. Bu çerçeve içinde, İslâmcılık ve Türkçülük, belli bir döneme kadar bir tür 'kader birliği'ne giderek birbirini, kurtuluş arayışı sürecinde desteklemiş, birbirinin tamamlayıcı parçası olmuştur. Ağaoğlu'nun daha erken dönem yazılarındaki vurgular bu yöndedir.

Ne var ki, *Üç Medeniyet*'le birlikte, Ağaoğlu, bu 'taktiği' daha zımni hale getirmek ve Batı kavramını Türkçülükle iç içe geçirmek çabasındadır. O noktadan sonra, Batılılaşma yanlılarının Türkçü kanadı da İslâm'a karşı bir tavır ve tutum

içine girmiştir denebilir. Ne var ki, burada unutulmaması gereken husus, Batılılaşmacılığın, Türkçülüğün de İslâmcılığın da karşısında bir akım olmasıdır. Nitekim, Berkes de bu çelişkiyi görmüştür ve Türkçüler Batıcılar kadar Batıcı, İslâmcılar kadar da Batı karşıtıydı demektedir (Berkes, 1998: 355). Bu, Türkiye'de, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan Batılılaşmacı/Batılılaştırıcı sürecin kopma noktasıdır. O kadar ki, Türkçü olmakla birlikte, Ağaoğlu'nun savunduğu 'bütün olarak Batı' görüşü, daha sonra Kemalist dönemde de ortaya gelecek ve örneğin Falih Rıfkı, dönemin sözcüsü ve kalemi olarak bu görüşü destekleyecektir. Buna mukabil, sürecin siyasallaştığı şuradan da anlaşılabilir: Berkes, İslâmcıların Batı karşısındaki tavrını ele alır ve yorumlarken, Batı'yı öne geçiren, onun güçlenmesini ve ilerlemesini sağlayan şeyin din ve bilimdeki ilerleme olduğuna inanmadıklarını, bu oluşumun asıl amili olarak Batı'nın kendi dışındaki dünyayı zalimane bir biçimde sömürmesi olarak gördüklerini söyler. Bu ilginçtir. Çünkü, bir süre sonra ortaya çıkacak olan Kemalist dönemde de Batı, yukarıda değinilen kabulle benimsense bile, tıpkı Ağaoğlu'nun iç çelişkisine benzer bir çelişkiyle bu sömürü bağlamında kuşkuyla karşılanacak ve o düzeyde reddedilecektir. Fakat, her durumda, Batılılaşma artık bir bilgi aktarım süreci olmaktan çıkarak siyasallaşmaya başlamıştır.

II. SİYASAL KURUMLAŞMA ARACI OLARAK BATILILAŞMA

Türk siyasal yapısının ana dönüşümü birkaç merkez etrafında olmuştur. Bu merkezler ikili karşıtlıklar olarak tezahür eder. Bunların en önemlileri, ilericilik/gericilik, merkez/çevre (ademimerkez), liberalizm/devletçiliktir. Bu kavram çiftlerinin her birisi Batılılaşmanın bir düzeyine karşılık gelir. Batılılaşmayı başlıca, dinsel, toplumsal ve siyasal oluşumlar diye alırsak, bu matrisin tamamlandığından söz edilebilir. Bununla birlikte, siyasal sürecin üzerinde oluştuğu zemini, döneminin deyimleriyle söylemek gerekirse *'tecemmu'* (cemaatçilik) ve *'ifrad'* (bireycilik) meydana getirir. Bu anlamda Batılılaşmanın bir bütün halinde gelişmesiyle birlikte merkeziyetçi/devletçi/cemaatçi kanat siyasal iktidarı elde etmiş, ademimerkeziyetçi/bireyselci kanat yitirmiştir. Bu çarpışma ilerleme kavramının etrafında cereyan etmiştir. O nedenle o husus üstünde bir parça durmak gerekir.

İLERLEME/CİLİK KAVRAMI VE CEMAATÇİLİK

Eğer teknik boyutlarıyla ele alınacak olursa ilerlemecilik her iki kanadın da benimsediği bir husustur. Fakat, sorun, 'ilericilik' gibi müphem ve muğlak bir terime indirgendiğinde yine ilk kanadın, muktedirler kanadının, kendisini o sıfatla nitelendirdiği ve üstelik kavramı pozitivist bir anlayışla bütünleştirdiği görülür. Bu da doğaldır. Çünkü, Batılılaşmanın bu evresi, kültürel-ansiklopedist bir yaklaşım ve kabulün siyasal bir yaklaşıma dönüştürülmesi sürecidir (Mardin, 1989: 163). Bu, Batılılaşmanın kendisine içkin bir durumdur ve kaynağında, yola birer ansiklopedist-romantik olarak çıkmış Namık Kemal ve arkadaşları gibi Tanzimat dönemi yazarları da yer alır. O süreç, yani Batılılaşmanın siyasallaştırılması öncelikle kurumsal bir dönüşümü kapsar. Fakat, daha da önemli olanı kabul edilen modellerdir.

Bir siyasal yapının kendisi kadar onun tercih edilmesine ön ayak olan düşünce ve nihayet siyasal kurumun belirlemeye başladığı düşünce de önemlidir. Batılılaşmanın siyasallaşması bu doğrultuda kendi içinde önemli bir dönüşüm sağlamıştır ki, o da pozitivist/rasyonalist bir anlayışın

kültürcü, ansiklopedist bir yaklaşımla harmanlanarak toplumsallaştırılmasıdır. Bu yanıyla, Batılılaşma bir siyasal kurum üretmekle birlikte bir davranış ve düşünce kipi geliştirmiş ve 1908/1923 eklemlenmesiyle 1923 sonrası çaba, yukarıda belirtilen ittifakın bu anlayışı egemenleştirme atılımı olarak kendisini göstermiştir. O nedenle üzerinde durulması gereken bu anlayışın nasıl güç kazandığı ve o evrede dayandığı desteklerdir.

Bu oluşumda göze çarpan ilk husus egemen kanadın cemaatçilik özelliğidir. Cemaatçiliğin bir kurucu öğe olarak ele alınması rastlantı olmadığı gibi, kendisini sürekli olarak ilericilik hattına yerleştiren bu kanadın bir zaafını da meydana getirir. Çünkü, bu yanıyla cemaatçilik, İslâmcı bir anlayışın içselleştirilmiş, gizli ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. O da bütünüyle taktik bir nedene dayanır. Daha genişletilecek olursa, cemaatçi bir düşüncenin benimsenmesinde iki ayrı etmenden söz edilebilir. Bunların ilki, Batılılaşmanın Türkiye'de bir kalkınma ideolojisi haline gelmesidir. Her ne kadar evrimci/materyalist bir görüş benimsenmiş ve bu görüş sürece egemen olmuşsa da, iş bunun toplumsallaşmasına geldiğinde 19. yüzyılda kendisini gösteren aydın öncülüğü tezini kabul eden Kameralizmin benimsenmesi doğaldır.[14] Zaman zaman olanakları araştırılan halkçılık/memleketçilik türünden yaklaşımlar da Kameralizmin kapsadığı aydın öncülüğü tezini geriye itmemektedir. Ona sadece belli bir yön, yörünge ve nihayet bir meşruiyet tayin etmektedir. İslâmcılık üstünden dönüştürülmüş bir cemaatçilik, bu gerilim ortamında, yukarıda da değinilen yabancılaşma kavramının ortadan kaldırılması ve homojenleştirilmiş bir toplum içinde çözüm sürecinin kolaylaştırılması amacıyladır.



Hilmi Ziya Ülken, Prens Sabahaddin'i esasen "Tanzimat medeniyetçiliği" ve dolayısıyla Batıcı akım içinde değerlendirir. Ona göre Sabahaddin Batılılaşmayı, "Batı medeniyetini kuran içtimâî bünyeye ulaştıracak radikal bir eğitim sisteminin kabulü" meselesine indirgiyordu.

İkinci olgu, ilerlemecilik düşüncesinin dayandığı 'nesnellik' sorunudur. Bu da, son tahlilde kökleri ansiklopedizmde olan bir anlayıştır. En genel hatlarıyla, ilerleme siyasasız bir bilimsellik anlayışını içerir. Batılılaşma tartışmaları içinde modernist İslâmcılardan Cumhuriyet dönemi ideolojisinin hazırlayıcısı Ziya Gökalp'e kadar teknolojinin tartışmaksızın kabulü bu anlayıştan türer. Oysa, özellikle son dönemde, bu tercih içinde olanların teknoloji ağırlıklı bir sürecin ideolojik dönüşüm gerçekleştireceğini düşünmediklerini varsaymak olanaksızdır. O zaman bu kabulün daha dikkatle ve daha ayrıntıya inilerek ele alınması gerekir.

Böyle bir anlayışı hazırlayan ve Batılılaşmanın siyasallaşması sürecinde karşımıza çıkan en önemli fay hattı birbirine zıt gibi duran iki görüşün üst üste çakıştırılmasıdır.

Bunların ilki, Kameralizmin ortaya at-

tığı elitizm tartışmalarını son evresine taşıyacak olan Gustav le Bon'un düşüncelerinin kısa sürede egemenleşmesidir. Le Bon'un ırkçılığa kadar varan değerlendirmeleri Türkiye'deki yol arayışlarında rehberlik etme gücünü uzun süre korumuştur. Fakat, düşünce hayatı açısından bakıldığında önemli olanın bir düşünce okulunun sonuna kadar savunulması değil (bu çünkü imkânsızdır) onun soybilimini meydana getiren bükülme ve eklemlenmelerdir. Nitekim, Le Bon'cu model bir süre sonra bizzat onu savunan Abdullah Cevdet tarafından dönüştürülmeye başlamıştır. O dönüştürme, cemaatçilik yönünde olmuştur. Kendi içinde bir çelişkiye işaret etse de bu gelişmeyi garip karşılamamak gerekir. Çünkü, her şeyden önce Le Bon'u benimseyen zihniyet, bilimi bir 'nas' (dogma) olarak kabul ediyor ve onun tartışmaya açılamayacağına inanıyordu (Mardin, 1989: 176). İkincisi, bilim öncesi düşüncenin kendisi bir bilimsel düşünce olarak sunuluyor ve bizatihi bu yaklaşım bir dogmatizm içeriyordu. Fakat bütün bunlardan daha önemli olan bu görüşün evrimidir.

CEMAATÇİLİĞİN SON AŞAMASI OLARAK GÖKALP VE BATILILAŞMA

Zaman içinde pozitivizmin eleştirisi doğmuştur. O eleştirel yaklaşımların içinde en etkili olanı Durkheim'in görüşleridir. Bu düşünürün görüşlerine egemen olan cemaatçilik anlayışı önce Cevdet'te yankı bulmuştur. Belki bir sapmaya işaret etmesi nedeniyle bu oluşum gariptir ama, unutmamak gerekir ki, Osmanlı'da bir çıkış arayan ve onun kaynağının Batı'da olduğuna inanan kesim, pozitivizmin katılığı karşısında bir süre sonra en ılımlı yol olarak 'tesanütçülük' (solidarizm) anlayışına yönelecekti. O sürecin en önemli ismiyse, Durkheim'ın başını çektiği *'organik toplum'* sosyolojisini çok yoğun bir emekle yerleştirmek isteyen Ziya Gökalp olacaktır. Gökalp, Batılılaşmayı son evresine taşıyan iktidar cephesinin ideologu olarak organik toplum anlayışını tesanütçülerden devraldığı bir mirasın etrafında biçimlendirecekti. Gökalp, tesanütçülüğü ve organik toplum anlayışını son noktasına taşır.

Bu, cemaatçilik anlayışının egemenleştiği ve 1923 sonrasında yavaş yavaş gelişip 1930'larda doruğa çıkan *'solidarist'* ve *'korporatist'* modeldir.[15] Bununla birlikte, Batılılaşmanın, iç çelişkileri, dönüşümler ve eklemlenmeler sonucu oluşturduğu eklektik yapı nihayet Gökalp'in meşhur tanımı 'Türk milletinden, İslâm ümmetinden, Avrupa medeniyetindenim' sözüyle nihai halini alacaktır. 'Maşeri vicdan' kavramıyla ortaya çıkmış bir anlayışın nihayet bir *weltenschaung* anlayışıyla özdeşleşmesi Türk Batılılaşmasının en ilginç yanlarından birisini meydana getirir. Bu, ayrıca şu nedenden ötürü de önemlidir. Kemalist dönemin üzerine oturduğu temel olarak rasyonalist bir anlayışın Weberyen bir model etrafında dönüştürülmesi gösterilir.

Bununla birlikte, bütün Cumhuriyet tarihi boyunca Weber düşüncesin hemen hemen hiç ele alınmamıştır. Bunun bir tesadüf olmaması gerekir. Kaldı ki, Kemalist dönemin yeni bir etik yaratma çabası içinde bireye dönük arayışlarını Samuel Smiles'ın *Self-Help* isimli yapıtı etrafında kurmak istemesi üstünde düşünmelidir. Bilindiği üzere, bu kitap, bireyci bir girişimciliği vurgulamakla birlikte ilk kez Abdullah Cevdet ve İçtihad grubu tarafından öne çıkarılmıştır[16] ve alttan alta cemaatçi bir duyarlılığı da gözetmektedir. Bu nedenle siyasallaşmış Batılılaşmanın bu düşünsel öğeler ihmal edilerek ele alınması ve yine Batılılaşmanın siyasallaşması sürecinin homojen bir doku olarak anlaşılması olanaksızdır.

Bu durumda Batılılaşma sürecinde yitiren tarafın bazı özelliklerine de göz atmak gerekecektir.

BİR BATILILAŞMA TEZİ OLARAK LİBERAL KANADIN ZAAFI VE PRENS SABAHADDİN

Bu kanadı en geniş tanımıyla liberal/ademimerkeziyetçi kanat olarak nitelendirmek gerekir. Görüşü asıl savunan kişi Prens Sabahaddin olmuştur. Prens Sabahaddin'in görüşleri, Türk düşünce hayatını ele alan yapıtlarda yeterince incelenmekle birlikte, Türk modernleşmesi ve Batılılaşmasının siyasallaşması içinde aynı dikkatle irdelenmemiştir. Bu, liberal görüşlerin niçin bir temel bulamadığı sorusunun da yeterince aydınlatılmadığı anlamına gelir ve Batılılaşmanın Türkiye'de temel bir kategori olarak, değişen dönem ve modeller içinde belli bir radikalizm yaratamadığına işaret eder.

Prens Sabahaddin'in önerdiği merkezsizlik görüşü üç temel noktada tıkanmıştır denebilir. Bunların başında önerdiği modelin basit bir sosyoloji tekniği olduğunu düşünmemesi ve onu bir siyaset modeli olarak sunması gelmektedir. Bunun da ötesinde, modelin önerdiği herhangi bir sosyal boyut söz konusu değildir. Oysa, Sabahaddin'in görüşlerini Türkiye'ye aktardığı *science social*, dönemin çevirisiyle *içtimai meslek*, kökleri Batı katolisizminde olan bir yaklaşımla bütünleşmişti. O felsefi temelin burada ortadan kaldırılması, Sabahaddin Bey'in görüşlerini kuru bir metot derekesine indirgiyordu (Mardin 1989). Bir kalkınma ve ilerleme modeli olarak sunulmakla ve merkeziyetçi yapının karşısına ilk defa bu kadar net biçimde ifade edilen bir bireyciliği yerleştirmeye çalışmasına karşın, Teşebbüsi Şahsi ve Ademi Merkeziyet sadece bir yöntembilim olarak beliriyordu. O aşamada da bazı sorunları vardı. Çünkü, Sabahaddin, 1908 sonrasında Ahrar Fırkası kurulup kendisine başkanlık teklif ettiğinde siyaset dışında kalacağını açıklamış ve çalışmalarını sadece düşünce adamı olarak sürdüreceğini belirtmişti.

Bu, her şeyin siyasal olarak halledilmeye çalışıldığı bir ortamda getirilen görüşün daha baştan siyasallaşamaması demekti. Bu durumda da Sabahaddin'in görüşleri bir öneri olmaktan ileri gidemeyecekti. Kaldı ki, özellikle ademimerkeziyet yaklaşımı, imparatorluğun yüz yüze geldiği uluslaşma hareketleri karşısında onu bir bütün halinde ayakta tutmaya çalışan kesimin eline bir 'komplo teorisi' üretme olanağı veriyordu.[17] Bu görüşün imparatorluğu parçalayacağı iddiası da yine nispeten liberal yaklaşımların daha doğmadan boğulmasına yol açıyordu. Nitekim, sürecin bir başka uluslaşma hareketi olan Kemalist çıkışla bitmesi bu bağlamda üstünde durulması gereken önemli bir olgudur.

Bu hususu besleyen ve Prens Sabahaddin'in görüşlerinin daha yoğun bir etki yaratamamasına, böyle 'teknik' sayılabilecek nedenlerin ötesinde yol açan daha kapsamlı iki olgudan söz etmek gerekir.

Türkiye'deki Batılılaşma süreci sonunda ulus devlet ve onun kendi şartları içinde modernleşme çabasıyla tamamlanır. Bu oluşum 'millî irade' kavramı etrafında meydana gelir. Millî irade, hareketin üzerine oturduğu ana kavram gibi görünür. Fakat, bu kavram kurucu bir kavram gibi durmakla iki temel kısıtlamayı içerir. Öncelikle soyuttur ve toplumsal bir dönüşümü başlatacak somutluktan yoksundur. Buna rağmen hareketin kurucu kavramı şeklinde belirmesi, o tarihlerde (1919 dolayları) ortaya çıkmış bulunan iki ana akımın, tesanütçülük ve Türkçülük, etkisi nedeniyledir. Buna eklenecek bir diğer olgu, hemen bütün düşünce akımlarının gizli veya açık ama mutlaka bir şekilde dayandığı cemaatçiliği somutlaştıran 'maşeri vicdan' anlayışını vurgulayabilmesidir. Üçüncü ve belki daha da önemli olan noktaysa parlamentonun durumudur. Parlamento, Türkiye'de, Mardin'in çok yerinde saptamasıyla, bir 'millî irade bulucusu'dur (Mardin, 1989: 215). Bu ne-

denle maşeri vicdanın 'tecelligâhı', bu özelliğiyle de *aşkınsalcı* bir kurumdur. Oysa, Sabahaddin'in önerisinde sadece teknik bir anlama, içerik ve işleve sahiptir. Dönemin koşulları içinde böyle bir modelin ne türden bir tepki toplayacağı, hiç değilse bu görüşün neden yeterince yankı bulmadığı bu koşulda gizlidir.

Nihayet dördüncü nokta şudur: Sabahaddin'in, bireyciliği toplumsal kalkınmanın tek koşulu sayan, buna karşılık merkeziyetçiliği de bu gelişmenin tek engeli olarak tanımlayan yaklaşımı doğru değildir. Avrupa, bireycilikle atbaşı giden sanayileşme döneminin hemen ardından merkeziyetçiliği güçlendirmekle kalmamış, Weberci yaklaşım içinde ussal bir bürokrasiye geçişin veya tersinden söylemek gerekirse bürokrasinin ussallaştırılmasının, öylelikle de daha işlevsel ve etkin bir hale gelmesinin koşulları üstünde düşünmüştür. O sürecin arkasındaki birikimi yok sayarak sorunları bir öneri etrafında çözmeye çalışmak, özünde ne kadar doğru gözlemler barındırsa da hem tekçil (*monistic*) hem de tarih dışı (*ahistorical*) olmaktı. Sabahaddin'in görüşleri her iki çıkmazı da içinde barındırıyordu.

Batılılaşmanın siyasallaşması, Yeni Osmanlılar, Jöntürkler ve erken Cumhuriyet döneminde bilinen güzergâhta gelişirken, liberal, yerinden yönetime dayalı, *infiratçılığı* daha güçlü bir biçimde savunan bir karşıt görüşle dengelenebilirdi. Onun gerçekleşmemesi de iki nedenden kaynaklanır. Öncelikle, Osmanlı'dan bugüne kadar gelen çizgide siyasal pratik daima ideolojinin önünde olmuştur. Devlet eksenli bir modelde de bunu doğal karşılamak gerekir. Bu sistemi aşacak bir yaklaşımın geliştirilmesi çok daha güçlü bir düşünsel arayışı ve çalışmayı öngörüyordu. Oysa ne Sabahaddin'in ne de başkalarının, başka nedenlerle de birlikte, bunu yapacak düşünsel birikimi, siyasal güçleri yoktu. Sonuç olarak Cumhuriyet'le başka bir dönemece savrulan siyasal Batılılaşma, bütün eksiklerine karşın, neredeyse 1838-1938 arasına yayılan kesin bir soybilime (*geniology*) sahiptir. Daha sonraki dönemlerin de kendisini bundan kurtardığı söylenemez.

III. MELEZLEŞME SÜRECİ OLARAK BATILILAŞMA

YERLEŞİK CUMHURİYET VE BATILILAŞMA

Cumhuriyet dönemi denen ve 1923'ten sonrasına uzanan zaman parçası sosyolojik ve siyasal değerler açısından homojen değildir. Tersine, 1923-1950 arasında sürdürülen anlayış o tarihten başlayarak önemli bir kopmayla karşılaşmıştır. İkinci bir kopuş 1980 sonrasında yaşanmıştır. Bununla birlikte, kopma radikal bir reddediş olarak biçimlenmemiştir. Tersine, dönemler, alttan alta birbiriyle olan karşılıklı etkileşimlerini sürdürmüş, bir önceki dönemin değerler sistemi bir sonraki dönemi doğrudan etkilemiştir.

Batılılaşma açısından bakıldığında 1950 sonrasına ait yarım yüzyıllık zaman dönem, her ne kadar 1980'lerde önemli bir dönüşüm geçirse de aslında bir temel belirleyici unsurun etrafında gelişmiştir. Bu, siyasal iktidarla kültürel iktidarın birbirinden kopuşudur. 1950 öncesinde kurucu ideoloji ve onun resmî partisi CHP tarafından tayin edilen Batılılaşma ideası ve onun toplumsallaştırılma olanak ve koşulları, Türk modernleşmesini hazırlayan elitist zihniyetin toplumsal taşıyıcısı olan 'tarihsel blok' tarafından biçimlendirilmiştir. Sadece biçimlendirmekle kalmamış, Osmanlı yönetim sisteminin taşıyıcı çekirdeği 'ilmiye, mülkiye, seyfiye'nin bir anlamda 'zihnen modernleşmiş' devamı sayılabilecek olan, 'aydın, bürokrasi, ordu'dan oluşan tarihsel blok, onun sürdürülmesi için gerekli düzeni de oluşturmuştur. Kaldı ki, siyasal elitle kültürel

elitin bu anlamda birbiriyle dayanışması, bizatihi modernleşme projesinin bir kültürel proje olarak kurulduğunu, o anlamda Batılılaşmanın da bu bütünün meşrulaştırıcı çerçevesi olduğunu göstermektedir. O anlamda da siyasal iktidarla kültürel iktidar arasında bütünlük ve örtüşme söz konusudur.

KÜLTÜREL İKTİDAR-SİYASAL İKTİDAR KOPUŞMASI VE BATILILAŞMA

Oysa 1950 sonrasında siyasal iktidar kaymış ve kültürel iktidardan kopmuştur. Kaba bir değerlendirmeyle, çevre denilen ve tarihsel olarak bu blokun dışında, hiç değilse kıyısında kalan sosyolojik öğe siyasal iktidarın dayanağını meydana getirmiştir. Bu, kurucu modern ideolojinin o tarihten başlayarak yalnızlaşması demektir. Ayrıca arada meydana gelen kopukluk sürekli bir toplumsal gerilimin doğmasına yol açacaktır. Yukarıdan indirilen, baskıcı ve idealist bir homojenleştirmeyi öngören kültürel modernleşme 1950 sonrasında hızla terk edilmiştir. Köy Enstitüleri'nin bizzat CHP'nin eliyle kapatılmasından sonra, Halkevleri'nin kapatılması, arada 1940'larda sürdürülen kültür politikasının en önemli ismi Hasan Âli Yücel'in 'harcanması', Cumhuriyet döneminin kendisi için varlık nedeni saydığı ve kendince tanımladığı laiklik anlayışının, Türkçe ezan gibi birkaç simgesel uygulamasından vazgeçilmesi bu politikaların ne ölçüde geriletildiğini gösteren birkaç örnektir. 1950 sonrasında artık gündelik hayatın ve onun gerçeği içinden çıkan çok daha heterojen bir kültür ve toplum anlayışı, sistemli bir plan etrafında olmasa da kendi kendisini üretmeye başlamıştır.

Bununla birlikte, kurucu ideolojinin bütün tercihlerinden vazgeçilmediği bir gerçektir. Aksine, hızlı bir sanayileşme hamlesi ve onun getirdiği ekonomik büyüme daima bir Cumhuriyet ilkesinin uygulanması, hatta Cumhuriyet'in gerçeklenmesi olarak sunulmuştur. Kültürel düzlemde baskıcı bir Batılılaşma anlayışından vazgeçilmiş olsa da, Batı'yla siyasal düzlemdeki 'entegrasyon' hırsla sürdürülmüştür. O anlamda Batı ittifakının en önemli iki kuruluşu olan Birleşmiş Milletler'in ve Nato'nun bir parçası olma ve onun sürdürülmesi Batılılaşma politikasının idealist bir noktadan daha pratik bir noktaya taşınmasını fakat gücünü, ona atfedilen önemi koruduğunu göstermektedir.

Bu yeni oluşumun gerek kültürel gerekse siyasal düzeyde ortaya çıkardığı çok önemli birkaç sonuç vardır. Bunlar bir zihniyet sorunu olarak 1950 sonrası Batılılaşmasının nerede kristalleştiğini göstermektedir ve üç madde olarak özetlenebilir: 1. Batılılaşmanın 1950 sonrası biçimi, Türk 'muhafazakâr modernleşmesini' meydana getirmiştir. 2. Batılılaşma, 1950 sonrasında artık dışsal (*exogenous*) değil içsel (*endogenous*) bir öğedir. 3. Batılılaşmanın içsel bir öğe haline gelmesi, baştan beri sürdürülen 'aradalık' (*in-betweennes*) durumunu geniş ölçüde aşmış, onu tam anlamıyla bir 'melezleşme' (*hybridization*)[18] durumuna dönüştürmüştür. Bu üç olgu birlikte ele alınabilir.

'MUHAFAZAKÂR MODERNLİK', MÜHENDİSLER VE BATILILAŞMA

1950 sonrası iktidarı, kendisini sağ veya sol gibi herhangi bir siyasal sıfatla nitelendirmemiştir. Sürdürülmüş korporatist politikaların yarattığı bu ürkeklik, daha önceki siyasal iktidarın sürdürdüğü anlayışı terk ettiği açık olan ve bundan da tedirginlik duyan bir siyasal kadroyu, meşruluğunu sağlamak için sürekli olarak ekonomik ve teknolojik kavramlara gönderme yapmak zorunda bırakmıştır. 'Kalkınma', 'büyüme', 'refah' gibi kavramlar siyasî literatüre hâkim olmaya başlamıştır. Bu mantık, özellikle o meşruluk kay-

gısı içinde gitgide eklektik bir durum yaratmış, iktidar, 'memleketçilik', 'tesanüd' gibi unsurlara da kendisini 'kanıtlamak' için sık sık başvurmuştur. Fakat, o arada ilginç olan şey şudur: Her şeye rağmen 1950 iktidarı CHP kadroları içinden çıkmıştır. CHP döneminin siyasal ve kültürel muhaliflerinin kadrolar içinde yer almamasına ayrıca özen gösterilmiştir.[19] Dolayısıyla 1950-1960 dönemi erken Cumhuriyet döneminin siyasal elitiyle biçimlendirilmiştir. Önemli olan, o yıllarda üniversitelerden mezun olan gençlerin bu siyasal iktidarın bürokratik ekibini meydana getirmesidir. Asıl kopma da Kemalist blokun son koalisyon denemesi olan 1960 darbesinden sonra bu genç kuşağın 1961'den başlayarak fakat özellikle 1965 sonrasında siyasal iktidara hâkim olmasıdır.

Bu kadrolar, Cumhuriyet Batılılaşmasının en ilginç sentezini meydana getirir. Çünkü, bu ekibin neredeyse tamamı İstanbul Teknik Üniversitesi mezunudur ve hayata 'mesleğine âşık' mühendisler olarak atılmış, taşra kökenli genç insanlardır. Hemen tamamı, ülkenin refah ekseni etrafında ekonomik ve toplumsal bir dönüşüm yaşamasını tutkuyla özlemekte, Batı standartlarını yakalaması için çalışmakta ve bu nedenle eğitimlerini tamamlamak için yüksek bürokratlar olarak Avrupa ve Amerika'ya gitmektedir. Teknoloji anlamında Batı'yla herhangi bir sorunları yoktur. Olmadığı gibi, onu 'transfer' etmek için uğraşmaktadırlar. Fakat, o arada, kültürel olarak Batı'yla aralarına bir set çekmekte, gündelik hayatta *da* Batılı gibi yaşasalar bile zihniyet olarak kendilerini 'muhafazakâr, memleketçi/mukaddesatçı, milliyetçi' diye tanımlamaktadırlar. Ayrıca, Cumhuriyet ideolojisinin bir simge olarak en çok korktuğu şeyle, dinsel ritüelle ve onun göstergeleriyle iç içe yaşamaktadırlar. Bu kadro kendi içinde daha sonra 'İslâmcı' diye nitelendirilecek kanadı da çıkaracak ölçüde zengin ve geniştir.

Klasik Kemalist blokun özellikle aydın ve asker kanadı tarafından şiddetle eleştirilen bu ekip Batılılaşmanın başlangıcından beri sürdürülen anlayış ve yaklaşımın özellikle Kemalist dönemde aldığı son dönemecin bir sentezi olarak görülebilir. Son tahlilde, Kemalizm, Batılılaşmayı teknoloji-kültür ayrımı içinden ve 'ulusal' kültür yaratma çabasıyla eşzamanlı olarak gerçekleştirmek istemiştir. 'Teknik kültür', onun da, Batılılaşma hareketinin üzerine oturduğu materyalist-pozitivist anlayıştan devraldığı ve fetişleştirdiği bir olgudur. Cumhuriyet döneminde dünyaya gelmiş ve toplumsal zihniyetini ve kültürünü onun en sert yıllarında oluşturmuş insanlar olarak, teknik okullardan bu niteliklerle mezun olanlar Kemalist sentezin kendisi gibidir. Kemalist klasik blokun bu kesim söz konusu olduğunda hayret ve tepkiyle karşıladığı tüm kavramlar özünde Kemalizme içkindir. Muhafazakâr kadrolar onları tercih farklılıklarıyla kullanmakta ve bir de ona taşranın/çevrenin algılamasını katmaktadır.

MELEZLEŞME VE BATILILAŞMA

Bu yanıyla Batılılaşma, son büyük evresine ulaşır. Bu aşamadan sonra Batılılaşma dışsal bir gerçek değildir. Bir çelişki gibi dursa da Batılılaşma içselleştirilmiştir. O nedenle de Türkiye'de gevşek ve zımni bir biçimde devralınan ve yönelinen, Alman romantizmi/idealizmi bağlamında temellenmiş, neo-klasik bir kültür üretme 'tekniği' olarak düşünülen Batılılaşma o niteliğini yitirmiş, gündelik hayat kültürüyle iç içe geçmiş bir yaşama tarzının ifadesi ve parçası haline gelmiştir. 1960 sonrasının bütün iktidarlarının, askerî darbelere rağmen, bu anlayışı sürdürmesi ve yine bütün müdahalelere rağmen başka bir siyasî zihniyet ve metodolojinin muhafazakârlığın yerini alamaması bu bağlamın toplumsal gücünü ortaya koyan önemli bir göstergedir.

Kaldı ki, böyle bir değişikliği gerçekleştirmeye çalışan (sol?) siyasetlerin hiçbirisi de Batılılaşma konusunu bir madde olarak işlememiş, o bir yana, böyle bir kavramla ilişki kurmayı bile düşünmemiştir. Bu konuyla sadece Kemalist kanadın kendi içinden çıkan belli bir akımı ilgilenmiştir. 'Mavi Anadolucular' diye de bilinen bu kanat, çok açık şekilde bir muhafazakâr siyaset karşıtlığı içinde olmuş, 1950 sonrasının Kemalist laiklikten ödün verdiğini savunmuş, softalık, yobazlık gibi olgulara şiddetle saldırmıştır. Buna mukabil, Kemalist kültür anlayışını gidebileceği en son noktaya götürmek istemiştir. Bu amaçla, Rönesans ve Hümanizma kültürlerine başvurmuş, 1940'ların yarım kalmış *Tercüme* dergisi geleneğini kendi kişisel yayın faaliyetleriyle sürdürmeye çalışmıştır. Bu kanat, neo-Kemalist diye tanımlanabilir. O anlamda Kemalizme yeni bir boyut da eklemeye çalışmıştır. Klasik Kemalizmin 'halka rağmen halkçılık' anlayışını, 'halkla birlikte halkçılık'a dönüştürmeye gayret etmiştir (Eyuboğlu, 1976). Kalkınmanın kültürel bir eylem olması gerektiğini vurgulayarak, köy enstitüleri döneminden başlayarak, köylünün eğitiminin de bu yönde sürdürülmesi gerektiğine inandığı için bu grup, kültürel üretim alanlarında bir sentez yakalamaya çalışmıştır.[20]

Klasik Kemalist kadrolar için Batılılaşma bir öz olarak algılanırken, dönemin siyasal iktidarını yakalamış olan muhafazakâr kesim için o artık bir öz değil, bir araçtır. Gerçeğini kendi içinde dönüşerek yaratacaktır. Aradalık süreci melezleşmeye bu yoldan ve neredeyse kendiliğinden, doğallıkla dönüşecektir. Bu, belki de beklenmeyen bir gelişmeyle kendisini göstermiş bir durumdur. Popüler kültürün ve tüketim kültürünün kontrol edilebilir bir şey olmaktan çıkması ve kendi mecralarını kullanarak etkinlik kazanmasıyla birlikte Batı, Türkiye'ye, başlangıçtaki tasavvurdan ve ütopik gerçeklikten çok farklı bir gerçeklik olarak nüfuz etmiştir. Bu kültür, ikinci aşamada dönüşmüş ve başlangıçtan beri sürdürülen 'sentez' yaklaşımıyla da bütünleşerek arabesk kültürü doğurmuştur.

İlk döneminde bir aradalık kültürü olarak görülen arabesk, hızla kendi kendisini üretebilir bir hale gelerek bir melezleşmeyle sonuçlanmıştır. Yukarıdan indirilerek topluma giydirilmesi tasarlanmış seçkinci, yüksek kültürün, kitle iletişim mecralarının başatlaşması sonucunda aşılması arabeskin dolduracağı boşluğu meydana getirmiştir. Bu anlamda belki arabesk işin Türkiye'ye özgü boyutudur ama melezleşmenin benzeri bir süreçte hemen tüm toplumsal düzlemlerde görüldüğü bir gerçektir.[21] Bu anlamda belirleyici olan popüler kültürdür ve bu yanıyla popüler kültürü, Türkiye'de Batılılaşmayı son aşamasına taşıyan, kimlik inşa eden bir süreç olarak görmek gerekir. Ayrıca göçerlik bu kültürün hem üretilmesinde hem de tüketilmesinde ek bir rol oynamıştır. Nihayet, arabesk kültür, 'kiç' kültürü, göçerlerle kent yerleşiklerinin karşılıklı etkileşiminden doğan yaşama biçimi bu melezleşmenin varabileceği son noktadır denebilir. Bu oluşumda nihai öğe olarak da toplum yapısı anımsatılabilir. Modernist kurucu öznenin homojen, solidarist bir yapı içinde oluşmasını istediği toplum, bu süre içinde ayrışmış, parçalanmış (*fragmented*) bir toplumsal yapıya dönüşmüştür. Modern öncesinin modern olarak kabul edildiği o yapı değişirken ve aslında gerçek anlamıyla modern bir döneme geçilirken ortaya çıkan harmanın içinde Batı da bir öğe olarak mevcuttur ama ondan öte bir anlam ifade etmemektedir.[22] 1980'lerin literatüre eklediği kavramlar arasında önemli bir yere sahip olan *yersiz-yurtsuzlaşma* (*deterritorialization*) bu anlamda üstünde düşünülmesi gereken bir olgudur. Yersiz yurtsuzlaşmanın giderek kendi gerçekliğini yaşamaya başladığı bir dö-

nemde modernitenin homojenleştirici baskısının ortadan kalkacağı ve neredeyse kendiliğinden bir kimlik oluşturma sürecinin ortaya çıkacağı bellidir. Yine bu çerçeve içinde ele alınması gereken ve Batılılaşmanın üçüncü evresini meydana getiren bir diğre kavram da, artık yerelle dış dünya arasındaki zıtlaşmanın bir ortaklaşmaya (melezleşmeye) dönüştüğü *glocalization* kavramıdır.

SONUÇ

Bununla birlikte, Batılılaşmanın, geç 20. yüzyılda bir kez daha Türkiye toplumunu etkilediğini belirtmek gerekir. Bu, daha ziyade küreselleşmeyle atbaşı giden bir oluşumdur. Ulus-devlet ve modernite sonrası dönemin ortaya çıkardığı yeni demokrasi algılamaları ve modelleri, özellikle onu doğuran iktisadî ve teknolojik sürecin bir uzantısı olarak Türkiye'ye de yansımıştır. 1980 sonrasında başlayan yeni sağ dönüşüm ve yükseliş bu eklemlenmenin bir aşaması olarak Avrupa'yla ilişkilerini çok daha somut bir düzeyde sürdürmek istemiştir. Avrupa Birliği'ne tam üyelik için yapılan başvuru, Türkiye'de, kısa bir süre sonra o girişimin ötesinde anlamlar ifade eder olmuştur. Türkiye'nin, sadece teknik ve ekonomik bir düzeyde gördüğü ve öyle sürdürmek istediği Avrupalılaşma kavram ve ediminin aslında en geniş anlamında kültürel bir olgu olduğu bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bu, hukuk, demokrasi, demokratikleşme, insan hakları temelinde gelişen bir sürece doğru genişleyince, Türkiye, bir kez daha Avrupa'yla yüzleşmek durumunda kalmıştır.

Bu karşılaşmanın tarafsız olduğunu söylemek olanaksızdır. Kopenhag Kriterleri, Ulusal Program eksenine oturan süreç, Türkiye'nin, Batılılaşma konusunda yaklaşık iki yüz yıldır sürdürdüğü hassasiyetinin ve o amaçla geliştirdiği kabullerin niteliğini sorgulamaya açmıştır. Yeni Sağ iktidarlardan devralınan bir 'apolitik politika' döneminin de etkisiyle bastırılmış göreli radikal tercihlerin geriye çekildiği bir ortamda yükselen milliyetçi/muhafazakâr kesim, AB tarafından dayatılan ölçütlerin kabul edilmeyeceği konusunu gündeme getirirken aslında Prens Sabahaddin döneminde kullanılan iddialardan daha farklı bir şey söylememiş ve onların uygulanması halinde yeni toplumsal sorunlar yaratacağını savunmuştur.

Bu, yine kurucu ideolojinin gelebileceği son zihinsel aşamadır ve bir kez daha metodik kabullere mukabil analitik bir anlayışı reddetmekte, liberal demokrasinin temel öğelerini içselleştiremediğini ortaya koymaktadır. Ne var ki, daha önceki dönemlerden farklı olarak bu yaklaşım, tarihsel blokun asker kanadı tarafından desteklenirken, bu ittifaktan çok daha önceleri kopmuş bulunan bürokrasi ve aydınlar (ilmiye) katında tepki toplamıştır. O tepkinin daha da somutlaşması, burjuvazinin, devletle yaklaşık yüz yıldır sürdürdüğü ilişkisini koparmayı göze almasıyla mümkün olmuştur.

Bu, tesanütçülük, 'maşeri vicdan', 'sözleşme geleneği', 'kurucu özne' gibi kavramlardan oluşan bir zincirin artık eskisi kadar güçlü olmadığını göstermektedir. Bu, modernitenin bir proje olarak eski etkinliğini yitirdiği, özne dışı bir anlayışa dayanarak ve pozitivist/materyalist bir doğrultuda en son aşamalarına vardırılan aydınlanmacı rasyonalitenin çok farklı toplumsal, siyasal açılımlar nedeniyle savunulamadığı bir konjonktürün doğal sonucudur.

Böyle bir oluşum mutlaka Batılılaşmaya karşıtlık anlamına gelmeyebilir. Tersine, Batılılaşmanın belli bir düzeye erişmesi diye de algılanabilir. Önemli olan, böyle bir 'zorunluluğun' olup olmadığını yeniden ve yeni kavramlar etrafında düşünmektir. ❐

DİPNOTLAR

1 M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, s. 365.

2 Bu konuyu ele alan ve irdeleyen bir çalışma olarak bkz. Hasan Bülent Kahraman, Avrupa, Türk Modernleşmesinin Xanadus'su: Türk Modernleşmesi Kurucu İradesine Yeni Bir Bakış Denemesi', *Doğu Batı*, sayı 14, 2001:1. s. B-27.

3 Şerif Mardin, *The Geneseis of Young Ottoman Thought*. Syracuse University Press, 2000. s. 188.

4 Bu ilişkinin ayrıntılı bir dökümü şu kaynakta mevcuttur: Murtaza Korlaelçi, 'Bazı Tanzimatçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri', *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu* içinde. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994. s. 25-44.

5 Bilindiği üzere bu, Comte'un bir başka önemli yapıtının adı ve düşüncesinin temel taşıdır.

6 Bu konudaki çabası birbirini tamamlayan şu iki kaynaktan izlenebilir: Mehmet Ö. Alkan, 'Düşünce tarihimizde önemli bir isim: Baha Tevfik', *Tarih ve Toplum*, no. 52, Nisan 1998 ve Rıza Bağcı, 'Baha Tevfik Üzerine', *Tarih ve Toplum*, sayı 62, Şubat 1989.

7 Bu olgunun Batı'daki oluşumları da kapsayan düşünsel temelleri için bkz.: Jagdish Hattiangadi, Philosophy of Biology in the Nineteenth Century', C.L.Ten., derleme, *The Nineteenth Century* içinde. Londra ve New York: Routledge, 1994.

8 'Volkgeist'ın Türkiye'de, daha Tanizmat döneminde oynadığı rolü gözden geçirmek için bkz., Süleyman Seyfi Öğün, Ahmet Cevdet Paşa ve Self-Determinasyon Prensibi', *Türk Politik Kültürü* içinde. İstanbul: Alfa, 2000. s. 301-310.

9 Ahmet Naim konusunda ilginç bir yorum denemesi şu kaynakta bulunabilir: İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001. Ayrıca, İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, 1. Cilt*. İstanbul: Risale, 1986.

10 Bir örnek, Şehbenderzade'nin cüzler halinde yayımladığı kitabının, *Allah'ı İnkar mümkün müdür?* başlığını taşımasıdır.

11 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*. Londra: Hurst&Company, 1998, 264.

12 Ahmet Ağaoğlu'nun (Agayef) ilk yazılarını, Türkiye'ye geldiği yıllarda Şehbenderzade'nin *Hikmet* gazetesiyle, 'İslâmcıların yayın organı' diye tanımlanan *Sebilürreşat*'ta yayımladığını anımsamak gerekir. Bu, tarafların konumlarını ve kimliklerini etkileyen değil, dönemin kopuşma noktalarını gösteren bir olgudur.

13 Süleyman Seyfi Öğün, 'Bir Türkçü-İslâmcı Eklemlenme Figürü Olarak Ağaoğlu Ahmed', *Türk Politik Kültürü*, İstanbul: Alfa, 2000. 293-300.

14 Kameralizm konusunda bkz. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991. 84-85.

15 Bu bağlamın en geniş ölçüde tartışıldığı metin şudur: Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.

16 Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul, s. 337.

17 Ayşe Kadıoğlu, 'Laiklik ve Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri', *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 1999. 73-98.

18 Gerek 'aradalık' gerekse 'melezleşme' kavramlarını Homi K. Bhabha'nın tanımladığı anlamda kullanıyorum. Bununla birlikte, bilindiği gibi, Bhabha melezleşme kavramını çok özel ve dikkatli bir biçimde ele alır. Bu anlamda da melezleşmeyi iki farklı kültürün birbirini tanıması, karışıp kaynaşması olarak görmez. Melezleşme, Bhabha'da koloniyal gücün kendisini var etme ve üretme koşuludr. Bir anlamda kolonyal kültür ancak melezleşme üstünden giderek etkinliğini sürdürür: Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, *Türkiye'de*, Batılılaşmanın ayrıca bir iç (in,situ colonization) ya da kendi kendini melezleştirme (self-colonization) süreçleri olarak gelişip gelişmediği henüz üstünde yeterince çalışılmamış bir problemdir. Bu konuda şu çalışmaya bakılabilir. Hasan Bülent Kahraman, Türkiye'de Kültürel Söylem Kurguları: Kopuştan Eklemlenmeye ve Geleneksizliğin Geleneği', *Doğu Batı*, No. 9, 1999: 9. 125-144.

19 Hatta, Atatürk dönemi siyasal muhaliflerinin yeniden politikaya ve 'devlete' çağrılmasında İsmet İnönü kadar cesur davranılmadığı da söylenebilir.

20 Bu kanadın görüşlerine gene bir başka Kemalistin ve Kemalist yaklaşımın karşı çıkması çok ilginçtir ve üstünde durulması gereken bir olgudur. Gerçekten de Attila İlhan, klasik Kemalist muhafazakâr bir denemeci sıfatıyla Mavi Anadolu hareketine karşı çıkmıştır. Attila İlhan, bu çıkışında yalnız değildir. Çünkü, İlhan, bu itirazında, Kemalizmin bir sentez hareketi olduğunu söylemektedir. Bu, baştan beri devam edegelen Doğu-Batı sentezi arayışıdır. İlhan, görüşlerini, 'o' Kemalist hareketin son temsilcisi ve sözcüsü konumundan üretmiştir.

21 Jonathan Friedman, Global crises, the struggle for cultural identity and intellectual porkbarrelling: cosmopolitans versus locals, ethnics and nationals in an era of de-hegemonisation, Pnina Werbner, Tariq Modood, der. *Debating Cultural Hybridity* içinde. Londra: Zed Books, 1997.

22 Modern-popüler kültür bağlamı da gene daha 'özcü' bir yaklaşımla ve daha geniş bir perspektifte temellendirilebilir. Bu bağlamda bkz. Garcia Canclini, *Hybrid Cultures: Strategies for entering and leaving modernity*. Minneaolis: University of Minnesota Press.

Batılılaşmanın Sosyo-politik Temelleri, Düşünsel ve Toplumsal Yapısı

MEHMET ALTAN

Cumhuriyet döneminin "Batılılaşma" serüvenini derinlemesine analiz edebilmek için Osmanlı İmparatorluğu mirasına bir göz atmak kaçınılmaz oluyor. Çünkü "Batılılaşma" Cumhuriyet döneminden başlıyor ve adı anılan zaman parçasında keskin bir viraj alıyor.

Osmanlı İmparatorluğu'nda sistemi sürekli kılan ve üreten unsur "toprak düzeni"dir. Toplumsal ve siyasal gruplar hep bu temel üzerinde faaliyet göstermiştir.

Lahey'deki Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde çalışan akademisyen C.A.O. Van Nieuwenhuije Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "iktisadî kaynak olarak toprağı" temel alan "sosyo-kültürel" yapıyı şöyle tanımlar:

"... birbirlerini tamamen devre dışı bırakmıyan, ancak birbirinden bütünüyle farklı iki ayrı tasarımını örtüştürme çabasıdır. Bu iki birlik tasarımdan birisi, muhtemelen ekonomik birimin de dahil olduğu geniş toplumsal-siyasal kültürel birimlerin resmî birliğidir: Sözün gelimi 'dışardan bakıldığında' bir bütün olarak imparatorluk. Diğeri ise, beraber olma deneyiminin birliğidir (İbn-i Haldun'un Asabiye'si, Popper'in Kapalı Toplum'u ve Redfield'in küçük Cemaati): İmparatorluğun bir hayli ve farklı ve değişik unsurlarının birliği" (Karpat, 2000: 147).

Van Nieuwenhuijde, "Osmanlı bürokrasisi ve aydınlarının" 1808'den başlayarak 1918'e kadar oynadıkları "devleti dönüştürme" çabalarının beraber olma deneyimini bozduğu kanaatindedir. Zor durumdaki Osmanlı Devleti'ni Batı'ya benzetme anlamına "dönüştürmeye" çabalayan "bürokrat ve aydınları" Hollandalı bilim adamı "sadakat-arabulucuları" olarak niteler.

Osmanlı'nın son döneminde "sadakat-arabuluculuğu" rolünü üstlenenlerin "kendilerine mahsus özellikler ve öz-aidiyetleri" belirginleşmiş ve etkin hale gelmeye başlamıştır.

Cumhuriyet'e giden yol böyle açılmıştır. Yazar bunu şöyle ifade eder:

"Bu grup bu aşamadan sonra yukarıdan gelen meşrulaştırmayı, tabandan gelen meşrulaştırmaya karşı kullanabilir. Sonuç olarak aracı seçkinler, bir yakınlaşma etkeni olmalarına ilaveten, daha doğrusu böyle bir işlevi ifa ettikten sonra, çözülmenin de kilit faktörü haline gelirler" (Karpat, 2000: 152).

Çünkü, artık 'beraber olma deneyimi', 'kısa devre' yapacak bir biçimde "uyumlaştırılmaya" zorlanmıştır.

Bundan sonrasını alıntıdan izliyelim:

"Bu uygulama Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile çarpıcı biçimde son bulmuştur. Devlet-ulus (state-nation) oluşumu aracı seçkinler kategorisini ortadan kaldırmıştır. Bunun yerine idari kurumu, bireysel yurttaşlar olarak yeniden kavramsallaştırılan devletin birliğinin unsurlarının tam ortasına ikame etmiştir.

....Bu formülün, devlet-ulus düzeyinde henüz belirgin bir şekilde yurttaş olmıyan daha küçük nitelikteki unsurlarla ilişkilerin açıklamadaki başarısızlığından dolayı, bu değişim, Osmanlı emperyal formülünün muhtemel bir cevap olduğu ancak ömrünü artık tamamlamış bulunduğu konusunu tekrar gündeme getirmektedir" (Karpat, 2000: 152).

Halil İnalcık da, *Osmanlı İmparatorluğu-Toplum ve Ekonomi* adlı eserine şu cümle ile başlar:

"Türkiye'mizin ana ekonomik karakte-

ri ve sosyal yapısını Osmanlı dönemi belirlemiştir. Başka bir deyimle, küçük köylü-aile işletmelerine dayanan sosyo ekonomik yapıyı, Osmanlı miri toprak rejimi ve çift-hane sistemine borçluyuz. 1950'ye kadar Türkiye ekonomisi ve sosyal yapısı Osmanlı dönemindeki asırlık geleneksel esas karakterlerini korumakta idi" (İnalcık, 1993: 1).

Halil İnalcık, bu yapının 1950 ile 1960 arasında traktörün yaygınlaşması ve tarıma pazar ekonomisinin girişi ile köklü bir şekilde değiştiği kanaatindedir. Bunun isabetini ise bilahare tartışacağız.

Bu alıntılar, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e dönüşümün "üretim biçiminde" gerçekleşmediğini gösteriyor. Ayrıca, üst yapı kurumlarında yapılan değişimin de "bürokrat ve aydınlar" tarafından gerçekleştirildiğini saptamakta. Sanayileşme tomurcuklarıyla eş zamanlı olarak, uluslaşma ve sonra devletleşme süreci, Türkiye'de farklı bir şekilde ortaya çıkıyor. Belki de Hollandalı araştırmacının klasik olarak "ulus-devlet" kavramını "devlet-ulus" olarak terse çevirmesine neden olmakta.

BATILILAŞMA VE BÜROKRASİ

İktisat profesörü Rahmetli İdris Küçükömer de, tarımsal yapıdan sanayi yapısına geçmiş, sermaye birikimi ile burjuvazinin doğuşunu tamamlamış Batı'nın ekonomik yapısına özgü kurumlarını taklit ederek Batılılaşmayacağımızı ısrarla vurgular.

Küçükömer'in eleştirileri şunlardır:

Batı'da devletin sınıfsal yapısı açıkça görülebilir. Oysa, tarihi oluşum içinde sınıfsal yapısı açıkça görünmeyen bir devlette, Batıcı-laik grup, ortaya çıkan anarşik ortamda iktidara konabilen bürokratlardı. Osmanlı koşulları altında gelişen bu bürokrasi bir sınıf olamıyordu. Ellerine geçen artık ürünü tekrar üretime yatırarak bu yoldan yeni bir artık ürün elde edebilecek sınıfa dönüşemiyorlardı. Bu ilişkilerle Batıcı Grup, aydın kesimini temsil eder görünse de halkla, hiç değilse bazı sınıflarla (bütünleşen) organik bir bağlantı kuramayacaktı. Gerçekte çok zaman halka karşı dönüşebilecekti. İşte bu Batıcı grup zaman zaman ele geçirdiği iktidarda olsun, muhalefette olsun, Batı'daki kategorik tarihi gelişme modelin ters düşen bir yönde yürümek zorunluluğu için Batılılaşmaya çalışmıştır.

Osmanlı ve Türkiye tarihine özgü bir anlamda bürokrat olarak kabul edebileceğimiz bu grup, üretici güçlerin daha hızlı gelişmesini engellemiştir.[1]

Bu nedenle Küçükömer'in deyimiyle "Batıcı-Laikler", Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi'nde üretim biçiminde bir değişikliğin yolunu açmak yerine, "özellikle askerî, siyasî, eğitim ve bazı kültür kurumlarını aktarma yoluna gitmişlerdir. Bu arada yine Küçükömer'in deyimiyle "laikliği de bir kurtuluş aracı" olarak görmüşlerdir (a.g.m.).

Batılılaşma Batı'da bir ekonomik devrim olarak gerçekleşirken, Türkiye'de üst yapı kurumlarında kültürel bir değişim olarak ortaya çıkmıştır.

Sanayileşmeden modernleşmeye çalışma çabası, sonunda sağlıksız bir toplumun doğuşuna neden oldu. Ekonomik sorunlara aldırmadan yaşam çerçevesini Batı'ya benzetme toplumsal çelişkileri artırdı. Osmanlı'daki "farklı ve değişik unsurların" varlığını ortadan kaldırmadığı gibi onları harmonize de edemedi. "Para kazanma biçiminde" değişim yerine, "para harcama biçiminde" değişimi Batılılaşma modeli olarak gördüğümüz için de, Batılılaşma taraftarı gibi görünenler ile halkın arası açıldı. Üstelik, Batılılaşma yanlıları da "Batılı" değil, "Batıcı" idi.

Murat Belge, bu iki kavram arasındaki farkı şöyle açıklıyor:

"Batı'da devlete ya da sivil topluma özgü birçok kurum ile yaşanan karmaşık bir hayat vardır ve son analizde 'Batılı' olmak, bu çoğulcu hayat tarzını sürdürmektir.

'Batıcı' kavramında ise, bu hayat tarzını yaşıyor olmaktan çok, buna erişme yolunda, şu veya bu derecede yoğunlaşan bir yönelim, bir zorlama anlamı içkindir" (a.g.m.).

Olan biten "bürokratik bir reformizmden" ibaretti. Cumhuriyet'e giderkenki durumu Çağlar Keyder şöyle betimler:

"1920'lerde ekonomi kendine ait kurumsallaşmış davranış biçimleriyle özerk bir alan oluşturamadı, burjuvazi de özerk bir siyasî güç konumuna gelemedi. Öte yandan bürokratik reformizm toplum hayatının kurumlarını ve halk sınıflarının geleneksel dünyasını hedef alan 'üstyapı' reformları üzerinde yoğunlaşmıştı" (Keyder, 1989: 70).

CUMHURİYET DÖNEMİ

Cumhuriyetin sosyo-politik temelleri, düşünsel ve toplumsal yapısı bu zemin üzerinde yükseldi.

Köylülük saklandı, asker-sivil bürokrasi hâkimiyeti tartışmasız olarak egemen kaldı.

Köylülük aynen Osmanlı'da olduğu gibi militarist anlayışı, militarist yaklaşım köylülüğü besledi. Reformlar ise "Batıcı" ruhu ile, bir miktar görüntüyü kurtardı.

Siyaset de, kuralları hakemin zaman ve zemine göre koyduğu bir gölge oyunu olarak şekillendi. Altyapıda değişim olmadıkça, üst yapı kurumlarının doğallaşması, gerçek hale dönüşmesi mümkün değildi.

Bülent Ecevit, Cumhuriyet Halk Partisi'nin genel sekreteri olarak partinin resmî yayın organı *Ulus* gazetesine 10 Kasım 1969 yılında yazdığı imzasız yazıda bunu şu cümlelerle doğruluyordu:

"Atatürk'ün halkçılığına rağmen, çevresindeki aydın bürokratlar halkı yalnızca güdülen bir sürü olarak görüyorlar. Atatürk'ün devrimciliğine rağmen, geleneksel feodal düzenden yararlanan mahalli eşraf, kendi durumlarını sarsacak alt-yapı değişikliklerini engelliyordu. Aydın, bürokrat-eşraf ikilisinin bu tutumu, Atatürk döneminde gerçek bir halkçılık ve devrimcilik uygulaması yapılmasını önlemiştir. Devrimcilik biçimsel bir devrimcilik, halkçılık halka tepeden bakan bir halk patronluğu olmaktan öteye gidememiştir."

Bu zihniyetin siyasal ifadesi ise 1924 yılından sonra iyice pekişti. Türkiye Cumhuriyeti'nin belki de en demokratik meclisi olan ilk Meclis, anılan tarihten sonra yerini çok daha farklı bir yapıya bıraktı. Çağlar Keyder, o yapının resmini şöyle çiziyor:

"1924'ten sonra Kemalist grup gittikçe daha sekter bir biçimde davranarak önce eski İttihatçıları tecrit etmeye sonra da Mustafa Kemal'in muhtemel rakiplerini pasif konumlara itmeye girişti. Bu girişim iki aşamada tamamlandı:

1924'te, Meclis'te Mustafa Kemal'in kişisel yetkisini denetlemeyi ve sınırlamayı, tek başına iktidar olma eğilimini önlemeyi amaçlayan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurulmuştu. Bu parti, kuvvetler ayrılığı ve Meclis'in hükümet üzerindeki kontrolünün artmasını savunuyor, İstiklal Mahkemeleri'nin temsil ettiği keyfi yargı yetkisine son verilmesini istiyordu. Kemalist kanat Kürt isyanını fırsat bilerek bu partiyi kapattı ve milliyetçi hareketin eski kahramanları olan önde gelen üyelerini yargı önüne çıkardı. 1926'da Mustafa Kemal'i hedef alan bir suikast teşebbüsü, hakim kanat karşısında hâlâ bir tehlike oluşturdukları düşünülen İttihatçıları içine alan bir fesat senaryosunun sahneye koyulmasına imkân verdi. Yargılamalar sonucu önde gelen İttihatçıların bazıları asıldı, beraat edenler ise Mustafa Kemal'in ölümüne kadar ülkeyi ve siyasal hayatı terk etti. Böylece, İttihatçılardan Kemalist gruba girmemiş olanlar tasfiye edildi. 1927'de de, potansiyel rakiplerden bir grup daha sürgüne gönderildi ve bunlar kişisel olarak bağışlanmadıkları sürece ülkeye dönemedi. Kemalist kanat kendini, ancak

1929'da bu baskıları mümkün kılan Takrir-i Sükun Kanunu'nu askıya almaya yetecek ölçüde güçlü hissetti.

O zamana kadar Tek Parti rejimi oluşturma süreci büyük ölçüde tamamlanmıştı" (Keyder, 1989: 71).

"Tek Parti rejimi" kavramının, pratikte ne anlama geldiğini somutlaştırmak gerekiyor. Demokrasi ile mevcut bizdeki rejimin arasında bir türlü kapanmayan mesafe bu kavramda saklı. Bu netleşmedikçe, Tek Parti rejimi ile bugünkü uygulama arasındaki zihniyet, güç ve hukuksal mevzuat ilişkisi tamamen ortadan kalkmadıkça, Türkiye "çoğulcu" gibi görünen siyasal resmine rağmen dünkü siyasal kromozomlarını temsil etmeye devam edecek.

Edirne Milletvekili Şeref Aykut, 1936 yılında İstanbul'da Muallim Ahmet Halit Kitap Evi'nden yayımladığı *Kemalizm* adlı ve Cumhuriyet Halk Partisi programını izah etmek için kaleme aldığı kitabının "Ulusal Eğitim" başlıklı beşinci kısmını şöyle bitirmekteydi:

"Bu sebebledir ki, onu Kamalizm dininin hiç şaşmayan, şaşırmayan orunçlu ve çoşkun tapkanı yapmak, onu bu kudsal, ulusal ve kurtarıcı dini olanca derinliği ve inceliği ile oydamlamak ister... ta ki, Kamalizm dinine inanı artsın. İşte disiplin altında gençlik böyle olacaktır. Parti bunu amaçlamış, hazırlamıştır" (Keyder, 1989: 79).

Kemalizme Kamalizm denmesi ve farklı bir Türkçe kullanılmasının nedeni, yine dönemin farklı yaklaşımlarından biri olan "Gök Dil teorisinden" kaynaklanmaktaydı.

Tek Parti rejimi, "Kamalizm"i "din" ilan etmekle kalmamış, tüm resmî yazışmalarda Mustafa Kemal Atatürk'ü de "Şef" olarak anmıştır. Örneğin, I. Bayar Hükümeti'nin 8 Kasım 1937 yılında Meclis'e sunulan programındaki bir bölüm aynen şöyledir:

"Şef, 'Tüccar milletin emeği ve üretimi kıymetlendirmek için eline ve zekâsına emniyet edilen ve bu emniyete liyakat göstermesi gereken adamdır' demişlerdir.

Bu yalnız Kemalist rejimin fikirlerde ve düşünce tarzında başardığı muazzam inkilabın değil Türk tüccarına, adı bu memleketin en yüksek idealinin sinonimi olan Şef tarafından verilmiş en büyük ve o nisbetlerde mesuliyetli millî vazifenin ifadesidir."

Biz daha dün rejimini "Kemalist" olarak niteleyen, ulusal liderine de "şef" diyen bir siyaset kurumunun devamıyız.

GELELİM BUGÜNE

1923 yılından 2002'ye temelde büyük bir değişim yaşanmış mıdır?

Türkiye'yi Batı'daki klasik şablona göre tanımlamaya çalışan analizlere raslanır. Sermaye ve proletarya karşıtlığından, bürokrasi ile burjuvazi zıtlığına, İstanbul ile Anadolu sermayesi arasındaki çekişme eksenine oturtulan bir dizi analize raslamak mümkündür.

Klasik bir şablona göre oluşturulan bu yorum çerçevesinin ne kadar sağlıklı olup olmadığını ortaya koyacak en iyi resimlerden biri hiç kuşkusuz Sekizinci Beş Yıllık Plan'daki Türkiye fotoğrafı.

"1999 yılı itibariyle toplam istihdam içinde tarımsal istihdamın payı yüzde 45.1, sanayi istihdamının payı ise 15.2 ve hizmetler sektörünün payı ise yüzde 39.7 olmuştur. Verimliliğin çok düşük olduğu tarım sektöründe geniş bir işgücünün barındırılması işgücü piyasasının etkinliğinin sınırlanmasına yol açmaktadır. Gelişmiş ülkelerde yüzde 5 civarında olan tarımsal istihdamın, ülkemizde yüksek düzeyde olması işgücü piyasası üzerinde olumsuz etki yapmaktadır" (Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı, 2000: 124).

Tarım kesiminde çalışan nüfusun hiçbir gelişmiş ülkede raslanmayacak kadar geniş olması yanında, Türkiye'deki istihdamın yüzde 28.4'ünü "aile yanında ça-

lışan ücretsiz işçiler" oluşturmaktadır. Bunlar gizli işsizlerdir. Türkiye hâlâ bu haliyle sanayileşmesini tamamlayamamış koca bir tarım ülkesidir.

Zaten istihdamın eğitim yapısı da bunu bir kez daha sergilemekte: "İstihdamın yüzde 79.1'i ortaokul ve ilkokuldan mezun olan veya herhangi bir okuldan mezun olmayanlar ile okuma yazma bilmeyenlerden oluşmaktadır. Bu durum, üretim ve verimliliğin artırılmasında işgücü niteliğinin yükseltilmesi gereğini ortaya koymaktadır" (Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı, 2000: 124).

Türkiye'nin 2001 ile 2023 yılları arasında sürekli olarak yüzde 7 oranında bir büyüme performansı sağlaması ve bu buyümenin yüzde 30'unun toplam faktör verimliliğinden sağlanması halinde, kişi başına gelirde bugünkü AB üyesi ülkelere ancak yaklaşılacağı da yine planda belirtilmektedir (Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı, 2000: 25).

Türkiye 2002'de de, "Batılılaşma" eğer sanayileşme ve ardından da "sanayi-sonrası" topluma geçme anlamına kullanılıyorsa, bunun hâlâ çok uzağında seyretmektedir. Rakamların da gösterdiği gibi, köylü ve esnaf nüfus, toplam aktif nüfus içinde ezici bir çoğunluğa sahiptir.

Osmanlı'dan beri sistemi belirleyen asker-sivil bürokrasi ile sanki kımıldamadan duruyormuş gibi bir izlenim veren köylülük iki temel unsur olarak da hâlâ varlığını korumaktadır.

24 Ocak sonrası "dışa dönük büyüme" modeli, gelirini dünya pazarlarından sağlayan ihracatçı grubu doğurdu. Bir anlamda embriyon halinde bir burjuvazi yarattı. Avrupa Birliği sürecinde bir Türkiye yaratılmasını arzulayan taleplerin TÜSİAD vasıtasıyla da seslendirilmesi de bu nedenle mümkün olmakta.

Ama yine de, bürokrasinin, özellikle de askerî bürokrasinin ağırlığı ve denetlenemez konumu devam etmekte.

Dışişleri Bakanı İsmail Cem, 12 Mart 1971 askerî darbesini irdelediği aynı adlı eserinin ikinci cildinde durumu şöyle değerlendiriyor:

"Cumhuriyetin 1923'te işbaşına gelen yönetici kadroları doğrudan doğruya Osmanlı bürokrasisinin devamı niteliğindedir. Hem yetişme tarzları ve anlayışları bakımından hem de tek tek kişiler olarak. Cumhuriyeti ilan eden ağalar Osmanlı ordusunda ve Osmanlı bürokrasisinin geleneklerinde yetişmiş, yükselmiş, Paşalığa ulaşmış kimselerdir. Hemen hepsi, İttihat ve Terakki'nin tezgâhından geçmiştir. Osmanlı bürokrasisinin kendi sürekliliği, göreceli özerkliği ve iktidardaki yeri açısından benimsenmiş olduğu bütün tezlerin ve kendi dışındaki iktidar kaynaklarına karşı takındıkları tavrın Cumhuriyetin seçkin bürokratları tarafından aynen sürdürülmesi de doğaldır.

Bu çerçevede oluşan siyasal ekonomi, bürokrasinin geçmişteki tercihini şimdi cumhuriyetin daha modern kalıplarında fakat özünü koruyarak tekrarlıyacaktır. Bu siyasal ekonominin başlıca özelliği, bürokrasinin kendi dışındaki iktidar ortaklarına (burjuvazi) ve muhtemel rakiplerine (işçi sınıfı, halk) karşı açık bir 'hükmetmek' ihtiyacından yola çıkmasıdır. Cumhuriyet burjuvazisi, 'meslekî faaliyetlerini yürütmekte özerk, fakat iktisadî işlerin yürütülmesinde bürokrasinin mutlak siyasal denetimi altında tutulan bir sınıf olacaktır'. Tek Parti dönemini bürokrat kökenli yöneticileri burjuvaziyi izleyecek, kendi dünya görüşlerine uymaya onu zorlayacaktır. Buna karşılık, halk kitleleri de bürokratik ideolojinin koyduğu sınırlar içine hapsedilecek, burjuvazinin de çıkarları uyarınca, halkın sosyal gelişmesi engellenecek, siyasal yaşantıya katılması ise geciktirilecektir. Bürokrasinin sermaye ve halka karşı izlediği bu politika, kendi çıkarlarının ve devamlılığının uzun süre vazgeçilmez önşartı olmuştur" (Cem, 1977: 172-173).

İsmail Cem, bu bürokratik hâkimiyetin ideolojisini de şöyle tanımlamakta:

"Bu ölçülerin eşiğindeki ideolojinin

öteki özellikleri uyarınca kendine her yerde ve her durumda geçerli olan bir yanılmazlık ve mutlaklık tanınması, kendi dışındaki bütün düşünceleri reddetmesi olağandır. Nitekim, gerek Tek Parti'nin gerekse 12 Mart iktidarının açısından, herkes "Atatürkçü" olmak, yani, bürokrasinin ideolojisini benimsemek zorundadır.

Devlet Atatürkçü olacak, hükümetler Atatürkçü olacak, sendikalar, işçiler, hatta partiler Atatürkçü olacak, üniversite Atatürkçü olacak, anlayış Atatürkçü olacak, yazarlar, basın, özel sektör, her şey ve herkes Atatürkçü olacaktır. Bu çerçevenin dışına çıkıldığına bürokratların karar vermesi halinde ise, ideolojinin suçladığı gerekçe ve müeyyide hazırdır. Bürokrasinin ideologlarından Emekli Amiral Sezai Orkunt, her zaman ve her durumda hazır ve kullanılabilir olan gerekçeyle müeyyideyi, şöyle açıklıyor: "Ordu rejime tasallut etmez. Dışardan ve içerden tasallut edenlere karşı korur ve kollar. Müdahale ettiği zaman, mutlaka rejime bir zarar ika edilmiş demektir. Ordu Kemalist felsefeye bağlı kaldıkça da bu böyle olacaktır" (age., s. 164).

Modern Türkiye'de siyasal düşünce, ne yazık ki yukardaki alıntıdaki çerçevenin dışına bugün de taşmış değil. Köylü yığınları ile Kemalist bir militarizm kıskacı içinde debelenip durmakta.

Bu görüntünün yeni ve umut veren tek yeniliği ise AB tam üyeliği umudu. Kendi iç dinamikleriyle çağa uyum gösteremeyen bu coğrafya, belki de zincirlerini dış dinamiklerinin bize uzattığı eli tutarak kırabilecek.

Osmanlı toprak düzeninin mirası bu olanağı önlerse, özellikle de militer bürokrasinin hakemlik yaptığı, köylülüğün de bu yapıyı sürekli ürettiği bir değişmezlikten kurtulamayacak.

Osmanlı'nın son demlerinde, Cumhuriyet'in başlarında ve bugün yapılan analizlerin temelde ifade ettiği şey, temel yapının değişmezliği. Bu dış dinamiklerin etkisi sağlanmazsa, maalesef yarın da aynı kalmaya devam edecek.

DİPNOT

1 *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Birinci Cilt, s. 248.

Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD / Amerika İmgesi:
Amerika: "En" Batı ve "Başka" Batı

TANIL BORA

Amerika Birleşik Devletleri ya da "Amerika", İkinci Dünya Savaşı sonrasından itibaren, Türkiye'de siyasî düşüncede aktüel ve stratejik önemi yanında *psiko-politik* yükü hayli ağır bir tema olagelmiştir. "Amerikan hayranlığı"nın veya tersine "Amerikan aleyhtarlığı"nın, politik söylemlerin eksenine oturduğu ânlardan söz edebiliriz. Batıcılık ve modernleşmeye ilişkin düşünceler bağlamında baktığımızda, Amerika, bir açıdan, Batı'nın emperyalist, mütehakkim, zâlim suretini cisimleştiren en güçlü imgedir. Başka bir açıdan ise, modernizmin *başarısını* ve ona *pragmatik* bir erişimin yolunu-yordamını uç noktada temsil eden bir imge... Ama bu *süper*-modernleşme vaadiyle birlikte, modernizmin yozlaştırıcı risklerinin de imgesi... Velhâsıl, Amerika, Türk siyasal düşüncesinde bir yanıyla *en Batı*'dır, bir yanıyla ise -hem olumlu hem olumsuz çağrışımlarıyla- *başka Batı*.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E GEÇİŞ SÜRECİNDE AMERİKA

Amerika Birleşik Devletleri'nin Osmanlı İmparatorluğu'yla ilişkisi, 19. yüzyılın başlarından ortalarına dek, ticaret ve pazar edinmeye dönük sınırlı bir ilişkiydi. 19. yüzyılın ikinci yarısında -ki aynı zamanda Amerikan İç Savaşı sonrasıdır- müdahaleci ve genişlemeci bir dış politika inşasına başlayan ABD, Ortadoğu'da da Avrupalı "büyük güçlere" bağlı hareket etmeyi bırakarak kendi hedeflerini belirlemeye yöneldi. Osmanlı Devleti bu değişim sürecinden faydalanmayı düşünerek Amerika'yla "ilgilendi"; ancak Avrupa'ya karşı denge unsuru olarak ABD'yle yakınlaşma denemeleri semereli olmadı. ABD diplomatik temsilcileri, Osmanlı Devleti'ne karşı Girit, Bulgar ve Ermeni isyanlarına destek sağladılar (Erhan, 2001: özell. 389-95).

19./20. yüzyıl sonlarından itibaren, Osmanlı yönetim elitini Amerika'yla ilgili olarak en fazla ilgilendiren konu, Balkanlar ve Anadolu'daki Amerikan Hıristiyan (Protestan) misyoner faaliyetleridir. Bu bölgelerde diğer Avrupalı güçler gibi nüfuz ve işbirliği ağlarına sahip bulunmayan Amerika, hem 'keşif' hem 'tanıtım' amacıyla, çok sayıda okul (1900'de 417) ve kilise açmıştı. Bu okullar, Bulgar ve Ermeni milliyetçiliğinin serpilmesine katkıda bulunmuşlar ve Osmanlı yönetimince giderek tehdit olarak görülmüşlerdir. Mustafa Kemal *Nutuk*'ta, Anadolu'daki "Amerikan müessesatı"nı müstakil bir Pontus hareketinin de teşvikçisi olarak kaydeder (akt. Kocabaşoğlu, 2000: 153).

Öte yandan, Amerikan Protestan misyonlarının, zaman içinde Batılı büyük devletlerin güdümünden önemli ölçüde özerkleştiğine, hatta bu ülkelerin konsolosluklarıyla ihtilâfa düştüklerine dikkat çeken incelemeleri de göz ardı etmemek gerekir. Hatta kimi tarihçiler, söz konusu özerk yönelim içinde bu misyonların, modernleştirici inisiyatifleriyle salt -Kürtler hariç- bütün cemaatlerin (Ermenilerin, Alevilerin ve Sünni-Türklerin) modernist elit oluşumuna değil, bu toplulukların barışçı bir birlikteliği deneyimlemesine katkıda bulunduklarını iddia ederler. Misyonların, Birinci Dünya Savaşı öncesinde liberal bir Osmanlıcılığın kararlı teşvikçileri olduğu bilinmektedir. Ancak Osmanlı devletinin politikası ve elbette Batılı güçlerin bölgeye müdahaleleri, sonuçta bu yönelime set çekmiş ve düşmanlıkları körüklemiştir (Kieser, 2000: 525 vd.). Amerikan misyoner okulları -tartışmaya açık bir göreli özerklik payıyla- emperyalist politikalara bağlılıklarının ve dinsel niteliklerinin yanında verdikleri güçlü pozitivist ve liberal eğitimle[1] Osmanlı elitini etkilemişler, Amerika'nın 'saf ve naif' modernizmine hayranlık duyan ve ABD'yi diğer Batılı güçlere kıyasla "ehveni şer" olarak gören bir aydın zümresinin yetişmesini sağlamışlardır. Birinci Dünya Savaşı sonundaki Amerikan mandası talebinin ardyöresinde bu sempatinin de payı aranmalıdır (Kocabaşoğlu, 2000: 168).

Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgisinden sonraki karışıklık döneminde, Amerika, Osmanlı elitine ve aydınlarına, yine alternatif politik çözümlere kapı açabilecek bir güç odağı olarak görünmüştür. Bu ilginin kaynağı, hiç kuşkusuz, ABD Başkanı Wilson'ın savaşın bitirilmesine ilişkin 1918'de açıkladığı ilkelerdir. Bu ilkelerin *eski*-sömürgeciliğe mesafe alması ve "Osmanlı Devletindeki Türk kesimlerine güvenli bir egemenlik alanı tanınmasını" (11. Madde) öngörmesi, ABD'nin diğer Batılı güçlere karşı başvurulabilecek bir 'başka' Batı olduğu düşüncesini teşvik etmiştir. (Elbette, Sevr Antlaşması'yla, Ermenistan'ın sınırlarının belirlenmesinin ABD Başkanı Wilson'ın hakemliğine bırakılmış olması da Amerika'yı başlı başına önemli kılıyordu.) İstiklâl Savaşı'nın ön evresinde, *Amerika mandası* fikri, bir seçenek olarak gündeme geldi. 1918'de, bu seçeneği savunmak üzere Halide Edip'in girişimiyle Wilson Prensipleri Cemiyeti kuruldu. Cemiyetin talebi, "Türkiye'yi zamanın seviyesine ulaştırmak üzere Amerika'nın yardımıyla asgari 15 azami 25 yıllık bir terbiye ve irşad sistemi kurulması" idi (Yalman, 1997: 392). "Ecnebi murakebe ve himayesine girilmeyecek, ecnebi mütehassıslarla ıslahat davasında işbirliği yapılacak"tı. Bu seçeneği düşünenler, Amerika'yı, "ulusların kendi kaderlerini tayin hakkını" vaz'eden Wilson İlkelerinin ilhamıyla, diğer Batılı güçlere kıyasla "hürriyet" ve "adalet" ölçülerini daha fazla gözeten bir güç olarak görüyorlardı. ABD'nin ehveni şer sayılmasının temel ölçütü ise, Halide Edip'in şu sözlerinde aranmalıdır: "Amerika'nın idare makinesi dinsiz ve milliyetsizdir" (akt. Enginün, 1995: 66). Ayrıca Ahmed Emin (Yalman), Amerika'nın "bizim hakkımızda hiçbir fena emel ve ihtirası olmadığını daima belirtmiş" olduğunu söylemekteydi. Sivas Kongresi'nde İstanbul delegeleri, ülke bağımsızlığını elde etse bile ekonomik sıkıntılarını aşamayacağı, bu nedenle ABD mandasına başvurulmasının isabetli olacağı yönünde görüşler belirttiler. Öneriyi getirenlerden Refet Bey, ABD'nin coğrafi uzaklığının, kolonileştirilme tehlikesini önleyeceği fikrindeydi (İğdemir, 1969: 70). Bu fikri savunanlar, ABD yönetiminin Wilson Prensipleri'ni Türkiye örneğinde umdukları istikamette yorumlamadığını gördükten sonra hayal kırıklığına uğra-

yacak, Batı'nın "Müslüman-Türklere çift standartla bakışının" yeni bir örneğiyle karşılaştıklarını düşüneceklerdir (Enginün, 1994: 47-8).

İstiklâl Savaşı yönetimi, ABD seçeneğini, Batılı güçleri ayrıştırmaya dönük bir imkân olarak kullanmıştır. Amerikalı gözlemcilerin aktarımlarına bakılırsa, 1919 yazında Mustafa Kemal de ikili görüşmelerde ABD mandasını bir seçenek olarak ilkesel düzeyde reddetmemiştir; ancak bir Amerikalı generalin izlenimine göre, Mustafa Kemal ve kadrosu "manda"yı "teknik yardım" gibi sınırlı bir çerçevede yorumlamaktadır (akt. Yaylalıer 1997). İstiklâl Savaşı döneminde Ankara'daki hükümetin politikası, bir ticarî imtiyaz (Chester Projesi) da verdiği Amerika'yla iyi ve özel ilişkiler kurmak, böylece onu diğer Batılı güçlerden ayırmak yönünde olmuştur (Oran, 2001a: 108).

ABD, İstiklâl Savaşı'nın kazanılmasından sonra Yeni Türkiye'nin uluslararası tanınmasına dönük Lozan görüşmeleri sürecinde de önemsiz değildi. ABD kamuoyunda, gerek Lozan Antlaşmalarına dönük olarak gerekse Türkiye'nin dipolatik olarak tanınmasına karşı, ciddi bir tepki vardı. Yine Anadolu'daki misyonerlerin etkinliğine bağlı olarak oluşan bu muhalefet, Türk yöneticilerin Ermeni kırımındaki tarihsel sorumluluğunun takibatından yanaydı. Ancak ABD'nin Türkiye'deki resmî temsilcisi Amiral Bristol'le Kemalist yönetim arasında dostâne ilişkiler ağır basmıştır. Bristol, 1932'de "Türkiye'nin Amerikalı Dostları Derneği"nin kurucu başkanı olacaktır (Yaylalıer, 1999). Bu deneyim, Türk politik seçkinleri ve aydınlarında, Amerikan kamuoyunu etkilemenin ve Amerikan politikasında "dost edinme"nin (*lobiciliğin*) Türk imajı ve çıkarları açısından ihmal edilmez bir gereklilik olduğu düşüncesinin tohumlarını atan deneyimdir.

1923'TEN 1940'LARA: UZAKTAKİ AMERİKA

Kurtuluş ve yeni devlet kuruluş mücadelesinin sıcaklığı geçtikten sonra, İkinci Dünya Savaşı dönemine kadar, Amerika'nın Türkiye için çok uzak hale geldiğini görürüz. 1920'lerin ve 1930'ların politik fikir tartışmalarında, Türk aydınları için yakıcı bir konu olmayı sürdüren "Batı", "Avrupa" ile eşanlamlıdır. Sadece, *Kadro*'nun dünya iktisadına dair tahlillerinde Amerika'nın da dikkate alındığı gözlenir. Esas itibariyle, *Batı* ile "Avrupa medeniyeti", Fransa, İngiltere ve Almanya kastedilir. Kaynak alınan düşünce eserleri de oralıdır. Sadece eğitim tartışmalarında, Amerikan deneyimine eğilindiği görülür. Halkın kültür ve beceri düzeyini yükseltmeye, toplumsal hayatı rasyonelleştirmeye dönük yaygın halk eğitiminin gerekliliğini savunan Cumhuriyet aydınları, Amerikalıların "masprodüksiyon [kitle üretimi] ve rasyonalizasyon esaslarını kültür sahasına da tatbik eden" eğitim felsefesini iktibas etmeye çalışmışlardır (Köymen, 1931). 1924'te Türk eğitim sistemi için bir rapor hazırlayan Amerikalı eğitimci-düşünür John Dewey'in ve W. James'in *pragmatizmi*, Emin Erişirgil, Avni Başman gibi bazı aydınları etkilemiştir (Ülken, 1979: 426). Hatta, "*Amerikan felsefesi*" olarak da tanımlanan pragmatizm, köy enstitüleri tasarısının da düşünsel arka planındaki kaynaklar arasındadır (Kafadar, 1997: 294). Yazarları arasında Cumhuriyet elitinin önemli mensuplarının yer aldığı dönemin ders kitaplarında da Amerika'nın "dünyanın en kuvvetli, en medeni, en mamur, en müterakki, en yüksek diyarı" olarak ibretle tasvir edildiği görülür (Sınar, 1994).

ABD'nin "Monroe Doktrini" uyarınca "dünya politikası" meselelerine doğrudan müdahil olmama tercihini sürdürmesi, zaten onu iki savaş arası dönemin politik tartışmalarının dışında tutmaktaydı.

Amerika, özellikle teknik ileriliği ve zenginliği ile, Cumhuriyet eliti için uzaklarda bir güç timsali idi. Bu potansiyelin çok uzak olmayan bir vâdede fiilen bir "dünya gücüne" dönüşeceğini öngörenler de yok değildi. Mustafa Kemal, 1935'te Amerikalı gazetecilere verdiği mülâkatta şöyle söylemiştir: "Birleşik Amerika Cumhuriyeti apartmanın en lüks dairesinde oturmaktadır. Yangın çıkarsa, tesirlerinden kurtulması mümkün değildir. (...) ... büyük ve kuvvetli ve dünyanın her yerinde alâkası olan bir devlet olduğundan kendisinin ikinci derecede bir mevkie düşmesine asla müsaade edemez" (Atatürk, 1997: III: 138).

İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI VE AMERİKA'NIN 'YENİ GARP' OLARAK DOĞUŞU

İkinci Dünya Savaşı, ABD'yi uluslararası kapitalist sistemin *hegemon* gücü olarak ortaya çıkardı. Savaş sonrasında ABD, Truman Doktrini ve Marshall Yardımıyla, yıkık Avrupa'nın iktisadî ve siyasî yeniden inşasını himaye etti. Bununla beraber, kendini "Hür Dünya" olarak tanımlayan bu parlamenter burjuva demokrasileri bloku, ABD'nin hegemonyasında, Sovyetler Birliği merkezli (reel) sosyalist bloka karşı keskin bir ideolojik ve politik kutuplaşma stratejisine yöneldi (Soğuk Savaş).

ABD'nin İkinci Dünya Savaşı süreci içinde bir dünya gücü olarak yükselişinin Türkiye'den gözlenişini, en 'şuurlu' örneğiyle, Burhan Belge'nin savaş üzerine seri radyo konuşmalarında izlemek mümkündür. O dönemde Basın Yayın Genel Müdürlüğü danışmanı sıfatı taşıyan, eski *Kadro*cu, sonranın Demokrat Partilisi Burhan Belge, bu konuşmalarında, öncelikle Amerika'nın modern uygarlık açısından müstesna konumuna dikkat çekmiştir. 1941'deki yorumlarında, "nüfus, hammadde, ileri teknik, geniş ve serbest tasavvur gibi unsurları" Avrupa'dan daha geniş ölçülerde ve bir arada bulundurma şansına sahip olan Amerika'nın, (Belge, Burhan: 1970: 262), "tekniğin 1918'den beri namağlup merkezi olduğunu" vurgular (*a.g.y.*: 228). 1943'teki bir konuşması, burasının, "işbölümünde Taylor usulile başa [öne] geçen ve insanlarına, daha çocukluk çağında, makine ile ünsiyet peyda ettiren bir memleket" olduğuna dikkat çeker (*a.g.y.*: 375). 1945'te yaptığı uzun bir değerlendirme, Amerika'yı Batı'nın ileri ve temsilî kuvveti haline getiren tarihsel sosyo-ekonomik etkenlerin güçlü bir tasvirini içerir: "İhtiyar Avrupa'dan devraldığı fikir, içtihat, vicdan ve medeniyet mirası"nı hürriyet ve demokrasi ilkeleriyle geliştirdiğini söylediği "Amerikan cemiyetinin, dünyanın en geniş maddi imkânları ile en serbest ölçüleri dahilinde inkişâf etmiş olması 'Amerikan görüşü' deyip geçtiğimiz ve bazen Avrupalılar için dahi bambaşka bir keyfiyet olan tefekkür ve tahassüs cevherlerinin vücut bulmasında son derece müessir olmuştur." Zira "ilmin ve tekniğin filen vaadettiği dünyayı, içtimâî birtakım köstekleri koparmağa lüzum görmeksizin inşa" etme fırsatı bulunmuştur burada. "Bundan dolayı, Amerika ile 'tradisyonsuz'dur' diye alay edilmiş fakat o, hayatın bütün maddi şekillerinde geride kalıp dibe giden Avrupalı farkına bile varmadan, hem kendisi hem de dünya için, yeni bir dünyanın ve yeni bir hayatın örneklerini vermeğe başlamıştır. (...) ...ihtiyar Avrupa, Amerika'nın genç ellerinde tartaklanıp durduğu ve onu taklit için elinden geleni yapmaktan çekinmediği halde, mesela, yaptığı otomobilleri gidip Amerikalı gibi, otomobil kabristanına atarak yerine yenisini satın alamamıştır. Yani Amerikalılığı fikren idrak ve hayalen tasavvur edebildiği halde, fiilen, hiçbir zaman yüzde yüz yaşamamıştır" (*a.g.y.*: 521).

Bu radyo konuşmalarında, Türkiye'deki Nazi/Almanya sempatizanı çevrelere karşı "Garp medeniyetini" sahiplenen tu-

tumun kararlı savunucusu olan Burhan Belge, ABD'nin savaşa girişini selâmlamıştır. ABD'nin "bütün dünya ile alâkadar mesuliyetlerini müdrik" hale gelmesi (*a.g.y.*: 228), ona göre demokrasi cephesi, dünya ve insanlık adına mühim bir kazanımdır. Başkan Roosevelt'in belirttiği temel ilke, yani "her milletin hürriyete ve istiklâle hakkı olduğu" ilkesi de, zaten Türkiye'nin kendi "millî istiklâl davasından" ötürü öteden beri benimsediği ilkedir (*a.g.y.*: 268). Savaşın sonlarına doğru, ABD'nin dünya politikasına dahil oluşunun daha kapsamlı bir analizini yapar. 1944 Mart'ında, Amerika'nın dünyaya taahhütlerde bulunmasının ve bu taahhütlere bağlı olarak Birleşmiş Milletler'den taahhüt bekler hale gelmesinin altını çizer; bu gelişme, milletlerarası işbirliğinin millî istiklâle verilen değere denk değer kazandığı bir dönemin başlangıcını haber veriyordur (*a.g.y.*: 424). 1945 sonlarında, "Amerika bir ferdî bezirgânlar memleketidir, yegâne dileği bu harpte para kazanmak ve kabilse yıkılan İngiltere'nin mirası üzerine konmaktır" teşhisinin boş çıktığını, Amerika'nın idealizmle hareket ettiğini vurgulayacaktır (*a.g.y.*: 509-10). ABD, Filipinler'de çizdiği örnek ile ("kurtarmakta olduğu Uzakdoğuyu bir elma gibi kendi cebine indirmeyerek") Batılı sömürgecilere doğru yolu göstermiştir (*a.g.y.*: 491). Kadrocu Burhan Belge, ABD'nin bu tutumunda muhtemelen, "liberal (sömürge kapma yarışına dayalı) emperyalizmden dirije (düzenlenmiş) emperyalizme geçişin" (Belge, 1933) yeni bir örneğini görecekti. İkinci Dünya Savaşı yorumcusu olarak ise, dünyanın nazizmden/faşizmden kurtuluşu, Garp medeniyetinin yenilenmesi/tazelenmesi ve eski-sömürgeciliğin bitişi üzerinde durmaktadır.

Ne var ki İkinci Dünya Savaşı'nın bitişi ve sonrasında, Türkiye'deki mahdut kamuoyunun ABD'ye ilgisi, Burhan Belge'nin dünya politikasına ilişkin ufkunun uzağında, millî çıkar bakış açısına bağlı araçsal bir ilgidir. Ülkenin uluslararası politikada yalnızlıktan, yalıtılmışlıktan kurtulması ve Sovyetler Birliği tehdidine karşı destek bulması, denebilir ki, ABD'ye dönük ilgi uyanışının yegâne âmili olmuştur.

Bunun da başlangıcını 1947 yılı olarak tespit edebiliriz. 1947'de Truman Doktrininin ilanı ve Sovyetler Birliği'nin tehditlerine karşı güçlendirmek üzere Yunanistan ve Türkiye'ye ABD yardımı yapılacağının açıklanması, basında hoş bir sürpriz gibi karşılanmış, "Sovyet tehdidine karşı ağır fedakârlıklara katlanan Türkiye'nin Avrupa güvenliği açısından taşıdığı kıymetin bilinmesi" olarak yorumlanmıştır (Gürkan, 1998: 128 vd.). Oysa Truman Doktrini, dünyada ABD hegemonyasını kurumlaştırıyor, kutuplaşmayı keskinleştiriyor ve savaşın son döneminde -Burhan Belge gibi- "dünyayı izleyen" birçok Türkiyeli aydını da iyimserliğe sevk etmiş olan, Birleşmiş Milletler'in uluslararası politikanın yetkili meşruiyet zeminine dönüşmesi yönündeki gidişi akamete uğratıyordu. Bütün dünyada itirazlara, tartışmalara konu olan bu gelişme, Türkiye'de politik kamuoyunda -aşağıda değineceğimiz üzere, baskı altındaki küçük bir sol muhalefet dışında- tartışma dışı kalmıştır (Timur, 1991: 66 vd.). Bunun yanında -Yunanistan'a kıyasla- alınan yardımın "dünya muvazenesindeki mühim mevkimiz"le mütenasip olmadığına dair yakınmalar da eksik değildir (akt.Tüfekçioğlu, 1994). 1947-48'den itibaren, Amerika'nın özel ilgisine ve yardımına mazhar olmak, gündelik politika dilinde bir itibar ve güven ölçütü olarak dolaşıma girmiştir (1974-78 dönemini paranteze alabiliriz).

Ardından Türkiye'ye Amerikan yardımının kapsamlı iktisadî ve siyasî işbirliği anlaşmalarıyla kurumlaştırılması, ABD'nin Türk politik eliti nezdinde "dost ve müttefik" olarak benimsenmesini ge-

tirdi. 1950'de Soğuk Savaş'ın ilk büyük sıcak çatışması olan Kore Savaşında antikomünist kuvvetlere asker vermesi karşılığında Türkiye'nin ABD önderliğindeki NATO askerî ittifakına alınması, bu bağları pekiştirdi (Bostanoğlu, 1999: 381-400). DP'li Cumhurbaşkanı Celâl Bayar, Türkiye'nin Kore Savaşı'na katılımının, ABD nezdinde itibar kazanmaya dönük araçsal işlevini 1954'te açık bir dille ifade edecektir: "Eğer Amerika'da daha iyi tanınmamışsak bir dereceye kadar bunda kabahat bizimdir. Türk karakterindeki fıtrî tevazûdan dolayı, kendimizi dünya umumî efkârına tanıtmak ve anlatmak hususunda cerbezeden maalesef mahrum bulunuyorduk. (...) Zannederim Kore hadisesinin, Türkiye'yi ve müdafaa ettiği davaları Amerikan halkına tanıtmakta, herhangi bir başka hadiseden veya herhangi tanıtma gayretlerinden fazla rolü olmuştur. Tarafımızdan hiçbir surette ilana mahal kalmaksızın, Amerikan halk kitlesi, Avrupa ile Asya arasında bir ülkede, sulhsever bir milletin, kendisiyle aynı ideallere sahip olduğunu gördü; ve bu milletin, aynı idealler uğrunda, diğer milletlerden önce ve en ufak bir tereddüt ânı geçirmeden evlâtlarını uzak ülkelere, bir dava uğrunda dövüşmeye göndermek kararını verdiğine şahit oldu" (Bayar, 1999a: 98).

AMERİKAN HAYRANLIĞI

1947'den sonraki yaklaşık on yıllık periyotta Türkiye'de ABD, olağanüstü bir ilgiye mazhar olmuştur. Türkiye'de resmî-millî politikalar doğrultusunda kamuoyu oluşturma gücü yüksek popüler gazeteciliği başlatan *Hürriyet* gazetesinin 1946'daki çıkışını izleyen bu ilk periyodunda, Amerika'dan politika ve "cemiyet" haberleri ve Türk-Amerikan dostluğunu işleyen haberler geniş yer kaplamaktadır (Tüfekçioğlu, 1994). Uzun yansızlık/yalnızlık diplomasisinin gergin tecrübelerinden sonra misilsiz derecede güçlü görünen bir müttefikin himayesini kazanmak, devlet erkânında coşkun bir rahatlama yaratmıştır. Bu sâyede, bizzat ABD'nin tesirine bağlı olduğu hissedilen bir şekilde kapalı bir politik kültürden de çıkılıyor ve yine ABD'nin temsil ettiği bir canlılık ve "zenginlik" âlemine adım atılıyordur. Amerika, "medeniyete erişme" rüyasını gerçek kılacak araçları ve modeli vaat etmektedir. Bu tasavvurlar, söz konusu dönemde gerçekten naif, çocuksu bir "Amerika" imgesinin kurulmasını beraberinde getirmiştir. 1948'de *Cumhuriyet* gazetesinde Tek Parti dönemi mebusu Abidin Daver'in yazdıkları, Amerika'ya atfedilen mürşit rolünün yalın bir ifadesidir: "Dünyanın bugün her bakımdan en kuvvetli, en ileri ve en demokrat devleti olan Amerika, Yakın ve Ortadoğu'da demokrasinin kaleşi olan milletimizi kuvvetlendirme kararı vermiştir. Millî müdafaamızı takviye için milyonlarca dolar kıymetinde silah ve malzeme veriyor. Bunların kullanış usullerini öğretmek için mütehassıslar gönderiyor. Yollarımız süratle yapmak, ziraatimizi modern vasıtalarla geliştirmek, kara ve deniz ulaştırma vasıtalarımızı çoğaltmak yolunda krediler açıyor, mütehassısların bilgi ve ihtisasından faydalanmamızı temin ediyor... Bir harikalar diyarı olan Amerika'nın bilgi ve ihtisasından tam olarak faydalanmak, memleketimizi süratle yenileştirmek ve kalkındırmak için tutacağımız tek yoldur" (akt Gürkan, 1999: 135-6).

Aynı dönemde Amerikan kültür endüstrisi, özellikle sinema yoluyla, kuşkusuz cazibeli "Amerikan hayat tarzı" imgesinin çok güçlü bir yayıcısı olmuştur. 1950'lerin ortalarında yaygın biçimde dağıtılan plaktaki, Celâl İnce'nin seslendirdiği şarkı sözleri, çocuksu ama müesses "Türk-Amerikan dostluğu" imgesinin popüler dildeki yansımasıdır: "Amerika, Amerika/ Türkler dünya durdukça beraberdir seninle / hürriyet savaşında. / Bu bir dostluk şarkısıdır / kardeşliğin yankı-



1968'de Amerikan aleyhtarı öğrenci gösterisi. Bu anti-emperyalizmde, ulusalcı vurgusu güçlü bir Kemalist bağımsızlıkçılıkla, çok boyutlu toplumsal özgürleşmeyi hedefleyen sosyalist devrimci motifler içiçeydi.

sıdır - Kore'de olduk kan kardeşi / sönmez bu dostluğun ateşi. / Azmimizdir hür yaşamak / dünyada sulhü sağlamak / kavgalara hep bu uğurda / istiklal aşkı ruhumuzda. / Senin New York'un / yükselir göklere / benim İstanbul'um / destandır dillere. / Ankara ile Washington /İzmir'im, San Fransisco'n / benzer derler birbirine / doyulmaz güzelliklerine. / O muhteşem beldelerin / pınarların nehirlerin / ünlü şelalen Niagara / Türkler dünya durdukça / beraberdir seninle / hürriyet savaşında" (akt. Oran, 2001a: 493).

Medeniyetin, modernliğin yeni ve yüksek tecellisi olarak "Amerikan hayat tarzı" referansı, DP iktidarında, politik söylemin yerleşik bir unsuru haline gelmiştir. DP'nin kurucu lideri olan Cumhurbaşkanı Celâl Bayar'ın Türkiye'yi ABD'nin kalkınma devrine benzeten ve geleceğin Küçük Amerika'sı olarak tasvir eden sözleri (Bayar, 1999b: 103-4), bu referansın popüler siyasal deyim haline gelmiş bir timsalidir.

Cumhurbaşkanı Bayar'ın 1954 yılı başındaki, iki aya yaklaşan ABD gezisindeki nutukları, "Türk-Amerikan dostluğu" söyleminin en üst düzeyde dile getirilmiş ve en hamasî ifadelerine vesile olmuştur. Bayar, öncelikle, Türklerin Amerikalılara *hayranlığını* dile getirir: ABD'nin İkinci Dünya Savaşı'ndaki angajmanından ötürü, "Türk milleti bu civanmert hareketlerinden dolayı Amerikan milletine hayranlık duymaktadır" (Bayar, 1999a: 105); "Biz Türkler... Amerikalıları hürriyete âşık, insaniyete hâdim, mazlumun hâmisi, zalim ve gaddarın düşmanı olduğu için seviyoruz"dur (*a.g.y.*: 120); "Biz Türkler, siz Amerikalıların hayat tarzınızın ve dünya telâkkinizin hayranıyız"dır (*a.g.y.*: 183). Cumhurbaşkanı, "Dünyanın kuvvet kaynağı" (*a.g.y.*: 93) dediği Amerika'nın bu kuvvetini kullanırkenki *diğerkâmlığını*

vurgular; onun "...diğerkâm, âlicenap ve cömert" önderliğinden bahseder (*a.g.y.*: 123, 150). Amerikalılar "maddî kudretini insanları esaret altına almak için değil [burada "dünyanın öteki kuvvet kaynağı"na, Sovyetler Birliği'ne/komünizme atıf vardır - T.B.], beşeriyetin yararı ve hürriyeti için kullanan bir millet"tir (*a.g.y.*: 175-7). Bunun ötesinde Amerika, bilhassa "Türkiye'nin âli menfaatlerini kalben gözeten bir devlet"tir (*a.g.y.*: 91).

Koruyucu/kollayıcı bir *büyük güce* duyulan bu hayranlık söylemi, Türkiye'nin/Türklerin Amerika'yla *ideal ortaklığı* vurgulanarak daha güçlü ve *saygın* bir meşruiyet zeminine çekilir. Bayar'ın özetiyle: "Amerika ve onun müdafaa ettiği davalar, hürriyet ve demokrasi ruhu taşıyan genç ve kuvvetli bir millet olarak henüz iki memleket arasındaki sıkı ve dostça münasebetlerin kuruluşundan çok evvel de Türkiye'de gayet iyi anlaşılmıştı" (*a.g.y.*: 97-8). Amerika ile Türkiye "aynı ideali besleyen dost"lardır (*a.g.y.*: 129). O ideal, "hürriyet hayatın temelidir" şiarıdır; "Amerikan ve Türk milletlerinin ruhları her şeyden önce bu ifadede birleşecek"tir (*a.g.y.*: 107-8): "Biz Türkler insanlığın terakki ve inkışafı yolunda Birleşik Amerika ile yanyana mücadele etmekten daima gurur duyacağız" (*a.g.y.*: 144). ABD'nin Türkiye'ye yaptığı askerî yardım da, bu söylemde, evrensel hürriyet idealinin bir tezahürüne dönüşür: Bayar'a göre bu yardım, "[komünizme karşı; hürriyetten yana - T.B.] bir manevî kuvvet basamağını manevî bir müdafaa tabyasına, bir ileri karakolu bir cephe hattına inkilâp ettirmekte..."dir (*a.g.y.*: 99).

Amerika'nın dostluğunun sadece bir askerî-politik dış destek olarak değil, *insanlığın* gelişmesi, modernleşmesi ve zenginleşmesi yolunda yine *evrensel* değer taşıyan bir işbirliğinin tecellisi olarak anlamlandırılışına da dikkat çekmek gerekir. Bayar, Amerikan ekonomik yardımından faydalanan Türkiye'yi, liberal ve kapitalist kalkınma yolunun isabetini kanıtlamak gibi bir dünya-tarihsel misyona oturtur: "Bu suretle dünyaya, kapitalist namile anılan ve şahsî teşebbüse istinat eden iktisadî rejimin, içtimâî adalet prensibi de daima göz önünde bulundurulmak şartiyle, iktisaden geri kalmış bir memleketi kalkındıracak en iyi sistem olduğunu göstermiş olduk" (*a.g.y.*: 121).

İkinci Dünya Savaşı'nın bitişi ardından ABD hegemonyasının güçlü belirişi karşısında gözleri kamaşan Türk politik elitini ve aydınlarının Amerika'ya bakışı ile 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı aydınlarının Batı'ya bakışı arasında bir devamlılık kurabiliriz. 1947-sonrası Amerika'ya bakışta da, gücün ve üstünlüğün ihtişamından etkilenmenin yanında, *maddî gücün arkasındaki zihniyeti ve manevî kudreti* çözümlemeye dönük bir meraka rastlanabilir. (Burhan Belge'nin yukarda aktarılan tasviri, bu çözümlemenin sağlam bir örneğiydi.) 19./20. yüzyıl dönümünün modernleşme düşüncesinde Batı gücünün motor kuvveti olarak *ilim zihniyeti* ayırdedildiyse, 1940'lar/50'ler dönümünün Amerika'yı odak alan modernleşme düşüncesinde de *teşebbüs hürriyetinin* ayırdedildiğini söyleyebiliriz. Denebilir ki, Amerika'nın hareket geçiricisi olduğu bu *yeni modernleşme dalgasının*, Türk politik düşüncesindeki temel sonucu, *modernleşmenin kapitalizmle iliklenmesini, onunla birlikte tasavvur edilir hale gelmesini* sağlamasıdır. Aşağıda işleyeceğimiz gibi, bu yönelimin muhalifleri için de aynı eşleme geçerli hale gelecektir. Celâl Bayar da, Amerika'yı sadece maddî güç olarak görmez; bu kuvvet, "yapıcı ve yaratıcı ruh"un, "serbest rekabet sahasının herkese, kabiliyet ve meziyetine göre açık bulunması"nın neticesidir.

Bayar'ın şu sözleri, bir değer olarak "Amerika"nın, Türk sağ politik düşüncesine eklemlenmesinin bir başka önemli motifini özetler: "Dünyanın en zengin halkının yaşadığı bu topraklarda ve

ABD'de ziyaret ettiğim muhtelif cemaatların hepsinde, ahlâkî meziyetlerin her şeyden üstün tutulduğunu gördüm" (*a.g.y.*: 175). Amerikan toplumunun *muhafazakârlığı*, an'anelere bağlılığı, dine hürmetkârlığı ve bu değerlerin Amerikan kamu hayatında da sembolik yansımalarını bulması, milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin severek başvurduğu bir referans olagelmiştir. Dinin *rasyonel* bir hayat nizamının ahlâki denetçisi işlevi göreceği bir Weberyen Protestan Etiği anlayışının telkininde, Türk modernleşme düşüncesinin daha evvel başvurduğu örneklerden çok daha güçlü bir referans... Amerika'nın süper güç olmasını sağlayan, üstün kabiliyetlerin küçük yaşta keşfedilip ayıklanması, liyakat ilkelerine sadakat, zahidâne iş ahlâkı gibi "psiko-sosyal" etkenlerin, Osmanlı'nın cihan hâkimiyeti ilkeleriyle dünya-tarihsel akrabalığına dikkat çeken yorumlar da eksik değildir (Çam, 1993). DP-AP-ANAP/DYP geleneği içinde Avrupa'ya karşı Amerika tercihinin siyasal rejim düzlemindeki yansıması, 'aşırı-özgürlükçü', dogmatik ve '*kaotik*' Jakoben Fransız geleneğine karşı, "muhafazakâr liberal Anglo-Amerikan pragmatizmine" sahip çıkılmasıdır. Anglo-Amerikan liberal-muhafazakâr geleneğinin idareyi politik tartışma dışı bırakan *konformizmi*, bir idil gibidir, onlara göre: "[gerek] büyük kitleler [gerek] entelektüel kadrolar rejimlerinin üstünlüğüne inanmışlardır, sistemlerinden şüphe etmemektedirler" (Turgut, 1993: 125, 137).

Yüzeysel-taklitçi Batılılaşmaya karşı uyararak *doğru Batılılaşmaya* çağıran rasyonel modernizm düşüncesinin de Amerika bahsinde bir devamlılığı vardır. Bu çizgideki ilk uyarıların, protestan misyon okullarının ilk Türk mezunu olması ve Amerikan Mandası savunusunun politik sorumluluğunu üstlenmesi itibariyle "Amerikancılıkla" tanımlanagelmiş birisinden, Halide Edip'ten gelmesi ilgiye değerdir. Halide Edip *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* kitabında (Adıvar, 1955), "Garbın en genç ve belki de en canlı tecellisi" (*a.g.y.*: 7), "Garbın en genç şampiyonu" (*a.g.y.*: 240) olarak vasıflandırdığı ABD'yi, "[Batılılaşma] tarihimizde görülmemiş bir şekilde bilerek bilmeyerek taklide kaçtığımız"dan rahatsızdır: "Amerika'yı siyasî demokrasinin iyi veya kötü taraflariyle su katılmadık merkezi telâkki ettiğimizden dolayı, hiçbir memleketi taklit etmediğimiz gibi Amerika'yı topyekün taklit cereyanı başgösterdi" (*a.g.y.*: 202-3). Nitekim romanlarında da, Amerikan hayat tarzının şımarıkça, züppece taklitlerini yermek için kullandığı çok tip ve çok sahne vardır (Enginün, 1994: 48-50). Halide Edip, Amerika'yı yükselten ilkeleri süzmeye çalışır: "Hayat seviyesini yükseltmek, aynı zamanda fikir hürriyetini korumak" (Adıvar, 1955: 243); "halk için, halk tarafından kurulmuş bir devlet ve millet"; "demokrat ruh"... Fakat asıl, Amerikalıların "manevî ve adimî kudretini ve istikrarını temin eden Anayasalarına verdiği kutsî mânâ"yı önemser, hatta bunu Osmanlı "devlet-i ebed-müddet" ilkesine benzetir (*a.g.y.*: 203-5)! Ona göre Batılılaşmanın doğru yolunun anahtarı, Amerika'nın Anayasaya kutsallık atfeden anlayışını temel bir ilke olarak kendimize maletmemiz olacaktır (*a.g.y.*: 216). Halide Edip'in bu yorumları döneminde fazla yankı bulmamıştır.

AMERİKA VE ANTİ-KOMÜNİZM

Bütün dünyanın iki blokun denetim alanları arasında bölündüğü, 1980'lerin sonlarına dek sürecek olan bu Soğuk Savaş döneminde, ABD kendi nüfuz bölgelerindeki askerî, iktisadî ve politik etkinliğini geliştirdi. İki blok arasında kalan eski-sömürge "Üçüncü Dünya" ülkelerindeki birçok ulusal kurtuluş savaşına ABD, bu nüfuz mücadelesi çerçevesinde müdahale etti. Hatta parlamenter rejimler içindeki

yasal iktidar değişimlerinin (Şili'de olduğu gibi), bu ülkenin komünist kampa kaymasını önleme kaygısıyla, ABD müdahalesiyle karşılaştığı oldu. ABD-odaklı askerî ittifakı sistemi NATO'nun bünyesindeki Avrupa ülkelerinde bile, parlamenter rejimin kendi meşruiyet çerçevesi içindeki sola kaymaları önlemeye dönük resmî-illegal yapılar inşa edildi.

İdeolojik düzlemde de ABD, Truman Doktriniyle birlikte, global bir anti-komünizm (karşı-)propaganda söylemi oluşturdu. Buna göre, bir tarafta ABD'nin hâmisi olduğu "Hür Dünya", öbür tarafta şeytanî imgelerle "mutlak kötü" olarak resmedilen komünizm vardı. Soğuk Savaş ideolojisi, toplumsal hayatın neredeyse her köşesini ve her ânını, bu kutupsallığın sıkıdenetimi altında tutuyordu. ABD'de McCarthycilikle doruğa çıkan, komünist entrika ve sızma teşebbüslerini açığa çıkartmaya dönük bir koğuşturma düzeni işlemeye koyuldu. Sadece doktriner ve örgütlü komünist/sosyalist 'failler' değil, genel anlamıyla solcu, sola açık ya da bu anti-komünist ideolojinin anti-demokratik ve totaliter niteliğini eleştiren demokrat gruplar, kişiler de izlendiler, baskı gördüler.

Elbette Batılı kapitalist rejimlerin savaş-sonrası politik, iktisadî ve toplumsal istikrarlarını tesis etmek açısından böyle bir ideolojinin yaygınlaşmasından çıkarları vardı ve buralarda bu ideolojinin hem *fikrî geleneği* hem de onun gerek taşıyıcılığını gerek üreticiliğini yapacak sınıfsal-toplumsal aktörler mevcuttu. Dolayısıyla anti-komünizmin salt bir Amerikan ihraç ürünü olduğu iddia edilemez. Ancak 1948-sonrası anti-komünizmin, ABD tarafından teşvik edilen, materyali sağlanan, bunun ötesinde ABD hegemonyasının savunusuyla özdeşleşen bir niteliği olduğu da gözden kaçmamalıdır. Soğuk Savaş anti-komünizmi, ABD'nin hegemonya inşâsının ideolojik esasını teşkil eder.

Türkiye, tüm "Hür Dünya"da ve 'mücavir alanında' 1960'ların sonlarında gevşemekle beraber 1980'lerin sonuna dek etkinliğini sürdüren Soğuk Savaş anti-komünizminin şüphesiz en çarpıcı ve *grotesk* örneklerinden biri olmuştur.[2] Hem devletçe bir propaganda ve asayiş meselesi olarak saplantılı bir gayretle güdülen, hem de devletçe desteklenen yaygın bir sivil (ve ayrıca para-militer) seferberlik yaratan Türk anti-komünizminin de kuşkusuz doğrudan doğruya Türk-Amerikan ittifakının gereklerine bağlı bir yanı vardır. Türkiye'deki anti-komünist neşriyat da, esas olarak, Amerikan kaynaklarının çevirisine ve iktibasına dayanır.

Halide Edip, yukarda el aldığımız kitabında, "her nevi beğenmediği fikre istediği zaman komünist damgası basan" McCarthyciliği "Amerika'nın en son ve çok zararlı cereyanı" olarak tanımlamıştı (*a.g.e.*.: 243)! Dönemin politik düşünür-yazar-ideolog zümresi içinde, sol camia haricinde, McCarthyciliğe bu şekilde mesafe alan başkalarını bulmak mümkün değildir. Tersine, Türk anti-komünizmi, doğrudan doğruya Amerikan hayranlığının uzantısı niteliğinde bir çocuksuluk - fakat mağdurlarını ezen, hatta yok edebilen bir 'çocuksuluk'- içinde popülerleşirken, geniş bir aydın desteğinden istifade etmiştir. Türkiye'de rejim, adına rıza üretimini üstlenen entelijansiya ile birlikte, İkinci Dünya Savaşı'ndaki 'yalpalayan' yansızlık politikasının tecritinden ve 'kötü şöhretinden' sıyrılma gayreti içinde, Batı/"Hür Dünya" nezdinde kabul görmesini pekiştirecek bir *fırsat* olarak Soğuk Savaş anti-komünizmini körüklemiş, ilerletmiş, çoğaltmıştır.[3]

Türk anti-komünizminde, Amerikan aleyhtarlığı, her biçimi ve cephesiyle, bir komünistlik karinesi olarak yorumlanmıştır: Amerika ve NATO'ya karşı olmak, bilerek bilmeyerek, komünist yayılmacılığına hayırhâh bakmaktır. 1976'da madenlerin devletleştirilmesinin savunulduğu

bir radyo programıyla ilgili mahkûmiyet kararında "Amerikan düşmanlığının her vesileyle ele alındığı ve *emperyalizmin kötülenmesi için gayret sarfedildiği* (abç.)"nin (akt. Mumcu, 1993d: 287) bir itham olarak telâffuzu, bu 'akıl yürütme' tarzının bir karikatürü olsa gerektir. Anti-komünist ideoloji, ABD'ye yönelik müdahalecilik ve emperyalizm iddialarının "maksatlı" olduğunu 'deşifre ederken', Amerika'nın "aslında", 'otantik' olarak izolasyonizme meyilli bulunduğunu ve müdaheleciliğinin "evvelâ milletlerarası faşizmin sonra da milletlerarası komünizmin özgür dünyaya yaptığı tecavüz ve tehditler dolayisiyle, özgür dünya ülkeleri yanında ve bu ülkelerden gelen taleplere uygun olarak yer almasından" ibaret olduğunu ileri sürmüştür (Giritli, 1968: 71). Amerikan aleyhtarlığının dolaysızca *millî menfaatlere aykırılık* olarak kodlanmasının belirgin bir örneği, sağ entelijansiyanın 1970'lerde "CHP'ye sirayet eden yanlış Amerikan düşmanlığı" yüzünden Kıbrıs davasında ABD'yi yanımıza alma fırsatının kaçırılmasına hayıflanması olacak (Ergin, 1976: 109-110); "dünyanın kuvvet kaynağı" ile ihtilâfa düşmek, ilke olarak, "cehalet değilse hıyanet" addedilecektir.

Anti-komünizmle iç içe geçen "Amerikan dostluğu"nun milliyetçi ideolojiyle bu eklemlenmesi, Milliyetçi Hareket Partisi'nin kurucu lideri Alparslan Türkeş'in şahsında da cisimleşir. Türkeş, kronik komünizm tehdidini hem tüm sol akım üzerinde hem de demokrasinin işleyişi üzerinde bir veto şartı olarak kullanan ve "gelişmekte olan" ülkelere özgü otoriter-vesayetçi bir "demokrasi" tasarlayan ABD kaynaklı Millî Güvenlik doktrinine sıkı sıkıya bağlıdır. Tipik bir Soğuk Savaş politikacısıdır (Bora ve Can, 2001). "Komünizm tehdidine karşı yalnızlıktan kurtulma" ve "silahlı kuvvetleri modernleştirme" açısından hayatî saydığı NATO'yla ve ABD'yle ilişkilere stratejik önem vermiştir. 1975'te Aydınlar Ocağı'nda yaptığı uzun konuşmadaki sözleri, kafasındaki ilişki modelininin ifadesidir: "Amerika'ya karşı realist, akıllı, hesaplı, tahrik etmekten uzak durup, düşmanlığını kazanmamaya dikkat etmek..." Gerek Kıbrıs gibi davaların gerekse başka devletlerle ilişkilerin halli, "Amerika ile anlaşmamız ölçüsünde kolay ol"acaktır. O da anti-Amerikan propagandanın bu bakımdan vatanseverliğe uymadığını vurgular (Türkeş 1994: 147-52). Türkeş, ülkücü ideolojinin komünizmle beraber Amerikan emperyalizmini de kötüleyen söylemine iltifat etmemiş, ülkücü tabanda özellikle İslâmcılaşma eğilimiyle beraber ABD'ye karşı beliren hasmâne tutumu ise asla paylaşmamıştır.

MİLLİYETÇİ VE İSLÂMCI AMERİKAN ALEYHTARLIĞI: "MENDEBUR AMERİKALI", "BÜYÜK ŞEYTAN"

Cumhuriyetçi, Kemalist, Batıcı-modernist olarak tanımlayabileceğimiz politik zümrenin ve entelijensiyanın ABD-yanlılığı, salt anti-komünizmle mukayyet değildi. Onlar Amerika'yı modernizmin yeni merhalesi ve modernleşmenin asrî yöntemi olarak da sahipleniyorlardı. Celâl Bayar, 'Amerikanperverliğin' bu iki veçhesinin meczoluşunun tipik örneğidir.

Türkçü/ülkücü milliyetçiler açısından ise, "Amerikan dostluğu", anti-komünist zaruretinin ötesinde elbette problemsiz değildi. "Herşey Türk'e göre, Türk tarafından" şiarıyla, "yüzde yüz yerli ve millî doktrin" iddiasıyla seferber olan bir radikal milliyetçi ideolojiyi benimseyenlerin, temel izleklerinden biri olan anti-komünizm temelinde de olsa, kendilerini *yabancı* bir devletle/milletle hararetli bir yakınlık içinde görmekten rahatsızlık duymamaları zordu. Nitekim -MHP'ye de mesafeli duran- Türkçü ideolog Nihal Atsız, 1969'da, "Amerikan düşmanlığı kisvesine bürünmüş komünistlere" dönük

tepkinin sanki Amerikalıları savunmayı amaçlıyor zannı uyandırmasından duyduğu rahatsızlığı beyan etmiştir (Atsız, 1992: 495-6).

Atsız, zaten -bütün *başka* milletleri ötelediği gibi!- tereddütsüz bir Amerikan aleyhtarıdır. Bu tutumunu belirttiği ilk vesile, 1964 Kıbrıs krizi sırasında ABD'nin Türkiye'ye destek vermemesi olmuştur. "Mendebur Amerikalı" başlıklı yazısında, "Dost bilerek lüzumundan pek fazla içimize soktuğumuz Amerikalılar bize en âdi şekilde ihanet ettiler" der (Atsız, 1992: 506). Atsız'ın Amerikan aleyhtarlığının içeriği, Türkçü-ırkçı ideolojideki negatif Batı imgesinin, Batı'nın en 'uç' tezahürü olarak Amerika örneğindeki teyidini ortaya koyar. Bu Amerikan aleyhtarlığı söyleminin vasıflarından biri, hemen akla gelebileceği gibi, *ırkçılıktır*: "... çünkü henüz millet olamadılar. (...). Avrupa'dan giden maceracı, serseri, katil, hırsız güruhu ile bu güruhun kadın ihtiyacı için idhal olunan malûm seviyedeki dişilerin neslinden geldikleri için böyledirler" (*a.g.y.*: 509). 1969'da yazdığı bir tanımla, "Amerikalılar teknikte ileri, fakat *kültürsüz ve köksüz* bir millet"tir (*a.g.y.*: 497). Köksüzlük, kültürsüzlük, sağcı anti-Amerikanizmin gözde ve *evrensel* motifleridir; muhafazakâr ideolojinin *anti-kozmopolitanizmi* için Amerika, mükemmel bir hedef-imgedir. Bir 'Amerikan değeri' olarak ahlâksızlık da aynı ideolojik tutumun bir parçasıdır. Amerika'yı "siyasî ve cinsî ahlâkın olmadığı rezaletler", "seks kepazelikleri, Holivut fuhuşları", "klasik müzik yerine iptidâî zenci müziği" (*a.g.y.*: 508) ile tasvir eden Atsız, yine 1969'da "20. asırda edepsizliğin dünyaya Amerika ve İngiltere'den yayıldığını" yazacaktır. "Dilleri kedi miyavlamasına benzeyen Amerikalılar..." "...bayrağın ne olduğunu anlamayacak kadar ahmaktırlar": "Ciddi insanlar değiller ki! Büyük bir vazifeye tayin olunan Amerikalıların üç parmaklarını havaya kaldırarak yemin ettiğini gösteren resimlerine hiç rastladınız mı? Yemin ederken bile sırıtırlar" (Atsız, 1992: 281). Ciddiyetten uzaklık, Atsız'ın faşist tasavvurunda, insanı insanlıktan çıkartan bir yozlaşmanın belirtisidir: Buradaki cıvıma, 'sululuk', benliğin askerî-erkekçe zırhın sınırlarından taşarak şuuraltının cinsî-hayvanî kuvvetlerine esir olmasının ifadesidir çünkü. Atsız, Amerika'yı "mendebur, köksüz haydut topluluğu", Amerikalıları "sıvama aptal" olarak tanımladığı 1975'teki bir yazısında da, hem ırkçı hem muhafazakâr anti-Amerikanizmin bir başka motifini öne çıkartır: "Amerika'yı bu duruma düşüren sebep aşırı hürriyettir. Aşırı hürriyeti kötüye kullanmayacak insan çok azdır. Çağımızın maddeci, keyifçi gençlerine aşırı hürriyet verilince ondan hipi, gangster, zehir müptelâsı, ahlâksız, sözün kısası insanlıktan soyunup hayvanlaşmış bir nesil çıkar" (*a.g.y.*: 512-4). *Aşırı özgürlük* tehlikesi, muhafazakâr Batılılaşma karşıtlığının ezelî bir izleğidir.

Milliyetçi-muhafazakâr düşünce ortamında Amerikan tesiri, 1950'lerden itibaren, Batılılaşmanın -veya aşırı-Batılılaşmanın- kültürel etkileriyle ilgili hoşnutsuzluğun ana malzemesi haline gelmiştir. 1969'da *Hareket*'te Mehmet Sılay'ın şu sözleri, bu reaksiyonun özetidir: "Türkiye'de çıkrıkları durduran sanayi dalları ya Batılı barbarların, ya da üç beş sömürgen yahudinin inhisarındaydı. Günümüzde de durum henüz değişmiş değildir. Şimdi sadece Anadolu insanını sömüren ahtapotun kolları değişmiştir. Dün İngiliz yahut Fransız ise, bugün onlardan daha vahşice sömüren Amerikalıdır. Üstelik Amerikalı, kendi çıkarlarının devamlı olması için, Türk toplumunun ezelden beri gerçek hayat kaynağı olan millî kültürünü, kendi kozmopolit örfleriyle soysuzlaştırmaya kastetmiş görünüyor. Perde arkasından yahudinin idare ettiği Amerikan emperyalizminin sanayi mamûlleri Anadolu'nun en ücra köylerine kadar tıpkı

bir kangren gibi yayıl[ıyor]" (akt. Bakırcıoğlu, 2000: 270). Necip Fazıl, 1968'deki bir yazısında, Amerika'yı Batı medeniyetinin maddeciliğe teslim oluşunun şahikâsı olarak temsil eder: "Nazarî maddecilik Batı'yı çarçabuk yutacak bir felâket olmaktan çıkmış... fakat korkunç bir amelî maddecilik âlemi teşekkül etmeye başlamış ve bu âlem şimdi bütün dünyayı yutacak hale gelmiştir. Bu, Yeni Dünya dedikleri Amerika'dır." Amerika, Batı medeniyetinin kendi içindeki çürümesinin, yozlaşmasının had safhasıdır; Onun deyişiyle, "Batı'nın ucuzluğunun [ucuzlayışının] müeyyidesi"...: "Amerika, kurtardığı Garp medeniyetini, onun en hâlis unsurlarını, yani öz mütefekkirini takatten tam düşürmek suretiyle ezip, daha azîm bir çıkmaza yol açmış ve elinde tuttuğu madde vasıtaları ve manivelaları yüzünden itiraz ve mukavemeti imkânsız kılan bir ucuzluk hegemonyası kurmuştur. Artık fikir mahkûm, âlet galiptir" (Kısakürek, 1986: 54-5).

Amerika'yla "dost ve müttefik" olmak Türk milliyetçiliği ideolojisi açısından 'siyaseten' problemli olduğu gibi, (onunla geniş bir ortak paydası bulunan) milliyetçi-muhafazakâr düşünce açısından da öncelikle bu *kültürel hoşnutsuzluklar* nedeniyle problemlidir. Yukarda, milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin Amerikan toplumsal düzeninin ve politik kültürünün muhafazakâr değerlerini referans olarak kullandığını belirtmiştik. Daha radikal özcü bir yönelim içinde olanlar, bu çelişki karşısında, Batı'nın/Amerika'nın kendi içindeki yozlaşmasını vurgulamayı yeğlerler. Liberal-muhafazakâr olarak tanımlayabileceğimiz çizgide olanlar ise, muhafazakâr değerlere, Amerika'yı yükselten otantik değerler olarak sahip çıkarak, Amerikan muhafazakârlığının kaygılarını paylaşırlar. Şunu da ekleyebiliriz: Anti-kozmopolitanizmin ifadesi olan *anti-Amerikanizmdeki* kültürel muhafazakârlık ile, politik düzlemde *anti-ABD* tutum birebir örtüşmez. Türk milliyetçi-muhafazakârlığının ortalaması da, kültürel anti-Amerikanizm ile politik ABD-yanlılığının bireşimidir. "Amerika", *kısmîci-seçmeli Batılılaşma* tasavvurlarına bilhassa uygun bir Batı'dır. Nitekim Ahmet Çiğdem de bu ciltte yer alan makalesinde, bu türden muhafazakâr modernleşme tasavvurları- için başlangıçta emsal alınan Japonya'yı zaman içinde Amerika'nın ikame ettiğine dikkat çekiyor.

Amerika'yı tekinsiz kültürel etkilerin kaynağı olarak gören anti-kozmopolitanizmin, milliyetçi-muhafazakâr ortama özgü olmadığını vurgulamak gerekir. Bilhassa Holywood'un ("Holivut") yaydığı Amerikan modaları ("bobstillik", "Türkçe'yi ağzında yuvarlayarak Amerikan şivesiyle konuşmak" vs.), gençliğin yozlaşması, hedonizmin yaygınlaşması ve bilhassa kızların/kadınların iffetsizleşmesi, 1940'ların ortalarından itibaren yaygın bir yakınma konusu olmuştur (Cantek, 2001). Yakup Kadri Karaosmanoğlu, ilk cildini 1953'te yayımladığı, Cumhuriyet devrimlerinin yozlaşmasını anlatan *Panorama* romanında kinik bir Amerikalıya Amerika'yı "kakafonik curcuna" olarak anlattırır: "Nuh'un gemisiyle, Bâbil kulesi, bunun yanında rahat ve huzur, âhenk ve ölçü denen şeylerin tam bir sembolü gibi kalır" (Karaosmanoğlu, 1987: 416). Amerikan etkisi, 'klasik' Kemalist Cumhuriyetçi elite, eninde sonunda Avrupa'yla özdeşleştirdiği Batı kültürünün yozlaşmasını ifade edecektir.

SAĞDAKİ AMERİKAN ALEYHTARLIĞININ POLİTİK DÜZLEME YANSIMASI NASILDIR?

1960'larda ve özellikle 70'lerde, ülkücü-milliyetçiler, Amerikan hegemonyasına karşı bağımsızlıkçı talepleriyle toplumda yankı bulan sol hareket karşısındaki ideolojik açmazlarını, yukarda değindiğimiz, ABD aleyhtarlığını anti-komünizmin ka-

rinesi olarak 'deşifre eden' demagojik söylemle örtmüşlerdir. Ancak ülkücü hareketin gençlik tabanında, "bütün emperyalizmlere karşıyız" sloganını ciddiye alan eğilimler de serpilmiş ve yer yer anti-Amerikanizm motiflerine başvurulabilmiştir. 1970'lerin ikinci yarısında hızlanan İslâmcılaşma, bu eğilimi de beslemiştir. 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonra ise, ülkücü militanların da solcularla birlikte "terörist" muamelesi görmesi, genel olarak rejime karşı tepkilerle birlikte ABD aleyhtarlığını da körükleyecektir. ABD'nin Türkiye'yi jandarma olarak kullanmasıyla Türkiye devletinin 12 Eylül'den önce ülkücüleri kullanması arasında bir simetri kuranlar olmuştur. 12 Eylül darbesini, en azından darbenin ülkücüleri de hedefleyecek bir çerçeveye oturtulmasını, ABD'nin dikte ettiği söylenecek; ABD emperyalizminin 'sinsi' nüfuz ve istismarının, açık tehdit niteliğindeki komünist emperyalizmden daha tehlikeli olduğu dillendirilecektir (Bora ve Can, 1999: 350-4). Ancak 1991'den sonra, MHP'nin statükocu bir "merkez partisi" kimliğiyle güçlendiği dönemde (ki 1999 seçimlerinin ardından iktidar ortağı olacaktır), bu Amerikan aleyhtarlığı yine geri itilmiş, Türkeş'in ABD'yi özel surette önemseyen çizgisi öne çıkmıştır.

Sovyetler Birliği'nin çöküşü sonrasında ABD'nin hegemonyasını yeniden tanımlamaya dönük politikası, ülkücü-milliyetçi ideolojinin Amerika ile ilgili ikircimlerini yeniden üretmesine yol açmıştır. Bir yandan, dünyanın tek güç kutbu haline gelen ABD, Türkiye'yi de kendi çıkarları doğrultusunda zorlayabilecek bir "yeni-sömürgeci" tehdit kaynağı olarak algılanmaktadır. Öte yandan, 1991 Irak operasyonu örneğindeki gibi çıkarlarını savunmak için doğrudan ve geniş çaplı güç kullanımından geri durmayan bu kudretli "dünya egemenliği", hayranlık ve *ibretle* izlenmektedir. Hatta kimi ülkücü ideologlar, tüm insanlığa huzur, barış ve ilerleme getirme misyonunu da sahiplenen bu evrensel egemenlik iddiasının, otantik kaynağını ve ilhamını Türk Devlet Felsefesinden ve nizâm-ı âlem ülküsünden aldığı kanısındadırlar! Öte yandan, ABD'yle stratejik ortaklık seçeneğinden, uzun vâdedeki Türk nizâm-ı âlemi için fayda sağlanabileceği fikri güçlüdür. Bu fikirde olanların bazıları, Avrasya'daki politik istikrarsızlık nedeniyle egemenliğini tehlikede gören ABD'nin, bu bölgeye nüfuz potansiyeli olan Türkiye'ye muhtaç olduğunu ileri sürmektedirler.

İslâmcılığın ABD'ye yönelik tutumları da açmazlarla malûldür. 1970'te Millî Görüş Hareketinin ortaya çıkışına dek, İslâmcı politik eğilimler genellikle, kültürel anti-Amerikanizmle politik ABD-yanlılığını bağdaştıran milliyetçi-muhafazakâr tutumu paylaşmıştır. Bu tutum, tamamen anti-komünizme bağlıdır. Örneğin büyük bir cemaatler dizisini oluşturan Nurcular, Said-i Nursî'nin şu sözlerini, ABD'ye hayırhâh yaklaşımın dayanağı yapmışlardır: "Eskiden Hıristiyan devletleri bu ittihad-ı İslâm'a taraftar değildiler. Fakat komünistlik ve anarşistlik çıktığı için hem Amerika, hem Avrupa devletleri Kur'an'a ve ittihad-ı İslâm'a taraftar olmaya mecburdurlar." Nitekim Nurculuğun ana akımı, 1970'lerde de, Adalet Partisi çizgisine angajmanıyla beraber, ABD ve NATO'ya olumlu bakmıştır. Buna karşılık Nurculuk içinde de, Said-i Nursî'nin ölümünden sonra ABD'nin siyonist İsrail'le işbirliğine yöneldiğine ve Türkiye ile İslâm ülkeleri üzerinde baskı kurduğuna dikkat çeken, bu durumda "anti-komünist ve ehl-i kitap" olmasının ABD'yi meşrulaştırmaya yetmeyeceğini savunan bir muhalefet de belirmiştir (Işık, 1990: 191-5).

1970'lerde Millî Görüş Hareketi, Batı, ABD ve İsrail aleyhtarlığını temel bir motif olarak kullanmıştır. Bu, onun İslâmcılığı müstakil bir politik hat olarak kurumlaştırma stratejisinin kurucu unsurlarındandır (bkz. bu ciltte "Batı İsi" başlıklı

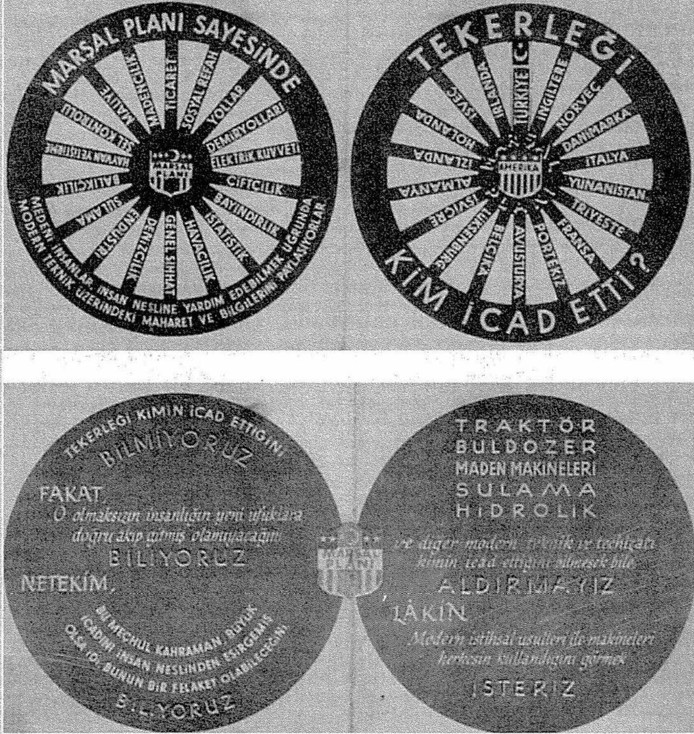
makale). Türkiye'nin ABD'yle ilişkilerinin gerginleşmesine yol açan 1974 Kıbrıs Harekâtı'nın politik sorumluluğunu üstlenen hükûmette Millî Selâmet Partisi'nin de yer alması, bağımsızlıkçı anti-emperyalizmi sahiplenme tavrını teşvik etmiştir. Bu tavır, İslâmcılara, "ABD emperyalizmi" gibi hararetli bir konuda sessiz kalan ülkücü-milliyetçiler ve milliyetçi-muhafazakârlara karşı bir psikolojik üstünlük sağlayabiliyordu. Ancak İslâmcıların bu konudaki tutumlarının da ikircimli ve tutarsızlıklarla yüklü olduğunu belirtmek gerekir. En azından, MSP'nin ABD'yle ilişkileri rehabilite etmeye çalışan Milliyetçi Cephe hükümetlerinde yer alması, söz konusu tavrı bulandırıyordu.

Türkiye İslâmcılığında ABD aleyhtarlığının kabarmasının milâdı, bütün İslâm ülkelerinde olduğu gibi, 1979 İran İslâm Devrimi'dir. İran'ın, kendisini bölgedeki kontrol üssü olarak kullanan ABD'nin güdümünden çıkması, 1960'lardan beri benzer bir rolde görülen Türkiye açısından özellikle çarpıcıydı. Devrimin ardından İran, ABD'nin baskılarını göğüsleyip "*Büyük Şeytan*" ilan ettiği ABD'ye karşı uluslararası cihat çağrısı yaparak, global düzlemde İslâmcı özgüveni olağanüstü artırdı. Türkiye İslâmcılığında İran'dan ilham alan radikal İslâmcı *inkılâbî* söylemin inşasında ABD aleyhtarlığının kurucu rol oynaması, bu şartlarda doğaldı (Çakır, 1990: 155). Ağırlaşan Filistin Sorununda İslâmî akımın ağırlığının artması, umumiyetle Ortadoğu'da ABD-ve-İsrail-merkezli statükoya karşı savaşan radikal İslâmcı hareketlerin yükselişi -yine İran'dan itki alan bir dinamik olarak-, bu eğilimi güçlendirmekteydi.

İslâmcılar, 1980'ler boyunca, *global* bir ABD aleyhtarlığının yanında, Türkiye'nin ABD'ye politik, iktisadî ve askerî bağımlılığını da sorguladılar. ABD'nin, Ortadoğu ve Asya'da kendi çıkarlarını koruyacak ve Sovyetler Birliği'ni engelleyecek bir güvenlik hattı inşasında İslâm'ı kullanmaya dönük "Yeşil Kuşak" stratejisine -ve bunun Türkiye'deki tecellisi sayılan Türk-İslâm Sentezi ideolojisine- mesafelenmeye gayret ettiler. Amerika'nın istediği, "Amerika aleyhine olmayan ve kontrol edilebilir İslâm... dostlar arasında denetlenen, dışa karşı kışkırtılan İslâm"dı (Dilipak, 1988: 28-39) ve Müslümanlar buna âlet olmamalıydılar. Reel-sosyalist sistemin çöküşü, hemen ardından ABD'nin tek-kutuplu bir "Yeni Dünya Düzeni"ndeki hegemon konumunu dayattığı 1991 Körfez Savaşı'ndan, İslâmcılar, alternatif bir kutup teşkil etme 'misyonunu' çıkarttılar: "ABD, kendi cazibesinde kapitalist yörüngeye oturmuş ülkelerle birlikte bir kutup teşkil ediyorsa bunun karşı kutbunda kim yer alıyor? Hiç kuşkusuz... İslâm âlemi" (Özdenören, 1993: 115). Millî Görüş lideri Necmettin Erbakan, bu savaşı, "ABD'yi yöneten Yahudi lobisinin Büyük İsrail'i kurmaya dönük bir adımı" olarak deşifre etti (Erbakan, 1991).

Ancak Türkiye İslâmcılığının 1970'lerden beri süregelen ABD aleyhtarlığı, *reel politik pragmatizmin* ve *milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin* etkileriyle malûldür. 1990'ların ortalarında iktidar adayı konumuna gelen Millî Görüş'ün, ABD'ye güvence verme protokolünden geri kalmaması, bunun bir örneğidir (Çakır, 1994: 165-73). Türk milliyetçiliğinin devletin bekası kaygılarıyla tanımlanmış millî çıkar anlayışı da, İslâmcılığın her konudaki görüşleri gibi, anti-ABD tutumuna ambargo koymaktadır. Türk İslâmcılığı, uluslararası İslâmcılığın açmazlarını, tutarsızlıklarını paylaşmaktadır. Radikal İslâmcı gruplar, "Büyük Şeytan" söyleminin en güçlü olduğu -ve Sünni-Şiâ ayrımını aştığı- bir dönemde Afganistan'da ABD'nin güdümündeki anti-Sovyet ittifaka katılmaktan geri kalmamışlardı. (2001 sonunda ABD'nin uğradığı büyük terör saldırısından sorumlu tuttuğu ve onlara karşı büyük bir anti-terör operasyona giriştiği, keskin bir ABD aleyhtarı dil kullanan El

1948-1952 döneminde Marshall Yardımı çerçevesinde ABD'den Türkiye yapılan ekonomik yardımın % 60'ı tarımda kullanıldı. Türkiye'nin kendi kaynakları da Marshall Planının, tarımın (ve karayolu ağının) geliştirilmesi hedefi doğrultusunda yönlendirildi. DP'nin köylülüğe hitap eden popülizmi bu temele dayandı.



Kaide, Taliban gibi fundamentalist İslâmcı örgütler, bu ittifak içinde yeşermişlerdir.) ABD'nin gücünden yararlanmak, 'geçicilik', 'kısmîlik' kaydıyla da olsa, daima uluslararası radikal İslâmcılığın bir 'opsiyonu' olagelmiştir. Türk İslâmcıları, 1990'ların ikinci yarısını kaplayan Bosna ve Kosova bunalımlarında da ikilemde kalmışlardır: ABD, 'işgalci Irak'a müdahale ederken işgalci ve soykırımcı Sırbistan'a ilişmeyen, Müslümanlara karşı çift standartlı emperyalizm'le mi damgalanacaktır? Yoksa Sırbistan'ı hedef alan -ve "gecikmiş" sayılan- sınırlı askerî müdahaleleri zorlayan ABD'ye, bu çatışma bölgesinde inisyatifsiz kalan -ya da Sırp ve Hırvat milliyetçiliklerini teşvik eden- Avrupa güçlerine kıyasla "ehveni- şer Batı" olarak rıza mı gösterilecektir? İslâmcılığın anti-ABD dalgasının, 1990'lara gelindiğinde, politik olarak flulaştığı, bu tavrın genellikle dinsel-kültürel temelli bir anti-Amerikanizme ve bunun dolaysız çağrışımıyla *anti-semitizme* sıkıştığı gözlenmektedir (Roy, 1994: 161). Bu vesileyle, Türk İslâmcılığının politik ABD aleyhtarlığında ve kültürel anti-Amerikanizminde anti-semitizmin kalın bir damar olduğunu vurgulamak gereklidir: Yoz/laştırıcı Amerikan kültürünün ardında Yahudi kozmopolitanizmi, ABD yayılmacılığının-emperyalizminin ardında da siyonizmin "vaadedilmiş ülkesini" ele geçirerek dünya egemenliğini kurma planı görülmektedir.

Son olarak, milliyetçi-muhafazakâr anti-Amerikanizmin, açıkça ABD-yanlısı bir politik geleneği sürdüren merkez-sağ partilerde de zuhur edebildiğini kaydetmek gerekir. Bunun en bilinen örneği, 1964'te Süleyman Demirel'in Adalet Partisi'nin

genel başkanlığına seçilmesinin, sadece ona -çalıştığı Amerikan şirketinin adıyla- "Morrison Süleyman" lâkabı takan solcularca değil, AP içindeki ve dışındaki milliyetçi-muhafazakârlarca da, Amerikan tesirine/telkinine bağlanmış olmasıdır. Merkez-sağ partilerdeki milliyetçi-muhafazakâr kanatlar, hem kendi *yerliliklerini* hem de öz ideolojilerini realize etmelerinin "büyük güçler" tarafından engellendiğini imâ etmek maksadıyla, anti-Amerikanizm motiflerine müracaat edegelmişlerdir.

SOL DÜŞÜNCEDE ABD KARŞITLIĞI

Soğuk Savaş döneminde bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de sol düşüncede anti-ABD tutumun ağırlıklı bir yeri olmuştur. Sol hareketleri kriminalize ve terörize eden bir global politikanın güdümleyicisi olması, ABD'yi hem somut hem simgesel bir düşman yapıyordu. Türkiye solu, ABD'yi, (1960'lar ve '70'lerin Bağımlılık Okulu kuramının terminolojisiyle konuşursak) 'yarı-çevre' ülkelere özgü bir başka yüzüyle görüyordu: ABD, ülkeyi katı bir politik, askerî ve iktisadî bağımlılığa sokan bir *emperyalist* güçtü. Bağımsızlıkçı anti-emperyalist söylem ve bunun ifadesi olarak ABD karşıtlığı, Türkiye'de solun 1960'lardan '70'lerin sonuna uzanan ideolojik hegemonya atılımının zeminini oluşturmuştur

1947'de Türkiye kamuoyunda Truman Doktrini ve Amerikan yardımı sevinçle karşılanırken, bu gelişmeye tek muhalefet sol aydınlardan gelmiştir. Hatta 1947'de çıkarttığı *Zincirli Hürriyet* gazetesinde bu muhalefetin başını çekenlerden Mehmet Ali Aybar, abartılı bir 'Amerikanperverlik' gösteren Türk basınını "yarı sömürge matbuatına" benzetmiştir. Aybar Amerikan yardımını "ikinci Sevres'e gidiş" olarak değerlendirmiş, "kapitülasyonlar belâsının katmerli biçimde geri geldiği" uyarısını yapmıştır Ona göre "Türkiye Amerika'nın ileri karakolu yapılmak-ta"dır, "istiklâlimizi kaybetme tehlikesi" ile karşı karşıyayızdır. Aybar, ABD'yle ittifaka itirazının SCSB yanlısı TKP çizgisiyle de ayrımını koyarak "ne Sovyet peykliği ne Amerikan köleliği!" sloganını ortaya atmıştır (akt. Ünlü, 2001: 96-114).

Zincirli Hürriyet'le birlikte Amerikan hayranlığına ve ABD'ye politik ve iktisadî bağımlılığa doğru gidişe muhalefet eden başka bir sol eğilimli muhalif yayın organı, *Markopaşa*'dır. Her iki gazete de, hükümetin ağır baskısına maruz kalmış ve resmî çevrelerce himaye edilen anti-komünist saldırılara hedef olmuşlardır. *Markopaşa*, politik hicve dayanan popüler bir yayındı. Zaten Türkiye'deki olağanüstü Amerikan hayranlığı ve Amerikan taklitçiliği, 1940'ların sonlarından itibaren politik hicvin gür bir kaynağı olmuş, bunun yanında harcıâlem, apolitik mizah kültürünü de beslemiştir.

1950'lerde DP'nin politik hâkimiyeti ve kesif anti-komünizm altında pek kıpırdamayan solun 1960'lardaki yükselişinde, ABD aleyhtarı anti-emperyalizm, rampa işlevi görmüştür. 1961 başında kurulan Türkiye İşçi Partisi'nin ilk duyuruları, güçlü ulusal bağımsızlıkçı ve anti-emperyalist vurgular taşır. "İlk kurtuluş savaşını yapmış ülke" misyonuna, "Kuvayı Milliye ruhu"na, Kurtuluş Savaşı romantizmine müracaat, dikkat çekici ağırlıktadır (Ünlü, 2001: 173). 1961 sonunda yayına başlayan, 1960'ların etkili sol düşünce dergisi *Yön* de, anti-emperyalizmi eksen edinecektir. Doğan Avcıoğlu, 1966'da "Türkiye'nin bir numaralı meselesi[nin] bugünkü bağımlı durumdan kurtulmak... [bunun için] anti-emperyalist milliyetçi mücadele" olduğunu yazacaktı (*a.g.y.*: 206). Anti-emperyalizmin açılımı, anti-ABD idi. Avcıoğlu (1979: 1048-91), ABD'nin Amerikan yatırımlarını korumanın ötesinde kapitalist sistemi korumak için dünya çapında bir mücadele yürüttüğünü, bunun için millî kurtuluş hareketlerini "barutun icadı kadar tehlikeli" bulduğunu yazmış-

tır. ABD-merkezli çokuluslu şirketlerin azgelişmiş ülkelerdeki en geri, en tutucu sınıflarla işbirliğine dayanan "Amerikan tipi kalkınma yolu", bağımlılığı kalıcı kılan, kalkınmanın önünü kesen bir yapısal etkendi. *Yön*, sosyalizmi esasen bir kalkınma yolu olarak benimsiyordu. Bu yol, Kemalizmin istikametinden sapmış olan *Batılılaşma* hedefini de tekrar rotasına oturtacaktı. ABD'ye bağımlı politikanın "geri bıraktırıcı" yapısal sonuçları, hem Türk modernleşmesinin kalkınma/gelişme ufkunu yitirmesine yol açmıştı, hem de Kemalist Devrimin bağımsızlık ülküsünün yitirilmesine... (bkz. Özdemir, 1986). *Yön* söylemi, ABD'yle entegrasyonu *yanlış-Batılılaşma*nın şahikâsı olarak kodlayan sol-Kemalizmin kurucusudur. Amerikanizmin 'bayağı' kitle kültürüne yönelik, Avrupa 'yüksek kültürünü' referans alan eleştiriler de bu tutumla birleşir. Bu görüş açısından ABD, Batı'nın 'kötü' yüzünü cisimleştirir.

1964'te, Kıbrıs sorunu nedeniyle ABD'yle Türkiye hükümeti arasında çıkan gerginlik, kamuoyunda "ABD'nin dostluğuna" duyulan mutlak güveni sarsmış; zaten politik etkinliğini geliştirmekte olan sola daha müsait bir ideolojik iklim yaratmıştır. Bu tarihten sonra, parlamentoya da girmiş olan TİP, ABD'yle ikili anlaşmaların ve üslerin hukukunu tartışmaya açmıştır. 1965 seçim kampanyasında TİP lideri Aybar, ABD aleyhtarlığını daha 'provokatif' milliyetçi motiflere başvurarak dile getirmiştir: "35 milyon metrekarelik vatan toprağı işgal altındadır. Bu üslerde Amerikan bayrağı dalgalanır ve bu üsler birer küçük Amerika'dır. Bu üslere Türk polisi giremez. Bu üslere Türk hakimi giremez" (akt. Ünlü, 2001: 190-1). TİP lideri 1966'da da "Amerika'ya karşı pasif direniş" çağrısında bulunur: "Halkımız yurdumuzdaki Amerikalılarla her türlü teması keserek onları tecrit etmeli, gittikçe daralan bir nefret çemberi içine almalıdır" (*a.g.y.*: 229). Aybar'ın, 1967'de, felsefeci Bertrand Russel'ın önayak olduğu Milletlerarası Savaş Suçları Mahkemesi'ne değişik ülkelerden yargıç olarak davet edilen 15 aydından biri olması, anti-ABD tutumun Türkiye'deki prestijine katkıda bulunmuştur. Bu sembolik mahkeme "Amerika'nın Vietnam'da soykırım suçu işlediği" kararına varmıştır. Vietnam vd. ABD-karşıtı ulusal kurtuluş mücadeleleri ve bunların 'kendi sosyalizmlerini' tarif ve inşa etme istekleri, Türkiye solunu cezbetmekteydi. ABD-karşıtı anti-emperyalizm platformunun, Türkiye'de sol politik düşüncenin global bir perspektife ve alışverişe yönelmesindeki katkısı oldukça önemlidir.

1960'lar/70'ler dönümünde *Yön*'ü ve TİP'i ikinci plana düşüren devrimci sol hareketin düşünsel yöneliminde de anti-emperyalizm ve radikal bir ABD aleyhtarlığı başat roldedir. 1970'te Millî Demokratik Devrim kuramının çizdiği hegemonya stratejisinin koyduğu ayrım hattı, Amerikan emperyalizmidir: "Ülkemizin bugünkü sürecinde baş çelişmenin, Amerikan emperyalizmi ile bir avuç hainin dışındaki bütün Türkiye halkı arasında olduğu açıktır" (Çayan, 1992: 124). Akabinde kurulan Türkiye Halk Kurtuluş Partisi'nin "İhtilalin Yolu" başlıklı bildirisi, "Türkiye yeraltı kaynaklarından dış ticaretine, ekonomisinden politikasına, kültüründen sanatına kadar Amerikan emperyalizminin denetimi altında bir ülkedir" cümlesiyle başlar: "Amerikan emperyalizminin sömürge veya yarı-sömürge bir ülke için anlamı ülke zenginliklerinin talan edilmesi, halkın açlığı, sefaleti ve ulusal onurun hayasızca Amerikan postalları altında çiğnenmesidir" (*a.g.y.*: 359).

12 Mart 1971 askerî ara-rejiminden sonra da, sol düşüncede ABD karşıtlığı kalıcı bir motif olmuştur. Ancak 1970'lerin ortalarından itibaren güçlü bir toplumsal muhalefet boyutu kazanan devrimci sol hareket için anti-ABD tutumun

ve ona bağlı "ulusal bağımsızlık" çağrısının, devam ettirilmemekle birlikte, 1960'ların ikinci yarısındaki başatlığından uzaklaştığını söyleyebiliriz. Sol/sosyalist düşüncede, ülke içi *-yerli-* sınıfsal, toplumsal, politik saflaşmalar ve *anti-faşizm*, bir yandan yine *ABD-odaklı emperyalizmden hiza alınarak izah edilmekle* birlikte, özgül ağırlıklarını artırmış ve tematik özerkliklerini kazanmışlardır.[4]

Öte yandan, ana politik dava olarak "ulusal bağımsızlığı" ve onun ilk adımı olarak da ABD'den bağımsızlaşma hedefini tanımlayan *Yön* düşüncesi de, 1970'lerde ve sonrasında kendi çizgisini sürdürdü. Bu çizgi, söz konusu kesitte, *sol-Kemalizm* rotasına oturmuş; bir bakıma, 1971-öncesi radikal sol fikriyatın Kemalist referanslarının güçlendirilmesi ve bunun yanında, 1960'ların ortalarından itibaren sosyal demokrat bir partiye dönüşme krizi içinde olan *CHP'ye uyarlanması* işlevini görmüştür. 1970'lerde Türkiye'nin uluslararası politik ilişkileri, bu uyarlanmaya müsait bir politik iklimi ortaya çıkartmıştı. 1974'te CHP-MSP hükümetinin, global uyuşturucu trafiğini kontrol altına almaya çalışan ABD'nin baskıları sonucunda 1971'de konmuş bulunan haşhaş ekimi yasağını kaldırması, hemen ardından Kıbrıs'a askerî müdahale kararı vermesi, Türkiye-ABD ilişkilerini gerginleştirmişti. Gerginlik, ABD'nin Türkiye'ye silah ambargosu uygulamaya başlaması ve Yunanistan'a yaptığı askerî yardımı artırması ile tırmandı. Bu gerginlik, Bülent Ecevit liderliğindeki CHP'nin, ABD hegemonyasıyla mücadele eden, ulusal bağımsızlıkçı bir kimliği öne çıkarmasını getirdi. CHP'de sol anti-emperyalizmin ve ABD-karşıtlığının yansımaları 1960'ların ortalarından itibaren görülmüştü. 1964'te Türkiye'nin Kıbrıs'a müdahale tehditleri üzerine ABD Başkanı Johnson'ın 'men edici' sert çıkışı ve buna karşı CHP lideri Başbakan İnönü'nün ünlü "yeni bir dünya kurulur, Türkiye de orada yerini alır" sözü, gerçi partinin tutumunda temelden bir değişikliği değil ama sol ABD aleyhtarlığının CHP ortamına nüfuz etmesi için bir mahreci ifade ediyordu. CHP 1968 Kurultay Bildirgesinin "Türkiye'yi dış yardıma muhtaç olmaktan kurtarmak"tan bahsetmesi, dikkatli bir ABD'den *görece özerkleşme* talebini dile getiriyordu (Kili, 1976: 243-4). CHP'nin *Ortanın Solu* yönelimini sonucuna vardıran Bülent Ecevit, 1974'ten 1978'de ambargonun kalkmasına dek süren bu Türkiye-ABD gerginliği döneminde, "dünyada demokrasi misyonerliği yapmak iddiasında olan bazı büyük devletlerin, en koyu dikta rejimleri altındaki ülkelerle sıkı dostluk ve ittifak ilişkileri kurmaları"ndaki (Ecevit, 1975: 32) çelişkiden bahsetmek gibi, ABD hegemonyasını sorgulayan sözler sarfedecektir. Ancak Ecevit'in talebi, "ulusal çıkarlarla" ilgili pazarlık payını artırmayı hedefleyen bir görece özerklikti. 1975'teki şu sözleri, -gerçek durumu değilse de!- onun bu arzusunu özetler: "Amerika'ya boyun eğmedik, fakat Amerika'yla dostluğumuzu daha sağlam temellere oturttuk" (*a.g.y.*: 4). Ecevit'in söylemi, 1960'ların/70'lerin anti-emperyalizm ve ABD aleyhtarlığı dalgasından etkilenenlerin, solun/sosyalizmin aslî politik hedeflerini paranteze alan, ılımlı ve pragmatist bir bağımsızlıkçı sol Kemalizme entegrasyonunu sağlamakla kalmamıştır. Bu söylemin *1980'lerde ve sonrasında kendini daha güçlü biçimde gösterecek olan* veçhesi, Ecevit'in deyişiyle "*gerçek milliyetçiliği*" sahiplenmesidir. Türk sağının ABD'yle daha mesafesiz, 'şerhsiz' bir ittifakı savunmasına (örneğin Ecevit'in 1974 sonrası ABD'yle gerginlik politikasını eleştirmesine) karşı Ecevit, ABD'yle sürtüşmeyi göze alan kendi politikasını, demagojik ve hamasî olmayan, buna karşılık ulusal çıkarları *sahiden* gözeten, Kemalist mirasın ruhunu uygun bir milliyetçiliğin delili olarak gösterecektir.

Ulusal bağımsızlıkçılığı ve onun 'farzı' olarak ABD'den uzaklaşma gereğini bir temel ilke olarak işleyen sol Kemalist literatürün en etkili yazarı, Uğur Mumcu'dur. Mumcu'nun laiklikle birlikte bu temel konudaki duruşunun, radikal/sosyalist solla sosyal demokrasi ve sol-Kemalizm arasındaki ideolojik geçişliliğin ana gıdasını oluşturduğu söylenebilir. (Laiklik, 1980'lerin ikinci yarısında öncelikli hale gelecektir; öncesinde, ulusal bağımsızlıkçılık ön plandadır.) O da Avcıoğlu gibi, temel politik ayrışma hattını ABD emperyalizmi ile ulusal bağımsızlıkçılık arasına çeker: "ABD yönetimi, dünyanın neresinde olursa olsun, ulusal bağımsızlıkçı, ilerici ve özgürlükçü akımları açıkça ilan ettiği 'dolaylı saldırı kuramı' gereğince, kendi egemenliğine karşı bir oluşum saymakta ve bu oluşuma karşı çok yönlü savaşa girmektedir" (Mumcu, 1993a: 56). Buna ve ABD'nin "Ekonomik Sevr" niteliğindeki iktisadî nüfuzuna/baskısına karşı "Kuvvayı Milliye ruhu"nun canlandırılmasını ister; bundan rahatsız olanları "yeni Amerikan mandacıları" olarak tanımlar (*a.g.e.*: 160). Ülküsü, "ne Amerikan emperyalizminin işbirlikçiliği, ne Sovyet güdümü, ne Tanzimat Batıcılığı"dır (*a.g.y.*: 18). Mumcu'nun önemli bir özelliği, ABD'nin, politik ve iktisadî mekanizmalarla kurduğu egemenlik yanında, *konspiratif* müdahaleleri üzerinde durmasıdır. 12 Mart 1971 askerî müdahalesi sırasında Türkiye'de devletin güvenlik aygıtı içinde ABD-merkezli örtülü yapılanmaların varlığının açığa çıkması, zaten sol literatürde bu konuda kalıcı bir gündemin oluşmasına yol açmıştı.[5] 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinde de ABD'nin rolü (desteği hatta teşviği) üzerinde durulmuştur. Bu olgular ve bu literatür, ABD'nin (ve onun istihbarat örgütü CIA'nın) konspiratif müdahalesini, her türlü politik ve toplumsal dinamiğin üstbelirleyeni sayan bir bakış açısına dayanak oluşturabilmiştir. Mumcu'nun eseri, kuşkusuz kendisi böylesine indirgeyici bir açıklama şeması çizmemekle birlikte, söz konusu algının oluşmasının temel kaynakları arasındadır. 1970'lerin sonlarında, sol silahlı mücadele ortamına da -bütün dünyada olduğu gibi- CIA'nın sızdığı, hatta "soldaki kışkırtıcı ajanlar[ın], sağdaki anti-komünist eylemcilerle birlikte aynı CIA halkasının parçalarını oluştur"duğu (1993c: 22-4) yönündeki açıklamaları, bu bakış açısının çarpıcı bir örneğidir. Mumcu, Türkiye'nin Ermeni ve Kürt Meselelerinde de, konunun başka yönlerini göz ardı ederek ya da ikincilleştirerek, "Amerikan parmağı"nı öne çıkartmıştır. Kürt bölgesindeki ayrılıkçı hareketleri, Sovyet ve başka Batı ülkeleri yanında, esasen Amerikan etkisine, "CIA parmağı"na bağlar (1993a: 171; 1993b: 119-21). 1984'te, "24 Nisan tarihini soykırım günü ilan edip, Ermeni terör örgütlerine destek olan Amerikan kongre üyeleri, 1920'lerde topraklarımız üstünde Ermeni devleti kurmak isteyen Amerikalıların torunlarıdır" diye yazar (1993a: 106). Mumcu, İslâmcılığın güçlenmesinde de ABD'nin stratejik tercih ve desteğine dikkat çeker (1993b: 50-2).

Sol düşüncedeki ABD aleyhtarlığı, solun Batı/Batılılaşma ile yüzleşmesine damgasını vuran etkenlerden biridir. Bu ABD ve Amerika imgesi, sol düşüncenin bir yandan *kendini açmasına*, politik ilinti bulmasına, popülerleşmesine yardımcı olmuş, diğer yandan sol düşünüşün (ya da özgül tanımıyla Marksist vb. sosyalist fikriyatın) normatif ve etik çerçevesi açısından problemli olabilecek sonuçlar doğurmuştur. Bunlara kısaca değinelim... "Amerikan emperyalizmi"nin bir düşman imgesi olarak inşası, kuşkusuz, uluslararası kapitalist sistemin eşitsizlikçi ve tahakkümcü doğasının berrak bir biçimde teşhirine olanak sağlamıştır. Diğer yandan bu imge, *dışsallaştırıcı* bir emperyalizm yorumuna kapı aralamış; emperyalizmin, kapitalist üretim ilişkilerinin bü-

tün dünyaya nüfuz ettiği bir üst aşama olmaktan ziyade, devletler/uluslar arasındaki egemenlik mücadelesinin bir aracı olarak sorunsallaştırılmasına cevaz vermiştir. Bununla yakından ilişkili biçimde, "Amerika"nın emperyalist egemenlik sisteminin kadir- mutlak öznesi olarak tasavvuru, sınıfsal-toplumsal etkenleri, tarihsel ve politik çözümlemeyi ikincilleştiren ya da 'çaresizleştiren' komplo teorilerine elverişli bir zihin durumu yaratmıştır. Bu çeşit bir anti-ABD tutum, kapitalist egemenlik sisteminin derinlemesine ve kararlı bir çözümlemesinden de sarfınazar etmektedir. Bu tutumun uç örneği, 1990'lar ve sonrasında, totaliter ve dogmatik bir sosyalizm yorumunu Kemalist ulusal bağımsızlıkçılıkla eklemleyen *Aydınlık* ideolojisi ve bu çizgiye yakın konumlanan sol Kemalist eğilimlerdir.

1950'lerin ve 1960'ların anti-emperyalist ulusal kurtuluş mücadelelerinin önemli bir boyutunu, emperyalizmle birlikte, Batılı sömürgeciliğin "üstün insan"/"üstün kültür" ideolojisiyle mücadele oluşturur. Sömürgeciliğe başkaldırı, aynı zamanda, "aşağıdaki" insanları "geri", iradesiz varlıklar olarak horlayan, kişiliksizleştiren, "kendilerine yabancılaştıran" tahakküm sistemine karşı çıkmaya, onları *özne kılmaya* sevkedecektir. Aslında salt *dışsal* düşmanı değil toplumsal ilişkiler bütününü hedefleyen bu özgürleşimci yönelim, karşı çıktığı sömürgeci zihniyet kalıplarını tekrar etmek gibi bir 'yan etki' riskini de taşımıştır. Batı'ya karşı kendi kültürünü yücelten, sömürgeci kişiliksizleştirilmeye karşı kendi kültürel kimliğinin biricikliğiyle övünen milliyetçilik, çok durumda, söz konusu 'yan etki'nin ideolojik sonucu olarak galebe çalmıştır. Türkiye'de de ABD aleyhtarlığının benzer etkilerinden bahsedebiliriz. ABD'ye politik teslimiyeti ve Amerikan hayranlığını hedef alan politik yerginin, *ulusal onuru* 'geri-kazanma' çağrısının, toplumun yurttaşlar topluluğu niteliğine halel getiren *rüşd kaybını* ve egemen ekonomi-politik tahakküm sistemini sorgulayan bir açılımı vardır. Bunun yanında, "*yozluğu*" ve *yabancılığı* vurgulanan Amerikan tesirine karşı millî kimliğin mahremiyetine ve tözselliğine sarılan, öze-dönüşçü, *ksenofobik* bir açılımı da vardır. "Amerikalı"yı "kötü insan" olarak tasvir eden buna refakat eder.

Sol ABD/Amerikan aleyhtarlığı, hedeflediği emperyalist/kapitalist sisteme dair eleştiriyi kültürel kimliğin tanım aralığına iten bir 'yan etki' daha doğurabilmektedir. Türkiye'ye özgü olmayan bir Soğuk Savaş olgusu olarak, anti-komünist komünizm=Rus özdeşleştirmesinin simetriğinde, kapitalist=Amerikan özdeşleştirmesinin geliştiğinden söz edebiliriz. Kapitalist uygarlığın en ileri aşamasını ve motor gücünü temsil eden Amerikan kapitalizminin, deyim yerindeyse *kapitalizm par excellence* [kapitalizmin bellibaşlı, fevkalâde örneği] olarak algılanması doğaldır. Amerika, "tekelci kapitalizmin eşitsizlik ve adaletsizlik yanında şiddet, suç, çürüme, ahlâkî çöküntü, sağlıksızlık hatta zekâ geriliği yaratmasının" örneği olarak tasvir edilmeye müsaittir (örn. Demirer vd., 2001: 10-5). Ancak böylesi tasvirler, kültürel anti-Amerikanizm ile antikapitalizmin birbirine karışması, kapitalizm eleştirisinin kültürcü-özcü ve ahlâkçı bir Amerika kötülemesine indirgenmesi riskini de taşımaktadır.

STRATEJİK ORTAK VE "ALTERNATİF BATI" OLARAK ABD

1974-78 dönemindeki gerginliğin ardından, 1980'lerle birlikte Türkiye-ABD ilişkileri olumlu bir seyre girmiştir. 12 Eylül askerî rejimi, Türkiye'deki insan hakları ihlâllerinden rahatsız olan Avrupa ülkelerine karşı ABD'yle yakınlaşmıştır. Dünya politikasında iki kutuplu dönemin kapandığı 1989'dan sonra ABD'nin hegemonyası iyiden iyiye pekişmiş, Türki-

ye'nin dış politikası 1960'lar ve '70'lerdeki göreli özerklik alanlarını/fırsatlarını da kaybetmiştir (Oran, 2001b: 30-1 ve Uzgel, 2001: 243-4). Türkiye, Soğuk Savaş dünyasındaki *jeopolitik* rolünü, ABD yönetiminin öncelikle ele aldığı "enerji güvenliği" bağlamında 'yenilemesine' bağlı olarak, ABD'yle entegrasyonunu sürdürmektedir; ABD'nin *stratejik ortağı* statüsü 'kazanmıştır'.

ABD'yle stratejik ortaklığı, Türkiye'nin bölgesel ihtilâflarını halletmede ve Orta Asya Türk cumhuriyetleriyle işbirliğini geliştirmede bir manivela olarak kullanma fikri, gerek milliyetçi-muhafazakâr ideoloji gerekse resmî dış politika ideolojisi nezdinde itibar görmektedir. ABD'nin hegemonyasını sürdürebilmek için Türkiye'ye muhtaç olduğu fikri de, ülkücü-milliyetçiliğe özgü değildir. Modernleşmeyi/Batılılaşmayı benimseyen çevrelerde, milliyetçi-muhafazakâr, liberal, Kemalist ayrımı olmaksızın, yaygın biçimde paylaşılan bir fikir de, Batı'nın, ama özellikle radikal/fundamentalist Islâma karşı cepheleşme stratejisi izleyen (daha doğrusu güvenlik ideolojisinin yeniden üretiminde ihtiyaç duyduğu tehdit unsurunu böyle tanımlayan) ABD'nin, Müslüman ülkelerinin rızasını ve sekülarizasyonunu sağlamak için Türkiye'nin *Müslüman-ve-laik* modeline muhtaç olduğu fikridir. 1940'larda/50'lerde de Türkiye-ABD ittifakını "ideal ortaklığıyla" açıklama girişimleri olmuş, ancak bunlar anti-komünist güvenlik kaygısının gölgesinde kalmıştı. 1990 sonrası entegrasyon döneminde, "ideal ortaklığı" motifleri çoğalmış görünmektedir. Yalçın Küçük, bu ortaklığı, Türkiye'nin, "süper emperyalist" ABD'nin himayesinde "*ikinci sınıf emperyalistliğe*" talip oluşuyla tanımlar (Küçük, 1992: 50-1). Ancak bu 'ideallerin' berisinde yine rejim ideolojisinin, komünizm yerine bu kez "bölücülük" ve "terör"le tanımlanan tehdit algısının belirleyiciliğini saptamak zor değildir. 1970'lerin sonundan 1990'lara uzanan bir kesitte ABD/NATO anti-komünist doktrininin aktarımcılığını yapan *Yeni Forum* dergisinin yayıncısı Aydın Yalçın'ın 1991 Irak/Körfez Savaşı sırasında yazdıklarını, bu stratejik ortaklığa ilişkin mülahazaların 'açı ortayı' olarak düşünebiliriz. Prof. Yalçın, Türkiye'nin, büyük ölçüde NATO ittifakı sayesinde Batı'yla entegrasyon yolunda ciddi mesafeler katetmekle birlikte ABD'yle daha uzun bir süre işbirliğine muhtaç olduğunu anlatmış; ancak bu "doğal müttefiklik" hukukuna güvenmemesi, "sesini yükselterek" bölgedeki kilit rolünü hatırlatması ve üstlenmesi gerektiğine dikkat çekmiştir (Yalçın, 1991).

Söz konusu entegrasyonla beraber, Turgut Özal'ın Türkiye'ye *piyasa toplumu* karakteri kazandıran neoliberal politikalarını uygularken ABD'yi referans alan ideolojik söylemi, denebilir ki, Türkiye'de 1940'lar/50'lerden sonra ikinci bir Amerikan hayranlığı dalgası yaratmıştır. Bu dalganın aktüel ve popüler politik dildeki yansımalarının gerisinde, ABD'yle yakınlaşmada, *alternatif bir Batılılaşma* stratejisi için ilham kaynağı bulan düşünüşün güçlenmesini görebiliriz.

Batılılaşmayı/modernleşmeyi *güç istemi* ile araçsal bir zihniyetle, doğrudan doğruya bir *teknik* olarak hedefleyen görüş açısından, ki bu görüş açısının odağı *ordu*dur, Amerika ideal bir örnektir: Modernleşmenin doruğuna, tam da tarihselliğin ayakbağlarından (Burhan Belge'nin yukarda aktarılan söyleyişiyle "içtimaî kösteklerden") sıyrılmış olması sayesinde ulaşabilmiştir. Halide Edip'in 1919'daki sözünü hatırlayalım: "Amerika'nın idare makinesi dinsiz ve milliyetsizdir..." Amerika'nın, *nötr/yansız, saf modernliği* temsil ettiği kanaati, Batıcı-modernist elit nezdinde geçerliliğini korumuş; Batılılaşmaya-modernleşmeye şüpheci veya şerhli yaklaşanlar da Amerikan modernizminin bu pratiklik veya pragmatizminden 'göz-

lerini alamamışlardır'. Amerika, -kendi özgül tarihselliğine, sosyo-ekonomik inşa ve işleyiş rasyonalitesine eğilmekten imtina edilerek-, radikal bir kültürel-toplumsal değişim zahmetine girmeksizin *dolayımsız* ve *hızlı* modernleşmenin mümkünlüğüne kanıt olarak görülebilmektedir. Cumhuriyetçi-devletçi muhafazakârlığın (Bora ve Taşkın, 2001) 'millî kültür'ü sakınan bir bakışla "bir başka kültüre entegrasyon değil, çağdaş kültürün de üstüne çıkma" (İlhan, 2000: 66) olarak yorumladığı Kemalist uygarlık şiârına uygun bir ilham kaynağıdır, Amerika. Türkiye'nin Avrupa ile çelişkilerinin daha kalıcı ve derin olduğu, tarihin düşmanca yükünü taşıdığı kaygısı, bu ilgiyi pekiştirmektedir. Avrupa, kâh haçlılığın kâh jakobenliğin kâh pozitivizmin tarihsel mirasıyla, kültürel farklılıklara ve farklı modernlik biçimlerine (ve elbette farklı millî demokrasi rejimlerine) hoşgörü gösterememektedir, buna göre. Oysa Amerika'nın, Türkiye'nin 'kültürel otantisitesine' daha hoşgörülü -ya da aynı sonucu doğurmak üzere, tamamen *kayıtsız!*- oluşunun, onu Avrupa'ya göre daha elverişli bir partner yaptığı düşünülmektedir. Bu, özellikle Özal'ın çizgisini destekleyen liberal ve liberal-muhafazakâr entelijensiyanın üzerinde durduğu bir husustur.[6] Hatta örneğin Nur Vergin, "Türkiye'nin daha belirgin ve önemlice diyebileceğimiz bir rol oynaması için ABD tarafından [olumlu anlamda] tahrik edildiğine inanıyor"dur (Vergin, 1992: 42). ❑

DİPNOTLAR

1 Halide Edip, pratik ve somut eğitim veren, her alanda bilgilenmenin yordamını ve buna ilişkin bir özgüveni öğreten bu okulları "beşeriyet fedaisi", "ilim ve irfan mücahidi" diye tanımlamıştır (akt. Enginün, 1995: 451-2). Bu pozitivist ve liberal eğitimin belirgin bir vasfı da kuşkusuz "akıl verici, yönlendirici, yönetici, buyurucu bakış" (Kocabaşoğlu, 2000: 167), başka bir deyişle Oryantalizmdir. Bu okulların bir kısmı Cumhuriyet döneminde de hükümet denetimine girerek pedagojik geleneklerini devam ettirmiş ve ülkenin belli başlı elit yetiştirici merkezleri arasında yer almışlardır. 1960 öncesi Türk romanlarında, Amerikan okullarında okuyan çocukların, fakat esas olarak *kızların*, çoğunlukla yabancılaşma, yozlaşma ve ahlâksızlaşma eğilimleriyle tasvir edilmesi dikkate değerdir (Esen, 1994).

2 Bu konu *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin 4. cildi olan *Milliyetçilik*'te de ele alınacakır.

3 Hatta Yalçın Küçük, Türkiye'nin anti-komünizmi bir iç düzen sağlama aracı olarak Truman Doktrini'nden daha önce icraya başladığı ve Soğuk Savaş'ın *başlatıcısı* olduğu iddiasındadır (Küçük, 2001: 250 vd.).

4 *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*'nin 8. cildi olan *Sol Düşünce*'de bu konular etraflıca ele alınacaktır.

5 Bkz. örneğin M. Emin Değer'in, Talât Turhan'ın kitapları. Adalet Partisi'nin liberal-muhafazakâr ana doğrultusu içinde de, kendi hükümetlerini istifaya zorlayan 12 Mart askerî müdahalesinde Amerika'nın dahli üzerinde duranlar olmuştur. (Parti ileri gelenlerinden İhsan Sabri Çağlayangil 1976'da "12 Mart'ta CIA vardır" demişti).. 12 Mart'la ilgili AP yanlısı Nurcu bir yazarın değerlendirmesi, nihâî tutumu özetler: Hayal kırıklığını tahammülle geçiştirme...: "...ne olursa olsun hür dünyanın bekçisi olan Amerika'yı Rusya'ya tercih etmemiz gerekmektedir. Hislerimizle ABD'nin istenmeyen işlerine karşı bir tepki göstersek de, komünizm belâsına karşı demokrasi tarafında yerimizi almamız şarttır. Zaten Amerikan elçilerinden Commer'in de belirttiği gibi Amerika dost ülkelere müdahalede bulunmamaktadır. Bu bakımdan dış tesirler ancak içteki zayıflama karşısında başarıya ulaşabilmektedir. Yani bir yerde kabahati kendimizde aramalıyız" (Demirel, 1977: 273-4).

6 Bkz. "İki Batı Arasında Türkiye" soruşturması, *İzlenim* dergisi, Ağustos 1993, s. 4-15.

Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu

METİN ÇULHAOĞLU

Kısaca özetlemek gerekirse, *modernleşme*, kapitalizmin gelişmesiyle ilgili, bu gelişmenin ürünü olan bir süreçtir. Kapitalizm öncesi geleneksel yapıların çözülmesi, merkezî bir pazarın oluşması, teknolojinin sıçramalı gelişimi, meta üretiminin yaygınlaşması ve ücretli emeğin başat kategori haline gelmesi, kapitalizmin gelişmesine eşlik eden süreçlerdir. Sürecin modernleşme bağlamındaki göstergeleri arasında kentleşme, okullaşma, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, modern siyasal partilerin ortaya çıkması ve devlet mekanizmasının teknik anlamda rasyonelleştirilmesi, vb. yer alır.

Bununla birlikte, modernleşmeyi yukarıda örneklenen az çok ölçülebilir gelişmelerle sınırlamamak gerekir. Örneğin, belirli bir toplumda yaşayan insanların geleceğe yönelik beklentileri, çevrelerine nasıl baktıkları, çeşitli alanlardaki tutum ve davranışları, gündelik ilişkileri, kendi yaşam deneyimlerini nasıl değerlendirdikleri de modernleşme süreciyle birlikte değişime uğrar, yeni bir biçim ve içerik kazanır. Sonuçta modernleşme, temeldeki kapitalist gelişmenin toplumsal, siyasal, ideolojik, kültürel, kurumsal ve etik alanlarda yol açtığı değişimin bütünü olarak tanımlanabilir.

Anthony Giddens modernleşmeyle ilgili olarak "17. yüzyılda Avrupa'da başlayan, sonra neredeyse bütün dünyayı etkisine alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimleri" tanımını yapmaktadır (Giddens, 1994: 9). Modernleşme sürecinin ortaya çıkardığı bir durum olarak *modernlik* ise, "özel bir sosyal gerçeklik ile özel bir dünya görüşünün birleşmesi" (Wallerstein, 1998: 77) biçiminde tanımlanabilir.

Modernleşme sürecinin asıl yatağı Avrupa kıtası olmakla birlikte, süreç Giddens'ın da belirttiği gibi bütün dünyayı etkisi altına almıştır. Kuşkusuz, burada söz konusu olan salt tek yönlü bir ideolojik-siyasal etki değildir. Avrupa'daki kapitalist devletlerin dünyanın çeşitli bölgelerine yönelmeleri, bu bölgelerdeki geleneksel yapıları belirli bir eklemlenme çerçevesinde dönüşüme uğratmaları, özetle kapitalizmin belirli bir biçimini uzandıkları yeni coğrafyalara da yerleştirmeleri, bu bölge ve ülkelerdeki modernleşme süreçlerinin nesnel temelini oluşturur. Bu durumda, "dış örnek etkisi", özenme, öykünme ve yetişme gibi dürtülere karşın, kapitalizmin ilk yeşerdiği coğrafyalar dışında kalan ülkelerde yaşanan modernleşme süreçlerini, yani modernleşmenin mekânda yayılmasını, maddi temeli olmayan, yapay ya da taklit süreçler olarak görmemek gerekir (Tekeli, 1997: 401).

Ancak, özellikle Türkiye gibi Avrupa'ya yakın, Avrupa'dan her alanda doğrudan etkilenen coğrafyalar söz konusu olduğunda *geç modernleşme* kavramına ve bunun karşılığı olan olgulara titizlikle eğilmek gerekir. Geç modernleşme, kendisini önceleyen modernleşme süreçlerinin ve bu süreçlerin sonuçlarının bilgisine sahip modernleştirici iradenin tarihin akışını hızlandırması, önündeki basamakların birkaçını birden atlaması biçiminde tanımlanabilir. Başka bir deyişle, geç modernleşmede "düşünümsellik" (reflexivity) ağır basar ve burada süreçlerin bilinçli yönlendirilmesini amaçlayan girişimler daha belirgindir.[1] Buna karşılık, modern olan ile geleneksel olan arasındaki eklemlenmenin uzunca bir tarihsel kesite yayılan gerilimleri, geç modernleşmenin ayırt edici özellikleri arasındadır.

Batılılaşma, modernleşmeye göre daha dar kapsamlı bir kavramdır. Bir kere, kapitalizmin gelişmesine eşlik eden bir süreç olarak modernleşmenin her ülkeyi şu ya da bu ölçüde "Batılı ülkelere benzetmesi" kaçınılmaz olsa bile, her modernleşme sürecine tam boy bir Batılılaşma eşlik etmeyebilir. Örneğin Şerif Mardin, modernleştirmeci planların "devleti kurtarma" ya da "cemaatçi popülizm" adına zaman zaman Batılılaşmaya karşı durabildiğine değinmektedir (Mardin, 1997: 71). İkincisi, modernleşme, maddi süreç ve göstergelerden duygu ve düşünce dünyasına dek uzanan kapsayıcı bir kavramken, Batılılaşma ağırlıklı olarak biçimle ilgilidir ve bu nedenle kapsamı daha dardır. Gene de, Türkiye gibi özel bir coğrafi konuma sahip, bu konumun getirdiği sosyal darwinist içerikli benzeme-yetişme çabalarına sahne olmuş bir ülkede modernleşme, Batılılaşma ile neredeyse özdeş hale gelmiş ya da öyle görülmüştür.

Ana hatlarını özetlemeye çalıştığımız modernleşme süreci ile sol düşünce ve siyaset arasındaki ilişkilenmenin Türkiye'deki özel görünümlerine geçmeden önce, kimi kavramlarla ilgili kısa açıklamaların yararlı olacağını düşünüyoruz. Türkiye'de 19. yüzyılda başlayan modernleşme sürecinin, kendi yerel dinamiklerine karşın, Batı'nın belirgin etkileriyle, dahası "Batılı ülkeler gibi olma" dürtüleriyle yaşandığı açıktır. Bununla birlikte, sözü edilen yerel (ülke ölçeğindeki) dinamikler nedeniyle Türkiye'deki modernleşme süreci *yabancı-dışsal* bir olgunun yerli olana *aşkın çıktığı* bir içerik taşımamıştır. Türkiye için yabancı-dışsal sayılabilecek olan, var olanla *eklemlenmiş* ve ortaya çıkan formasyona giderek *içkin-yerleşik* duruma gelmiştir.

Bu anımsatmayı yapmamızın nedeni şudur: Türkiye'ye ilişkin çözümlemelerde, çözümleme nesnesi olarak, parçaları birbirini tamamlayan, az çok uyumlu ve karşılıklı belirleme ilişkisi içindeki özel bir bütünü düşünmek gerekir; yoksa, yerli ve özgül olanın üzerine, onunla içselleşmeden eklenmiş bir "modern olan" tasavvur etmek gerekir ki, böyle bir kurgulamanın yüzeysel genellemeler dışında ciddi ürünler vermesi mümkün olmayacaktır.[2] Özetle, "modernleşen" Türkiye'de, artık kendi saf anlamıyla ne yerellik kalmıştır, ne de Batılılık. Daha açık olsun isteniyorsa, "hepsi alafranga olmak isteyen alaturkaların, alaturkanın kendine özgü bir türünü oluşturduğu" da söylenebilir (Pamuk, 1982: 110).

Türkiye'deki modernleşme sürecinin, ülke solunu belirli yönelimlerinde etkileyen kimi özellikler taşıdığını söylemek mümkündür. Burada "sol" derken kastettiğimiz, Marksizmle şu ya da bu düzeyde ilişkilenmiş, bir toplumsal düzen olarak sosyalizmi hedefleyen soldur. Türkiye'deki modernleşme sürecinin solu da etkileyen sonuçları, ağırlıklı olarak, yaşananın geç modernleşme denebilecek bir süreç olmasıyla ilgilidir. Şimdiden belirtmek gerekirse, söz konusu sonuçlar, solun kendine ayrı bir konum tanımlama-

sında sorunlar yaratan, onu başka ideoloji ve yönelimlerle bulanıklaştıran bir içerik taşımıştır.

Bir kere, gecikmiş her modernleşme sürecinin, bir tür kolektivizm ve kendine özgü bir "toplumculuk" dayatacağını söylemekte sakınca yoktur. Söylenen, yalnızca Türkiye ile ilgili de değildir. Örneğin, İngiltere ve Fransa'ya göre "geç kalan" Almanya'nın 19. yüzyılın ikinci yarısında giriştiği modernleşme hamleleri de en azından eğitim, sosyal güvenlik ve korumacılık anlamında kolektivist özellikler sergilemiştir. Türkiye'deki modernleşmenin özellikle '30'lu yıllarda sergilediği benzer özellikler ise ülkedeki solun kafasını hayli karıştırmıştır.

İkincisi, Türkiye'deki modernleşme sürecinin özellikle Cumhuriyet'le birlikte ivme kazandığını söylemekte sakınca yoktur. Bu, "geciken" modernleşmenin 20. yüzyıla sarkması anlamına gelmektedir. Gecikmişlik ve sınıf dinamiklerinin görece zayıflığı, Batı modernleşmesinde uzunca bir süreç içinde ortaya çıkan bir alanın Türkiye'de neredeyse hiç gelişememesine yol açmıştır. Sözü edilen, devlet ile özel alan arasında yer alan, büsbütün bağımsız olmasa bile kendi dinamiklerinden de beslenen *kamusal alan*dır. Türkiye'de böyle bir alanın şekillenmemiş olması, solun muhatabı olarak örgütlü toplum kesimlerinin değil, doğrudan doğruya *devletin* en ön plana çıkmasına yol açmıştır. Sonuçta, Türkiye'nin ilk kuşak solcuları da Osmanlı aydınına özgü bir siyasal davranışa yönelmişlerdir: Devlete ve siyasal iktidara akıl vermek, yol göstermek ve egemen siyasetteki pragmatist yönelimlere ideolojik çerçeve ve perspektif katmaya çalışmak.

Üçüncüsü, geç modernleşmenin, geleneksel siyasal öğretiler ve ideolojiler alanında belirli tercihlere ve dışlamalara yö-



"Komünistler yargılanıyor". İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaratılan olağanüstü anti-komünist seferberlik, Türkiye devletinin, ABD-merkezli Batı ittifakı nezdinde itibar kazanmak için başvurduğu ana vasıtalardan birisi olmuştur. Türkiye'de yönetici elitin Batılılaşma ve "uluslararası değerler" anlayışının malzemesi, bu dönemden itibaren ağırlıkla Soğuk Savaş ideolojisinden tedarik edilecektir. Öte yandan komünizm imgesi, milliyetçi-muhafazakâr ideolojide Batı'nın negatif/şeytanî yüzüyle de bütünleşir.

neldiğini görmek gerekir. Türkiye'deki modernleşme süreci, kendi "aydınlanmacı" yönüyle öğreti-ideoloji planında devletçiliği, halkçılığı, milliyetçiliği, laikliği ve korporatizmi şu ya da bu ölçüde içselleştirmiş, ancak *liberalizmi* çok uzun bir süre hep dışlamıştır. Dahası, liberalizm, büyük yarışta Türkiye'nin gerekli hızı sergilemesini engelleyecek, saptırıcı bir yaklaşım sayılmıştır.

Türkiye'deki modernleşmede liberalizm boyutunun devreye çok geç girmesi, sol üzerinde özel bir biçimde etkili olmuştur. Özetlemek gerekirse, önünde bulduğu devletçilik, halkçılık, milliyetçilik gibi kategorilerden etkilense bile kendi konumunu bunlara göre ayrıştırmak için çaba da gösteren sol, liberalizmle bu anlamda yüz yüze geleceği ortamı uzunca bir süre bulamamıştır. Sonuçta, aşina olduğu ideolojik kategorilerle 60 yıllık bir etkilenme-eleştirme-ayrı konum tanımlama süreci yaşayan sol, son dönemde sahneye çıkan liberalizm karşısında büyük ölçüde silahsız ve savunmasız kalmıştır.

MODERNLEŞME VE SOL: İLK BELİRLENMELER

Türkiye'de modernleşme sürecini 20. yüzyılın belirli bir yılında ya da döneminde "bitirmek" mümkün değildir. Modernleşme kavramı geniş kapsamıyla alındığında, süreç günümüzde de devam etmektedir. Son 20 yıllık dönemde söz konusu olan, ülkenin dünya kapitalist sistemiyle çok yönlü eklemlenme çabalarıdır.

Osmanlı dönemi solculuğuna girmezsek, Türkiye solunun ülkede yaşanan modernleşme süreciyle ilişkilenmesini kabaca üç dönemde ele almak mümkündür. Birinci dönem, Türk solunun, az önce sözünü ettiğimiz devletçilik, halkçılık, milliyetçilik gibi kategorilerle ilişkilenme, bunlardan etkilenme ve cılız da olsa kendini bu kategorilerden ayrıştırma dönemidir. Bu dönemin, Birinci Dünya Savaşı sonundan 1960'a kadar uzatılması mümkündür.

İkinci dönemi, 1960-1980 arası oluşturmaktadır. Bu dönemde Türk solunun, Türk modernleşmesinin başat ideolojik yönelimleriyle daha ciddi düzeylerde hesaplaştığı, kendi alanını ayrıklaştırmada daha ileri adımlar attığı söylenebilir. '80'lerde başlayan ve bize göre halen sürmekte olan üçüncü dönem ise, en belirgin biçimde, Türk modernleşmesinin sahneye en geç çıkan aktörüyle, yani liberalizmle ilişkilenme dönemidir. Bu dönemin yeni aktörüyle ilişkilerinde Türk solu ciddi bir sarsıntı geçirmiş, yeni muhatabından fazlaca etkilenmiştir. 1930'larda Kemalist rejimin devletçiliğinden ve halkçılığından etkilenip bu kanala yönelen sol, '80'lerle birlikte liberal düşüncenin "özgürlükçülük" ve "bireye önem verme" söylemlerine fazlaca itibar edip bu kez burada kan kaybetmiştir.

Ancak, Türk solunun ülkede yaşanan modernleşme sürecinin başat ideolojik-siyasal yönelimleriyle ilişkilenmesi, yukarıdaki genel değerlendirmenin ötesinde kimi temel saptamaları da gerektirmektedir. Bunun için, önce sürecin başlarına, 1920'lere ve 30'lara dönelim.

Türkiye solunun ilk kuşaklarında, "modernleşme" ya da "Batılılaşma" gibi kavramlara başvurulduğunu pek göremeyiz. Sol için, bunlara göre çok daha özlü olan kavram "burjuva devrimi"dir; başka bir deyişle, modernleşme kendi başına bağımsız bir süreç değil, ülkede kapitalizmin gelişmesi, bu gelişmenin daha da hızlandırılması için ekonomik ve toplumsal yaşamda, bu arada hukuk sisteminde yapılacak düzenlemelerle ilgili, bu düzenlemelerin hepsini kapsayan bir süreçtir. Kuşkusuz, bütün bu düzenlemeler toplumsal yaşama, insanlar arasındaki ilişkilere, insanların tutum, davranış ve beklentilerine yeni öğeler de katacaktır.

Bu bütünlük içinde bakıldığında, Türk solunun Türk modernleşmesine yönelik

Pertev Naili Boratav

METE ÇETİK

Geç milletleşen ve Batılı olmayan her toplum gibi Türkiye'de de Batılılaşma ve milletleşme süreçleri bir arada tartışıldı. Millete ait olan kültürün özgünlüğünü koruyarak milletlerarası dairelere özgü olan yeni bir medeniyete nasıl girilebilir? Bu sürecin, sorunun işaret ettiği şekliyle mümkün olup olmaması bir tarafa, soru millî kültüre dair elde varolanın bir dökümünün çıkarılmasını akla getirir. Yabancı tesirlere açık olması nedeniyle yüksek kültür arzulanan saflığı içermez görünür. Folklor hem gecikmiş milliyetçiliğin ve bu bakımdan büyük umut bağlanmış yeni modern edebiyatın malzeme deposu, hem de Batılılaşma taraftarlarının nerelerde eksiklik ve nerelerde avantajların bulunduğunu anlayacağı millî bünyeyi tanıtıcı bir disiplin olarak önem kazanır. Buna bir de 1960 sonrasında, halk direniş geleneği ve anti-Amerikan yaşam yordamı kalıpları sağlaması umudunu taşıyan sol beklenti eklenir. Bu üç akımdan bazen biri, diğerlerinin önem verdiği bazı folklor verilerine karşı duyarsız kalabiliyorsa da, her üçü de millî kimliğin belirlenmesi sorunuyla yakından ilgilidir.

Pertev Naili Boratav (1907-1998) bu üç akımın her birinin etkilerini üzerinde taşırken yine mesleği gereği üç akımın temsilcilerinin de izlediği bir folklorcu olmuştur. Kendisinin millî kimlik tartışmalarına tavrı da bu akımlarından birine ya da diğerine yaklaşmasına göre değişmiştir.

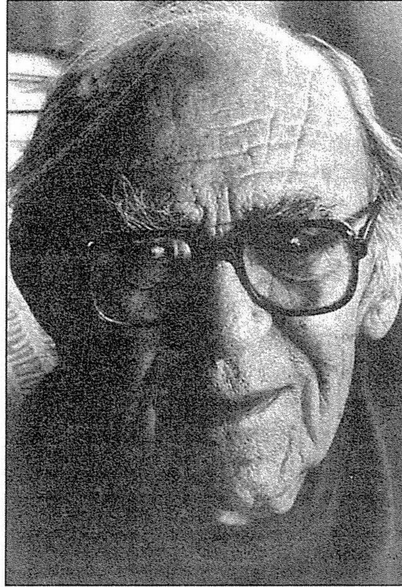
Boratav Osmanlı yönetici sülalelerinden birinden gelen, nispeten iyi gelir sahibi bir kaymakamın oğludur. Fransız Ortaokulu ve İstanbul Lisesi mezunudur. Sonraki eğitimi de düşünülünce İstanbul'da bir Türkiyatçının alabileceği en iyi eğitimi görmüştür. Folklor disiplinine Türk kültürü sahasının iki önde gelen araştırıcısı Fuat Köprülü ve Hilmi Ziya Ülken'in teşvikiyle girmiştir. Fuat Köprülü'nün Darülfünun Edebiyat Şubesi'nde öğrencisi, Türkiyat Enstitüsü'nde de asistanı olmuştur. Köprülü'nün Boratav üzerindeki etkisi, güçlü bir Ziya Gökalp etkisini içerecek şekilde geniş anlamda düşünülmelidir. Mesleğini icrası sırasında izlediği plan ve bununla ilgili olduğu ölçüde Türk kültürü hakkındaki görüşleri üzerinde Gökalp ve Köprülü'nün etkisinin büyük ve sürekli olduğu görülebilir.

Köprülü Türk edebiyat tarihi araştırmalarına asıl olarak Ziya Gökalp'in çizdiği plan çerçevesinde, onun temel tezlerini ve kavramlarını işleyerek dahil olmuş, alanın bilgi birikimine katkısı bakımından ise Gökalp'i fazlasıyla aşmıştı. Gökalp'in "Yeni Hayat" prog-

bakışında ve yaklaşımında doğal olarak bir saptama (ya da tercih) yer alacaktır: Marksist sol için uygun olan, ülkenin Batı'daki sınıf mücadelelerini yaşamadan, gerçek karşılığıyla komünizme olmasa bile özel mülkiyetin sınırlandığı, halkçı ve toplumcu bir düzene doğrudan geçiş midir, yoksa ülkede kapitalizmi ve sınıfları belirginleştirecek dönüşümler sonucunda Batı'daki boyutlarıyla sınıf mücadelelerinin devreye gireceği bir dönemi beklemek mi?

ramının işbölümü içinde Türk edebiyatına ayrılan yer önemliydi. Onun "millî içtimaiyat"ı, hangi medeniyet kurumlarını taşıdığımızı, nelerin "marazi", nelerin yeni yöne uygun olduğunu saptamayı ve özellikle Batı'dan alacaklarımızı seçebilmek için harsımızı tanıma gereğini içeriyordu. Edebiyat tarihi araştırmaları da bu açıdan merkezî önemdeydi.

Gökalp bu işbölümünü Darülfünun öğretim kadrolarına da taşıma gücüne Balkan Harbi'nden sonra erişti. Köprülüzade Mehmed Fuat, Türk Edebiyatı tarihinin yüksek sanatsal ürünleriyle halk edebiyatının bir bütün olarak araştırılması işi için gerekli kaynakları kullanabileceği bir mevkiye getirildi. Kendi önemli eserlerini hazırladığı ilk yılların ardından, İstiklal Savaşı sonrası milliyetçiliğin yükseldiği dönemde, Türk tarihi ve edebiyatına artan ilgiyle birlikte alana yetenekli gençler yönelmişti. Öğrencileri ve aralarından seçtiği asistanları sonraki dönemde sahaya damgalarını vuracaklardır. Bunlar arasında Pertev Naili (Boratav), Hüseyin Nihal (Atsız), Orhan Şaik (Gökyay), Abdülbaki (Gölpınarlı), Ahmet Caferoğlu vardır. Aynı dönemde Zeki Velidi Togan ve Abdülkadir İnan da Darülfünun'dadırlar. Pertev Naili Boratav'ın ilk yetişme dönemi işte böyle milliyetçi bir ortam ve grubu ifade ediyordu. Sonraki yıllarda Gölpınarlı hariç yukardaki isimlerin tümü Boratav'a milliyetçilik meselesindeki farklı tutum dolayısıyla sert tavır alacaktır.



Pertev Naili Boratav, 1940'larda DTCF'de etkin olan diğer öğretim üyeleriyle birlikte, millîciliğe/özcülüğe karşı modern bilimin evrensel ve uluslararası niteliğini vurguluyordu.

Hilmi Ziya Ulken Boratav'ın liseden öğretmeni ve onu folklora ilk olarak yönelten kişidir. Folklora dönüş hareketlerinin millî canlanmada oynadığı rolü belirterek Boratav'ın ilgisini bu alana çekmiştir. Ülken, Köprülü'den farklı olarak meslekten bir edebiyat tarihçisi olmamakla birlikte, Türk kültürü ve edebiyatı kaynaklarının bazı başlıkları üzerinde genellemelere dayalı çalışmaları, hatta bazı edebî denemeleri vardır.

Ülken, geniş ilgi alanı ile Cumhuriyet döneminin kültürel sorunlarına çö-

İlk dönem Türk solunun, hepsi modernleşme bağlamında değerlendirilebilecek olan kimi adımlara, örneğin Latin alfabesine geçişe, soyadı kanununa, kadınlara tanınan haklara, tekke ve zaviyelerin kapatılmasına, nüfusa kayıt zorunluluğuna vb. destek vermesi son derece doğal ve yerindedir. Her şey bir yana, sosyalizm, kendi tercihlerini yapabilecek, bilmek istediklerini okuyup öğrenebilecek, başkalarıyla eşit düzlemde ilişki kurabilecek ve kendi geleceğini biçimlen-

zümler aramış, sosyoloji, eğitim, ahlâk alanlarında olduğu gibi bu alanda da Gökalp'in egemenliğini kırmaya çalışmıştır. Ülken, dahil olmamız gereken medeniyetin tamamlanmış ve eksiksiz olduğunu düşünür. Bu, iradenin, aklın, şahsiyetin, demokrasinin açık ve rasyonel tek dünya medeniyetidir. Tüm bu medeni değerlerin kökleşme gücü memleket yapısından doğma imkânına bağlıdır. Halkın kültürel malzemesi de ancak bu medeniyette şekil ve bilinç kazanacaktır. Toplumsal yapı ve halk kültürü araştırmaları bu nedenle önemlidir. Ülken, Gökalp'in Türk kültürünün kaynakları diye benimsetmeye çalıştıklarının, Anadolu Türkleri arasında yaşamayan, kitabi ve ölü bir geleneğe dayandığını iddia etmiştir. Ülken ve Gökalp Batılılaşma ve bunun paralelindeki millî kültür araştırmalarının en kapsamlılarını sunmuşlar ve bazı yerlerde örtüşen yaklaşımlar getirmişlerse de, Gökalp'in kendisi de, yaratmaya çalıştığı gelenek ve çevresiyle daha fazla koşullanmış ve muhafazakâr kültürel ihtiyaçları daha iyi karşılar görünmektedir. Boratav da çalışmaları için aynı duygusal bağlanmışlığı gösterir. Ülken ise folklorik malzemeden millî kültür üretme işine daha soğukkanlı ve teknik yaklaştığını belli etmektedir. Millî değerlerin Batılı değerler yaratmak uğrunda araştırılması Ülken'de daha ağırlıklıdır. Ülken için Orta Asya gelenekleri Türklerin yeni yurdunda Anadolululaşmıştır ve halkın canlı hayatında ancak Anadolulu olmasıyla yer tutmaktadır. Eski bir *Anadolu Mecmuası* yazarı olan Ülken, bu hareketin siyasî projesinden koptuktan sonra da, Anadolu coğrafyasındaki vurgu nedeniyle Atatürkçü tarih tezine daha yakın duracaktır. Olgun yaşlarında bile Sümerlerin Türk kökeninden bahsedecektir.

Gökalp-Köprülü yaklaşımı ise, Orta Asya geleneklerini, henüz işbölümünün gelişmediği bir döneme ait olduğundan, ayrışmamış bir topluluğun ortak zevkini ve az çok belirginleşmiş millî ruhunu yansıtır kabul etmektedir. Türkler Anadolu'ya geçtikten sonra gelişen işbölümü sonucunda biri yüksek edebiyat ve biri halk edebiyatı ile sanat ihtiyaçlarını gideren iki ayrı sınıf doğmuştur. Türk edebiyatı bu nedenle iki kesimi de kapsayacak şekilde, bir "kül" olarak incelenmelidir. Boratav, Dil-Tarih davasındaki bazı aykırı ifadeler dışında genelde bu anlayışı paylaşmıştır. Ülken'in Anadolu'yla sınırlı anlayışını Boratav aynen kabul etmese de mesleki faaliyetin yürütülmesi açısından çalışma sahalarında çakışma vardı. Farklı millî kimlik anlayışlarının çatışsalar bile uzun dönemde birbirini onaylaması da doğaldı.

Kültür-medeniyet ikiliği için tutarlı çözüm önerileri getirmiş de olsa, Gökalpçi tez dahi bunu aşmakta problemliydi. Batı medeniyetine ancak milletleşilebildiği oranda dahil olunabiliyor, kendine özgü kalındığı oranda girilemiyordu. Milletleşmek bir yandan özgünlüğü korumayı, ama öte yandan

dirmek için iradesini kullanabilecek özgür yurttaşları öngörür. Ancak, bu insanlar ne için lazımdır? Geleceğin sınıf mücadeleleri için mi, yoksa bu mücadeleleri yaşamadan geçilecek "kapitalist olmayan" bir düzen için mi?

Bizce, ilk dönem Türk solunun boğuştuğu temel sorunsal budur. Üstelik bu boğuşmada, siyasal-ideolojik tercihler kadar *ontolojik* bir boyut da söz konusudur. Diyelim ilk dönemdeki Türk solu modernleşmeyi (ve Batılılaşmayı) yukarıda

Batı medeniyeti kurumlarını benimseme bakımından bir farklılaşmayı içeriyordu. Girilecek Batı medeniyetinde bilimsel ve teknolojik açıdan eşiti olan diğer milletlerdeki kurumların varyantlarını oluşturmak, onlardan farklı olmayı bu boyutta sürdürmek, yine de "kendi" olarak kalmaktan farklı bir süreçti. Bu durumda orijinalliği yaratan, dayanılan malzemenin yerli-etnik vasfı ve bu malzemeyi işleme sürecinin -yine de milletlere ortak olan- farklılığı olacaktı. Bu, hedeflenen çözümden uzak bir durumdur.

Bu noktalardaki çelişik sonuçları sorun etmeyen, millî özgünlüğü zaten ortak tekniklerin uygulandığı farklı malzemelerde bulan Hilmi Ziya için, yerli folklor üzerinde tek dünya medeniyetinin ortak teknik ve bilimiyle büyük medeniyet eserlerini anlayarak ürün verilmesi çıkış yoluydu. Ancak bu yaklaşım, milliyetçiliğin reddetmeye çalıştığı, yerli malzemenin özsel ve geri bıraktırıcı eksikliğini akla getirebilecektir. Üstelik bununla, 1960'lardan sonra beliren ve Boratav'ın da katıldığı, Batı'nın ürettiği modelleri dışındakilere dayatmasına karşı anti-emperyalist millî kimlik arayışı kaygısı da karşılanmamaktadır. Bilimsel bilgi nötr ise de, Batı'nın bilim ve teknolojisinin edinilmesi de emperyalizmin denetimindedir.

Boratav'ın çalışmalarını yönlendirdiği alan Gökalp-Köprülü ve Hilmi Ziya tarafından çizilmişti. Düşüncesinin temelini Gökalp-Köprülü belirlemişti. Ancak bu etki kültürel siyasî bir millî canlanma programı çerçevesinde anlaşılmalıdır ve Durkheim'cılığı içermez. (Boratav'ın folklor disiplini içinde, uluslararası literatürden edindiği etkiler yazının konusu dışında kalır ve profesyonel yaklaşımını ilgilendirir.) Düşünce tarihinde benzerleri çok sık görüldüğü gibi, Gökalp ve Hilmi Ziya'nın görüşlerinin farklılığı ve yarattığı uyumsuzluk yine de Boratav'ın bunların ikisini birlikte benimsemesine ve farklı zamanlarda siyasî gündemine göre birbirinin önüne çıkarmasına engel değildi. Halk kültürü çalışmalarının sağladığı malzemenin Batılılaşma sırasında oluşacak yeni kimlik bileşiminde alacağı yer ve bu malzemenin Batılılaşmanın daha başlangıcı sırasındaki tamamlanmışlık ve gelişmişlik derecesi konusunda Gökalp-Köprülü ve Hilmi Ziya'nın farklı görüşler taşımasına rağmen her iki görüş de ortak bir alan üzerinde odaklanıyordu.

Boratav, siyasî görüşlerinin seyrini takip ederek düşünsel haznesindeki değişik cevapları birbirinin önüne çıkarmıştır. Gençliği ve Darülfünun döneminde 1927-32 arasında, belirgin şekilde Gökalp-Köprülü çizgisinde kültürel Türkçülüğü benimsediğini kabul edebiliriz. Sola, anti-Nazizme ve daha Kemalist bir çizgiye yöneldiği Konya ve Dil-Tarih dönemlerinde belki kısmen Hilmi Ziya ve kısmen Hasan Âli'nin Gökalp karşıtı görüşleri ağırlık kazanır. Bu dönemde diğer Cumhuriyet aydınları gibi Gökalp'i çelişkili ve

sözü edilen siyasal-ideolojik alternatiflerden her ikisi için de gerekli sayıyordu; peki, *kendini* modern ve Batılı olarak görüyor muydu? Türkiye Komünist Partisi'nin 1920'den 1951'e kadar uzanan döneminde, siyasal-ideolojik saptama ve tercihler ötesinde ana gövdenin *kendini* daha çok modern ve Batılı saydığını söylemek mümkündür. "Ana gövde" diyoruz; çünkü, ikisi de TKP içinden çıkan *Kadro* hareketi ile daha sonra 1946 yılında bir partileşme (Türkiye Sosyalist Parti-

Turancı bulur. Ama yine de onunkine uygun bir araştırma programını sürdürür. 1937 yılında Almanya'da öğrenimini sürdürürken eski okul arkadaşlarının ihbarıyla bursunun kesilmesi bu grupla şahsen kopuşunu da getirecektir. Ancak 1944 yılındaki "Başvekil Saraçoğlu'na Açık Mektup"unu yayınlayıp Boratav'ı komünist ilan edene kadar Nihal Atsız'la arkadaşlığı sürer.

Görüşlerinde sosyalizmin daha belirgin olduğu Fransa yıllarında ve özellikle 1960 sonrasında ise uluslararası ve 27 Mayıs sonrası ulusal gündem millî kimlik ve Batılılaşma sorunlarını tekrar öne çıkarır. Türkiye'de belki Niyazi Berkes'in ateşlediği tartışmalarla Boratav tekrar bu konu üzerinde odaklanır, millî kültürün özgünlüğü ve gelişkinliği şeklindeki bir çeşit Gökalpçi yaklaşım ile birlikte ilk olarak edindiği formasyonu tekrar öne çıkar. Niyazi Berkes'in tavrına yakın olmakla birlikte Atatürk döneminde yapılanların başarısını daha fazla vurgular ve Batılılaşma problemini sadece kültürel açıdan işler. Fransa'da kaldığı yıllarda Abidin Dino, Avni Arbaş gibi solcu sanatçılarla yakınlığını sürdürür. Ayrıca Batılılaşma ve kültür emperyalizmi meselelerinde Batı literatüründen de yararlandığı belli olmaktadır. Boratav Türk kimliği üzerine görüşlerini daha çok bu yıllarda dile getirmiştir. Cumhuriyetin artık kesinleşmiş sınırları içinde, Atatürk'ün tarih tezinin gösterdiği coğrafyada, çoğu Cumhuriyet aydınından farklı bir kültürel uyum ve canlanma tasarısını işlemeye çalışır. Tüm etnik grupların kültürel malzeme dökümünün Kemalizmce uyumlandırılacağı görüşüyle de bu farklı yaklaşımları bir araya getirir.

Bu bakımdan Boratav üzerinde, biri Gökalpçi biri de Gökalp karşıtı iki önemli düşünce adamının etkisi vardır. Ancak Ülken'in etkisi mesleğe bir başlatıcı olmak, konunun farklı boyutlarını işaret etmek ve gündeme göre bazen öne çıkmanın ötesinde diğerinin derecesine ulaşmamış gözükür. Boratav 1938'de *İnsan* dergisi dolayısıyla Ülken'le tekrar temasa geçecek ve burada yazılarını yayımlayacaktır. 1979 yılında Ülken anısına yazdığı bir yazıda kendi yaklaşımında, halk edebiyatı kaynaklarına dönüşün millî canlanışa etkisi konusu dışında, ona borçlu olduğu herhangi bir noktaya değinmez. 1935-50 arasında önde olan Ülken etkilerinin Boratav'ın olgun yaşında gerilemiş olduğu görülür.

Gençliğinde Boratav'ın Batılılaşma ve millî kültür üzerine görüşleri, hatta bunları ifade şekli Gökalp ve Köprülü'ye çok yakındır. Sonraki yıllarda bu ifadeler daha geniş bir perspektife yerleşmiş ise de plan ve amaç bakımından süreklilik belki hiç kaybolmamıştır. Türk kültürünün gelişme safhaları olarak, o da diğer ikisi gibi, İslâm öncesi, İslâm sonrası ve Tanzimat sonrası Batılılaşma evrelerini kabul eder. Bu ayrımı sonraki yıllarda da değiştirmez. 1930 yılında (23 yaşında iken) etkiler açıkça görülür:

si) denemesinde bulunan kimi kadroların ana gövdeye göre daha yerlici olmaya çalıştıkları söylenebilir.

Sözünü ettiğimiz ontolojik sorun, hiç kuşkusuz, içinde yer alınan toplumun nasıl tanımlandığıyla da ilişkilidir. Türkiye'de ilk dönem sol bu bağlamda bir ikilemi yaşamak zorunda kalmıştır. Sol, kendini modern ve Batılı saydığı ölçüde toplumunu daha uzak doğunun "baldırı çıplaklarından" ayrı ve ileri görmüş, toplumunu böyle gördüğü ölçüde de kendini

Edebiyat tarihi medeniyet tarihinin, yani bugünkü manasıyla, alelıtlak tarihin bir şubesidir. Bir milletin mazisini öğrenirken edebiyatını bırakmak onu yarım bırakmak demektir: Öyle değil mi; madem ki edebiyat eseri de kazanılmış bir zafer veya yüceltilmiş bir cami kadar, maziden kalan bir mevcudiyettir (...)

İşte edebiyat tarihinin birinci vazifesi: yaşayan eserleri nakletmek; onları boy sırasıyla ağırlık sırasıyla dizmek. Nihayet onları herkesin istifadesine koymak (...)

Bizim de, kuvvetli olmamız, dünya muvacehesinde doğrulmamız için, Garp medeniyetini alırken, onun vesaitiyle tecehhü[z] ederken, mazimizi bilmemiz ondan kuvvet almamız lazımdır. Kusurları bilmeden, hulâsa benliğimizi anlamadan, hakim ol[a]mayız.

Fikrimi bir daha müşahhas anlatayım: mazi bize ders verir; neyi beğenmek, neyi beğenmemek lazım, zaman hükmünü bize anlatır; tekamül merhalesinin neresinde olduğumuzu gösterir.

Maziyi öğrenmek nihayet bizim görüş ufuklarımızı genişletir. Şu iki sene zarfında siz on üç asırlık bir zamanı gözden geçireceksiniz. Bu asırlarda milyonlarca Türk zaman zaman hangi mefkureler peşinde koşmuş? Bu mefkureler nasıl birbiriyle çarpışmış?"

Boratav'ın millî kültür ve Batılılaşma problemlerini açık şekilde ifade ettiği yerler, istisnaları olsa da, genelde mesleki-akademik kitapları değil, derleme kitabı olan iki ciltlik *Folklor ve Edebiyat*'ta (1939, 1945, 1982) bulunabilecek makale ve söyleşileridir. Boratav 1931 yılında basılan ve ilk kitabı olan *Köroğlu Destanı*'nda neredeyse tamamen Köprülü etkilerini gösterir. Türk milletinin, Batılılaşma yolunda oluşturulacak kimliği için sağlayacağı ham malzemeden daha fazlası, bir millî ruhu ve karakteri vardır. Sadece Anadolu Türklerini değil tüm Türk şubelerini birleştiren bu olumlu ve olumsuz millî karakter özelliklerinin tümünü "büyük Köroğlu" bünyesinde barındırmakta ve milletinin zaman ve mekânda birliğini temsil etmektedir. Bu dönemde, Hüseyin Nihal (Atsız) gibi ırkçı olmasa da Pertev Naili de *Atsız Mecmua* yazarlarından biridir.

Boratav, 1932 yılında Türk tarih tezini eleştirdiği için hücuma uğrayan Zeki Velidi'yi savunmaya giriştiği bir dönemde Darülfünun asistanlığından uzaklaştırılır. Bu kopma, çevrenin etkilerinden de uzaklaşmasının başlangıcıdır. Konya'da öğretmenliği sırasında, eski arkadaşı Sabahattin Ali'nin etkisiyle olacak, sola yönelir.

Boratav, takriben 1935 sonrasında Cumhuriyet sınırlarının dışına yayılma tehdidinden dolayı, Turan fikrinin ve Osmanlı emperyalizminin temsilcilerinden kabul ettiği Gökalp'le Atatürk arasına sınır çekme gereği duyar. Gö-

daha modern ve Batılı saymıştır. Ne var ki, iş siyasal-ideolojik tercihlere geldiğinde sol, daha çok, sınıfların ortaya çıkmadığı "mazlum ve zavallı halktan oluşan" bir toplum görmüştür. Bu ikilikler, Türk solunun modernleştirici iradenin hamlelerine açtığı kredinin, bu arada aydınlanma bağlamında eğitime verdiği abartılı sayılabilecek önemin kaynağını oluşturmaktadır.

Bu koşullarda ilk dönem Türk solu, klasik *aydınlanma* düşüncesinin ilerleme-

kalp'in Cumhuriyetin değil Osmanlı devletinin ideologluğunu yapmasını bir ufuksuzluk olarak değerlendiren Cumhuriyet aydınlarındaki yaygın görüşe katılır. 1950 yılındaki Müdafaa'sında Gökalp'in birbiriyle çelişen akımları bağdaştırmaya giriştiğini, kültür-medeniyet ikiliğinin Cumhuriyet'in tamamen pratik hamlesiyle aşıldığını söyler. Gökalp'in erken ölümüyle, Cumhuriyetin getirdiği yeni hedef ve fırsatlar ortamında, onun eski parlak sistemli meşrulaştırıcı tezlerinin yenilerini üretmekte yaşanan sıkıntı ise unutulur. Boratav'ın bu dönemde Hasan Âli Yücel'in klasiklerin çevirisi ve yayın ile kültürel canlanma programının etkisinde kaldığı da tahmin edilebilir. Bunlara katılırken Boratav'ın, diğer aydınlardan farklı olarak iki kat çelişkiyi yüklendiği düşünülebilir.

Tüm Batılılaşmacılar gibi Boratav da folklor araştırmalarından "biz neyiz?" ve Batılılaşırken "neyi dayanak alabiliriz?"in cevabını beklemektedir. Bunlar Batı'dan ne almamız gerektiğini de belirleyecektir. Hızlı sosyal değişimin etkisiyle kaybolmakta olan folklor ürünlerinin dökümünü çıkarmayı Boratav bir millî görev kabul eder.

Diğer Batılılaşmacılardan fazla olarak, Boratav bu projenin saha araştırmacısıdır. O da, yarı gerçeklik saptaması yarı kurgu olan bu kimlik takibinde, düşünsel gelişimine paralel olarak değişik pozisyonlar almıştır. 1960'lardan sonra Selçuklu öncesi Anadolu etnik kültürlerine, "yeni romantikler" dediği Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat ile birlikte önem atfetmiştir. Ancak bu düşünce insanlarında gözlediği, her inancı eski Anadolu kültürlerine bağlamanın yanıltıcılığını da belirtmiştir. Eski Anadolu kültürlerine dikkat çekmesine rağmen, kendi çalışmalarını, muhakkak Anadolu dışı Türk topluluklarının ürünlerini de içerecek şekilde yürütmüştür. Ancak Anadolu'ya yerleşenlerin ataları olan gruplarla onların soyundan gelen Anadolu dışı toplulukları ayırır. İkinci grup ayrı bir gelişme seyrine sahiptir ve ancak karşılaştırma için veri sunar. Ataların ürünleri ise araştırmanın bizzat konusudur. Yaptığı bu ayrım eski hocası Zeki Velidi tarafından "Sovyetçi" bulunacak ve aralarında yeni bir çatışmayı doğuracaktır. Boratav, Arap, İran ve eski Anadolu kültürlerine millî kimlik bileşenleri olarak önemli bir yer vermiş, ancak bunlar üzerinde araştırma yapmamıştır. "Türkiyatçılığı" bu bakımdan her zaman sürdürmüştür. Genelde tüm kitaplarında bu yaklaşımın izleri görülebilirse de bunun daha belirgin ifade edildiği eserlerine, *Zaman Zaman İçinde* (1958), *Tekerleme* (1963) ve *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* (1969) örnektir. Yine yetiştiği çevrenin etkisiyle, Türk kültürünü tüm unsurlarıyla ve bir bütün olarak kavrama amacı onda her tür etnik ya da yüksek edebiyat karşıtı sekterliğe belki bir set görevi görmüştür. Boratav, çağdaş Türk kültürünün bileşiminde Osmanlı, Divan Edebiyatı, Arap, İran vs. etkilerini belirtmekteki

ye olan inancı ile Marksizmdeki ilerleme anlayışı arasındaki farklılıkları da ya yeterince görememiş ya da (Marksizmin ilerleme anlayışının temelinde yatan sınıf mücadelesi dinamiklerini ülkeye uzak bulduğundan) klasik aydınlanma düşüncesinin ilerleme anlayışına fazlaca angaje olmuştur. Bundan kastedilen, ilerlemeyi pozitif bilimlerin gelişmesine bağlayan, bu arada insanı da "rasyonel" sayılan neyse o doğrultuda egemenlik altına almayı öngören yaklaşımdır.

rahat ve komplekssiz tavrı bakımından istisnai bir Cumhuriyet aydınıdır ve bu özelliğini, en azından bir yönüyle yetiştiği ortamın yaklaşımına borçludur.

Boratav'ın üzerinde en çok durduğu konulardan biri olan yüksek edebiyat ürünleri oluşturmakta halk edebiyatının sağlayacağı katkı meselesi de, yeni bir medeniyete giriş süreciyle ilgilidir. Boratav, kendisinin de etkisinde kaldığı romantik milliyetçiliğin muhtemel reaksiyoner boyutunun bilincindedir. Halk edebiyatının yüksek edebiyata sağlayacağı katkının araştırılmasının nasıl birbirine zıt kaygılardan doğmuş ve çatışmalı bir ilgi alanı olduğunu 1938'de özetler: Genelde tüm toplumlarda olumlu ve yenileştirici rol oynamışsa da, halk edebiyatı kaynaklarına dönüş;

> (...) içtimai bünye değiştirmesinde, kültürüne ve edebiyatına yeni bir örnek arayan cemiyetin edebiyatındaki tabii bir tezahürdür; (...) Halk edebiyatı bu bünye değişmesinde, müspet ve menfi iki rol oynayabilir: Ortaçağa ve reaksiyona, hiç olmazsa konservatizme iştiyakı temsil eden mekteplerde bu rol menfi, edebiyata beşerî ve demokratik bir veçhe vermek isteyenlerde müspettir

Boratav'ın Türkiye'deki ırkçı, Anadolucu ve Türkçü gruplardan gördüğü şiddetli tepki de burada bir yönüyle tekrar gözüken millî kimlik reçeteleri rekabetinden kaynaklanmış gibidir. Boratav, halk edebiyatı malzemesine dayanarak evrensel ölçütlerde ürün verecek Türk edebiyatçısını bütün hayatınca ararken, bir yandan da Gökalp ve Köprülü'nün, milletin tüm kabiliyet ve gizli temayüllerini bünyesinde barındıran millî deha anlayışının dönüşmüş etkisi altında gözükür. Bu arayışta 1948 yılına kadar ümidini Sabahattin Ali'ye bağlamıştı.

Boratav DTCF'deki sosyoloji doçenti arkadaşları Behice Boran ve Niyazi Berkes'le birlikte İkinci Dünya Savaşı boyunca *Yurt ve Dünya* dergisini çıkarmıştır. Kendisi bu konularda yazmasa bile dergi aynı dönemde yükselen ırkçılığa karşı en önde gelen yayın organlarından biri olmuştur. Savaş sonrasının anti-komünist baskı ortamında komünist yaratıp yok etme operasyonlarından belki en önemlisi ve en çok yankı uyandıranı da bu üç ismi hedef alan Dil-Tarih Tasfiyesi olur. Berkes ve Boran muhtemelen ırkçı karşıtı yazıları ve sosyal değişimden kesit aktarıp yargılayıcı sonuçlar ifade eden saha araştırmaları nedeniyle ve Boratav da çoğu eski okul arkadaşları ve hocalarından farklı bir milliyetçiliğe ulaştığından olacak, bu komünist keşfinde öncelikle akla gelirler. Kendilerini üniversiteden uzaklaştıracak bir operasyon üç ayrı koldan ve gürültüyle yürütülür. İdari ve adli soruşturmalarda aklansalar da, TBMM'de 1948 yılı Ankara Üniversitesi Kuruluş Kadroları Kanunu'na eklenen bir geçici maddeyle, ödeneği olmayan

Bir ek daha yapmak gerekirse, özellikle III. Enternasyonal ile başlayan dönemin Marksizm anlayışının pozitivist-determinist tonlar taşıdığını, bu arada Bolşevik Rusya'nın sanayileşme, eğitim, elektrifikasyon gibi hamlelerinin bir tür "modernleşme" olarak yorumlandığını, nihayet prestiji hayli yüksek olan Leninizmin de Türkiye gibi ülkelere özellikle jakoben yönleriyle tercüme edildiğini belirtmek gerekir. Hepsini özetleyecek olursak, Türkiye'de ilk dönem sol, *ağırlıklı olarak*,

kadroları işgal eden memur pozisyonuna düşürülürler ve fiilen üniversiteden uzaklaştırılırlar.

Sonunda beraat ettiği davada Boratav Ziya Gökalp ve Namık Kemal'in milliyetçilik anlayışlarını eleştirmek iddiasıyla yargılanmıştır. Hayatı boyunca, "nasıl bir milliyetçilik?" sorusuna cevap arayan Boratav'ın milliyetçiliğe karşı olmakla yargılanması yine bu soru bakımından anlamlıdır. Gökalp'i eleştirdiği iddiası karşısında, onun Osmanlıcılığı ve Turancılığı ile hars-medeniyet görüşlerindeki tutarsızlığı vurgulamakta ısrar eder. Boratav müdafaasında Türkçü, ırkçı ve Anadolucu akımları eleştirir. Bunların Cumhuriyet ve Atatürk'ün milliyetçilik anlayışından uzaklığını vurgular. Namık Kemal'in bir Osmanlı milliyetçisi olduğunu söyler, ama öneminin de altını çizer. Mehmet İzzet ve tasfiye sırasında kendi aleyhine dönmüş bazı aydınların, Gökalp hakkında Cumhuriyet'in hemen ertesindeki eleştirilerini aktarır. Her halükarda bu müdafaası -ve genelde tüm Gökalp eleştirileri-, ifade düzeyinde Gökalpçiliğin yüzeydeki siyasî sonuçlarını hedef almıştır ve Boratav'ın Gökalp'le ilişkisini anlamak için mesleki ve kültürel program seviyesinde iyi bir kaynak değildir. Yine aynı müdafaasında Boratav, Yeni Hayat programını hatırlatan şu ifadeyi de kullanır: "Edebiyat ve sanatta Türk milletinin varlığını göstermesi, bu benim çalışmalarımın biricik büyük gayesidir, ben, bütün hocalık ve muharrirlik hayatını bu gayeye vakfetmiş insanım."

Bu tasfiye Boratav'ın ırkçı ve Anadolucularla çatışmasının son haddine vardığı bir olay olmakla birlikte, CHP içindeki farklı grupların önemli dönemeçlerdeki hareket yön ve güçleri konusundaki görüşünü de aydınlatmışa benzemektedir. Tıpkı Berkes gibi Boratav da CHP içindeki sağcı, Anadolucu akımların davranışlarına daha önem vermiş, buna yönelik eleştiri siyasî görüşünün önemli bir unsuru olmuştur. Boratav hiç kimsenin tam bir bağlaşığı olmamakla birlikte, başta Hasan Âli olmak üzere dönemi bürokrasisinin pek çok isminin yakını, zaman zaman mesai arkadaşı olmuş, gayri resmî elit hiyerarşisinde bir "yer"i olan, itibarlı bir akademisyen iken, bu grupların da dirsek çevirmesi ve hatta tasfiyeye katkılarıyla kendini ülke çapındaki bir operasyonda epey yalnız bırakılmış hissetmiştir. 1960'lar ve 1970'lerin kendisi açısından daha olumlu ortamında bu durumunu sık sık dile getirmiştir. CHP içindeki sola yakın, aydınlanmacı gruba olan güveni de bu olaydan sonra sarsılmıştır.

Boratav'ın kültür ve medeniyet terimlerini kullanışı, bazen Alman tarzı, tüm kültürlerin farklılığı ve eşit muteberliği şeklinde; bazen de Fransız tarzı, medeniyet merdivenindeki yüksek ve geri kültürler anlayışları arasında değişme gösterir. Ancak bu terimleri kullanımının siyasî sonuçları genelde dışlayıcı değildir. Türk kültürünü lüzumsuz yük-

modernleştirici iradeye kredi açma tercihini benimsemiş, bu iradenin Batı'da yaşanan süreci izlemeden toplumcu, "kapitalist olmayan" bir rota tutturacağına olan inancı diri tutmaya çalışmıştır. Komintern'in zaman zaman dile getirdiği uyarılar sonucu ortaya çıkan kısa süreli kırılmalara karşın (ki bu uyarılar da hemen geri çekilmiş, Türkiye'deki komünistlerin Kemalist rejime çeşitli alanlarda destek vermeleri istenmiştir) 1920-60 dönemi Türk solu modernleştirici irade ile

seltip diğer kültürleri küçük görme tavrına karşı kültürlerin eşitliğini; Türk kültürünü ilerletme ve Batı medeniyetinden yararlanma gereğini vurgulamak için de medeniyetin yüksek ve alçak seviyelerini öne çıkartır.

Boratav'a göre bizde Batılılaşma, millî kültürümüzün tespitini ve bu da "kültür sorunlarımızın ulusçuluğa bağlı olarak gelişmesinin tarihçesi"ni incelemeyi gerektirir. Bunlar muhakkak şu sorunun cevaplanmasına bağlıdır: "Türk kültürü, Türk ulusçuluğu deyince, ne anlaşılması gerekiyor? Söz dönüp dolaşıp bu soruya dayanıyor." Boratav'ın bu soruya verdiği cevap zaman içinde değişmiştir ama tüm hayatı boyunca bu soru üzerine düşünmeyi bırakmamıştır.

Boratav düşünsel gelişiminin son ve en olgun aşamasında 1960'ların ikinci yarısında, eski birikimi ve eğilimlerini Atatürkçü ve anti-emperyalist siyasetle birleştirmiştir. Bu görüşleri makale ve söyleşileriyle birlikte, en açık şekilde Ferit Edgü'nün hazırladığı *Kültür Emperyalizmi Üstüne Konuşmalar*'da (1967) bulunabilir. Boratav, Atatürk'ün tarih tezini ilmen hatalılığına rağmen hedefleri açısından çok olumlu bulur. Bu tezi Turancı yayılmacılığın ve Anadolucu akımın bölgesel ırkçılığının kusurlarından arınmış görür. Türkler bu tez içersinde Batı medeniyetinden daha eski medeniyetlerin kurucuları olarak gözükmektedir. Ona göre Batı kültürel emperyalizmi, örneğin Aryen üstünlüğü tezleriyle kendi medeniyetinin temeli olan rasyonel tavırdan çok uzaklaşıyordu ve Atatürk'ün bu romantik tepkisi çok anlamlıydı. Boratav, Türk kültürünün İslâm ve İran kültürlerinin taşıyıcısı olarak Batı medeniyetine de katkı yaptığını düşünür. Türkiye sınırları içinde bulunan tüm kültürlerin ortak millî kültüre katkılarının kabulü gereğini ve Orta Asya gelenekleri, yerleşik Müslim ve gayrimüslim gruplar ile yakın dönem Türk muhacirlerinin kültürlerinin, Kemalizm ideolojisince bütünleştirilmeye uygunluğunu vurgular. Bu etnik bileşim tablosu, Boratav'ın pek çok kitabı ve yazısındaki temel tema ve onun kültürel ve siyasal sorunlarımıza önerdiği düşünsel çözümdür. Bahsettiği etnik karışımın potasını da yeni tür bir dışlayıcı kimliğin zemini olarak sunmaz. Bu görüşü *Az Gittik Uz Gittik* (1969), *100 Soruda Türk Folkloru* (1973) ve daha pek çok makale ve söyleşilerinde de ileri sürer.

Boratav'ın bu kimlik araştırması kısmen bir kültürel şecere takibi, kısmen ideolojik tercihlerin sergilenmesidir. Her durumda eskiden beri taşıdığı amacı, daha sağlıklı millî beka ve birlik şartlarını kültür alanında oluşturmaktır. Birbirine bağlı Batılılaşma ve millî kültür sorununun çözüm yolunu 1967 yılında şöyle özetlemiştir: "[Batı] kültürün[den] emperyalist olmayan herşeyi benimsemek ve tarih boyunca da Türk kültürünün yerli olsun, yabancı olsun, bütün kültürlerin bir sentezini yapmak yolunda geliştiğini kabul etmek gerekiyor."

"eleştirel ve yol gösterici bir yakınlık" ilişkisi içinde olmuştur.

Bu yakınlığın kimi gerekçelerine eğilmek aydınlatıcı olabilir. Türkiye'de komünist düşünce ve örgütlenmenin ilk dönemdeki seçkin önderlerinden Şefik Hüsnü, 1923 yılındaki değerlendirmelerinde, ülkede bundan böyle yalnızca üç tür siyasal akım düşünülebileceğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi, "bugünkü devrimi yapan ve yaşatmaya uğraşanların" (yani Cumhuriyet'i kuracak olan kadroların)

temsil ettikleri akımdır. Bunların karşısında, ikinci akım olarak, "derebeylik kalıntısı geleneklerin" temsilcilerinin ve Osmanlı hanedanına bağlı kesimlerin oluşturdukları karşı-devrimci akım yer almaktadır. Nihayet, sosyalizm de üçüncü siyasal akımı oluşturmaktadır. Bu durumda "birinci ve üçüncü siyaset uzun süre el ele hareket edebilecek", karşı devrimin tehdit edici hal aldığı dönemlerde "bir tek vücut gibi kara kuvvetlerin karşısına çıkacaktır." (Değmer, 1971: 144-145).

Bundan daha ilginç olan, Şefik Hüsnü'nün 1923 yılındaki devlet adamları arasında "İktisat ve Sağlık Sosyal Yardım Bakanları gibi Marksist bir düşünceyle hareket etmeye eğilimli görünen kişilerin bulunduğunu" tespit etmesi ve buradan hareketle "hükümetin bu yola girmekte gecikmeyeceğini" düşünmesidir (a.g.e.: 177).

Şefik Hüsnü'nün bu yazısı 1923 yılı haziran ayında *Aydınlık*'ta yayımlanmıştır ve bu sırada İktisat Vekili Mamut Esat (Bozkurt), Sağlık Vekili de Rıza Nur'dur. Rıza Nur'da "Marksist bir düşünceyle hareket etme eğilimi" nasıl, nerede görülmüştür, bunu şu an için herhangi bir biçimde anlamlandıramıyoruz.[3] Rıza Nur'u geçersek, asıl ilginç ve irdelemeye değer olan, İktisat Vekili Mahmut Esat'a atfedilen eğilimdir. Mahmut Esat'ın, Batı'da yaşanan devrimler, sınıf mücadeleleri, Marksizmin ortaya çıkışı vb. konularda çevresindekilerden hayli ileri bir birikime ve derinliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bozkurt'un, yazı ve konuşmalarında Marx'a sıkça atıf yaptığı, bu arada sonuçsuz da kalsa *Kapital*'i Türkçe'ye çevirtmeye çalıştığı bilinmektedir (Uyar, 2001: 216).

Ancak, aynı Mahmut Esat'ın, "Marksist düşünceyle hareket etme eğiliminde" olduğu tespiti bize hayli zorlama görünmektedir. Mahmut Esat daha bu dönemde "ne kapitalizm, ne sosyalizm" diyen, sınıf mücadelelerinin yıkıcı sonuçlarına karşı özellikle rezervli bir "üçüncü yolcu"dur ve üçüncü yoldaki ilerlemede ikirciksiz bir jakobenizm yanlısıdır. Sınıf mücadelelerini reddeden üçüncü yolcu bir jakobenizm, tastamam "yukarıdan modernleştirme" yaklaşımına karşılık düşmektedir ve bu yaklaşımın "Maksizme yakın" bulunması, dönemin komünist önderlerinin modernleşme angajmanlarının derecesini göstermektedir.

Gelinen bu noktada kısa bir toparlamaya gidebiliriz. Türkiye'de modernleşme sürecinin üstyapısal-hukuksal planda en fazla ivme kazandığı Cumhuriyet'in ilk döneminde Türk solunun bu süreçle ve sürecin başını çeken modernleştirici iradeyle (Kemalist seçkinler) ilişkisi kimi özel belirlenimler taşımıştır. Bu özel belirlenimler şöyle özetlenebilir:

Birincisi: Dönemin Türk solu kendini ontolojik olarak modern ve Batılı saymasına, bu arada Marksist öğreti gereği sınıf mücadeleleri kavramına aşina olmasına karşın, modernleştirici iradenin ya da aynı anlama gelmek üzere Kemalist iktidarın sınıf mücadelelerinden duyduğu ürküntüyü gözetmiş, bu mücadeleleri dışlayarak, yani "üçüncü yoldan" gerçekleştirilecek bir modernleşme ve toplumsal dönüşüm sürecine bel bağlamıştır. Mardin'in de belirttiği gibi, Kemalist rejim, Marksizmi "sınıf çatışması teorisine" dayandığı için zararlı bulmuş, aforoz etmişti; buna karşılık, "özel mülkiyetin tasfiyesi veya üretim araçlarının kamulaştırılması çok daha az önemli sayılmıştı" (Mardin, 1997: 185).

İkincisi: Dönemin Türk solu, Tanzimat'ın aşırı yavaş, ürkek ve idare-i maslahatçı bir modernleşme denemesi olduğu yolundaki Kemalist eleştiriyi fazlaca benimsemiş, bu eleştiriyi yapan Kemalist kadroların bu kez tam boy, radikal ve frensiz bir modernleşme-dönüşüm sürecinin başını çekeceklerine inanmıştır.

Üçüncüsü: Dönemin Türk solu, herhangi bir modernleşme ve değişim süre-

cine ilişkin olası üç tutumun (muhafazakarlık, pragmatizm ve radikalizm) *üçünün birden* dönemsel ağırlık kaydırmalarıyla benimsenebileceğini, üstelik Kemalist iktidarın tam da bunu yaptığını görememiş, bu iktidara diğerlerini dışlayıcı biçimde üçüncü tutumu, yani radikalizmi atfetmiştir.

İLERLEME, AYDINLANMA VE MODERNLEŞME: TARİHSEL KIRILMA

Türkiye'yi şimdilik bir yana bırakırsak, modernleşmenin ve onun ortaya koyduğu durum(lar) olarak modernliğin, beşiği olan Batı dahil her yerde belirli bir kırılma noktasına gelip dayandığı söylenebilir. Burada "kırılma"dan kastedilen, geleneksel olanın tümüyle tasfiye edilmesinin ya da etkisizleştirilmesinin, burjuva demokrasisinin ise tam anlamda yerleşiklik kazanmasının ardından, modernliğin eski canlılığını ve yaratıcılığını yitirip bir istikrara ve dinginliğe oturmasıdır. Perry Anderson, İkinci Savaş'ın ardından ortaya çıkan bu kırılma sonucunda "baskıcı ölçülerde istikrarlı, monolitik biçimde sınai bir kapitalist uygarlığın yerleşiklik kazandığını" ileri sürmektedir. Bu uygarlıkta, "evrensel meta üretiminin rutinleşmiş ve bürokratlaşmış ekonomisinde, kitlesel üretimle kitlesel kültür artık birbirinin yerine geçebilen olgulardır" (Anderson, 1992: 37, 38).

Batı'daki çizgi bir yana, modernleşme sürecinin Türkiye'de de kendine özgü bir kırılma noktası yaşadığını söylemek mümkündür. Türkiye'de kırılma noktasından sonra gelen, kuşkusuz yerleşmişlik, dinginlik ve istikrar değildir; ancak, yaşanan bütün siyasal belirsizliklere, ekonomik krizlere ve ortaya çıkan kaotik durumlara, bu arada kültürel kalıplar ve tüketim alanındaki "aşırı" Batılılaşmaya karşın, Türk modernleşmesi, toplumu şu ya da bu ölçüde harekete geçirebileceği, yurttaşlar arasında geleceğe dönük toplu bir umut ve beklenti yaratabileceği, bu amaçla çarpıcı hamlelere cüret edebileceği dinamizmi yitirmiş görünmektedir.[4]

Yalçın Küçük, Kemalist modernleşme dönemini 1926 yılı ile başlatıp 1960'ların sonuna kadar uzatmaktadır. Küçük'e göre, 1926'dan önce, Kemalizmi tanımlayan adımlardan hiçbiri ortada yoktur. Ayrıca, dünya kapitalizminin 1929'la başlayan bunalımı, Kemalist modernleşme için özel bir itici güç oluşturmuştur. Ancak, 60'larla birlikte Kemalizm, bu kez "enverist" tonlar taşıyan daha restorasyoncu bir yönelimce soğurulmuştur (Küçük, 2001: 164, 184 ve 290).

Bizce, Kemalist modernizasyonun yaşadığı kırılmayla birlikte "Türk-İslâm sentezi" artık özgün dinamizmini yitiren Türk modernleşmesinin merkezine oturtulmaya çalışılmış, ardından 1980'lerle birlikte bütünüyle dışa yönelme-eklemlenme dürtülerinin damga vurduğu bir tür pseudo-modernleşme dönemi başlamıştır. Bu notu eklememizin nedeni, Türk modernleşme sürecinin farklı dönemlerinin Türk solunu da doğrudan etkilemesidir.

Küçük'ün Kemalist modernleşme döneminin sonu diye işaret ettiği yılları, aynı zamanda, genel olarak Türk modernleşmesinin özgün dinamizmini yitirip yaratıcılıktan büsbütün uzaklaştığı dönemeç olarak görmek de mümkündür. Türk solu, bu dönemecin öncesinde ve sonrasında iki ayrı profil sergilemiştir. Birinci dönemde, yani 1920'lerden 60'lara kadar uzanan ve modernleşmenin daha dinamik özellikler sergilediği dönemde Türk solu, bu süreçle ilişkilerini devletçilik, halkçılık, laiklik, sanayileşmecilik ve kalkınmacılık gibi başlıklar dolayımıyla kurmuştur. Başlarda da değindiğimiz gibi bu ilişkilenme, Türk solunu ve sahiplendiği Marksizmi bir ölçüde melezleştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Marksizmin, "pozitivist kalkınma (sanayileşme) ideolojileriyle (...) kendi teorik bünyesinin içerme-

diği derecelerde özdeşleştiğini" söylemek mümkündür (Öğün, 1995: 127).

Türk solu, Türk modernleşmesinin daha dinamik, özgün ve iç-itkili döneminde modernleşmeyle böyle ilişkileniyor. Peki, Küçük'ün periyodizasyonunu izleyecek olursak, modernleşmenin ikinci, yani dışa yönelmeci, dış-itkili ve çok daha kişiliksiz dönemi için neler söylenebilir? Bu sorunun yanıtı kimi karşılaştırmaları gerektiriyor.

Türk modernleşmesinde ilk dönemin öncüleri ne kadar devletçi olmuşlarsa, bu dönemin Türk solu da *kendi ölçülerinde ve kendi gerekçeleriyle* o kadar devletçi olmuştur. Buna karşılık ülkedeki modernleşmenin ikinci döneminin öncüleri ne kadar liberalseler, Türk solu da *aşağı yukarı aynı gerekçelerle* liberal eğilimler geliştirmiştir. Türk modernleşmesinin ilk döneminde eğitime tanınan önem ve ağırlığı *kendi bağlamında* Türk solu da paylaşmıştır; ama aynı sol ikinci dönemin eğitime ve bilgiye boş veren pragmatizmini, teknisizmini ve gündelikçiliğini de içselleştirebilmiştir. Türk solu, birinci dönemde modernleşme sürecinin seçkinlerince de işlenen "üçüncü dünyalılık" motifini (mazlumluk, ezilmişlik, horlanmışlık, "dünyanın lanetlileri", kırlardan kuşatılan kentler, Batılı işçi aristokrasisi, halk savaşı, vb.) daha rahat benimseyebilirken, ikinci dönemde bu kez kendini çok fazla Batılı saymış, orada geliştirilen kimi kavramların (küresel köy, iletişim devrimi, kimlik politikaları, "öteki", radikal demokrasi, açık toplum, sivil toplum, çevre duyarlılığı, sürdürülebilirlik, yurttaş hukuku, yeni kamusal alan, tembellik hakkı, sivil itaatsizlik, vb. vb.) ilk elden alıcısı olmuştur.

Özetle, Türk solu, Türk modernleşmesinin her iki döneminde de, dönemin başat yönelimlerinden etkilenmiş, kendini bu yönelimlerle *birlikte kurmuş*, ama kendi ayrı paradigmasını topluma kabul ettirememiştir.

MODERNLEŞTİRENLER VE SOL: İLİŞKİ DÖKÜMÜ

Türkiye'de modernleşme sürecinin geniş halk kesimlerinde ciddi bir destek bulamadığı yolundaki görüşlerin bir yerden sonra zorlama kaçacağına daha önce değinilmişti. Modernleşme ile Türk solu arasındaki ilişkilenme açısından ilginç olan bir husus, modernleşme sürecinin "tabana yayılması" ile solun belirli ölçülerde kitleselleşmesinin aşağı yukarı benzer bir örüntüye sahip olmasıdır.

İlki için şöyle bir sıralama yapılabilir: Merkezde Kemalist seçkinler, bu kesimin taşra temsilcileri olarak "mülki erkân" (valiler, kaymakamlar, yargıçlar, bakanlıkların il ve ilçe müdürlükleri, vb.), taşralı profesyoneller (doktorlar, eczacılar, avukatlar ve mühendisler) ve yerel eşrafın bir bölümü ile halka uzanan bir zincir. Türkiye'de solun görece en büyük kitle desteğini yakalayabildiği 1961-71 dönemi için de benzer bir örüntüden hareket etmek mümkündür. Merkezde, hiç kuşkusuz, sosyalizmin eski tüfekleri ile yeni parlayan yıldızları yer almaktadır. Bu merkez, çok sınırlı birkaç örnek dışında, "mülki erkân" ara halkasına sahip değildir, ancak bundan sonraki halka olarak gene taşralı profesyoneller, yani il ve ilçelerdeki "sosyalist" doktorlar, eczacılar, avukatlar vb. öne çıkmakta, böylece "halkın içinden gelen", daha çok avam demokrat ya da popülist kimlikli kesimlere ulaşılmaktadır.

Benzerlik salt bununla sınırlı değildir; Kemalist modernleşmenin benimsenmesinde önemli bir rol oynayan Alevi kesim, daha sonra sosyalizmin belirli dönemlerdeki kitleselleşmesinde de ön plana çıkmıştır. Nihayet, 1946 ile 1957 yılları arasında, yani DP'nin yükseliş döneminde bile CHP'nin oy deposu olan birçok "doğu" ilinin 1961'den sonra bu kez Türkiye İşçi Partisi'ne (TİP) doğru göreli bir kayma gösterdiğini eklemek gerekir.

Burada dile getirmeye çalıştığımız, Türk modernleşmesi ile Türk solunun ülke sathına yayılmasına kimi biçimsel benzerliklerin damga vurduğu savının daha ötesindedir. Türk solu, kendi kökleri, modernleştirici iradeye koyduğu rezerv, vb. ne olursa olsun, genel anlamda ülkedeki modernleşme sürecinin bir türevi ya da yan ürünü olarak belirli bir kitlesellik kazanabilmiştir. Türk solunun bugün yaşadığı tıkanıklıkları gene aynı zemini koruyarak mı, yoksa bu zeminden köklü bir kopuşla mı aşabileceği sorusu ise, olası yanıtlarıyla birlikte bu yazının kapsamı dışında kalmaktadır.

Modernleşme süreci ile Türk solu arasındaki ilişkilerde dikkati çeken ilginç başka noktalar da vardır. Bu noktalardan biri "insan kaynaklarıyla" ilgilidir ve şöyle özetlenebilir: Türkiye'de modernleştirici iradenin örgütlü gücü devlet, özellikle Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde henüz ancak emekleyebilen özel sektöre yönetici yetiştirirken, Türk solu da devlete teknisyenler, aydınlar ve ideolog adayları yetiştirmiştir. Devletin özel sektöre "insan kaynakları" alanında yardımda bulunması, hiç kuşkusuz, geniş ölçekli devlet işletmeleri sayesinde mümkün olmuştur. Zürcher'in de belirttiği gibi "sonradan özel sanayiin gelişmesinde önemli bir rol oynayacak olan bütün yeni yönetici ve mühendis kuşağı, mesleği bu İktisadi Devlet Teşekkülleri'nde öğrenmiştir" (Zürcher, 1998: 288). Modernleşmenin büyük ölçekli özel ya da kamusal işletmelerde Weberci bir rasyonaliteyi gerektirdiği göz önüne alınırsa, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde bu rasyonaliteye yaklaşabilecek ölçekteki kurumların söz konusu devlet teşekküllerinden ibaret olduğu görülecektir.

Özel sektöre yönetici yetiştiren devlete Türk solunun katkısı ise, değindiğimiz gibi, aydınlar, ideologlar ve teknisyenlerde somutlaşmıştır. Bu alanda hep bilinen *Kadro* örneğini daha sonra, '60'larla birlikte, hayli parlak planlamacılar izlemiştir. Bir ek daha: Mete Tunçay'ın belirttiğine göre, TKP'nin bileşenlerinden birini oluşturan Almanya eğitimli Spartakist kanada mensup Türk komünistleri arasında daha sonra Etibank ve Sümerbank'ı kuran mühendisler de yer almaktadır (Tunçay, 2001: 308). Geç modernleşmenin dayattığı büyük ölçekli merkezî kurumların revaçta olduğu 20. yüzyıl başlarının Almanya'sında eğitim gören bu insanların, bilgi ve deneyimlerini daha da geciken kendi ülkelerine aktardıkları anlaşılıyor.

Son olarak, modernleşme sürecinin temsilcisi ve itici gücü konumundaki Kemalist elit ile Türk solunun Batı'ya ve Batılılaşmaya bakışları ve bu alandaki ilişkilenmeleri üzerine birkaç noktaya değinmek istiyoruz.

Türkiye'de modernleşme süreci, daha Osmanlı'dan başlayarak manevi-kültürel alanlarda Batılılaşmaya samimi ya da sahte çekinceler koyarak yol almıştır. Ahmet Mithat Efendi'nin Felatun Bey'i ile Recaizade Ekrem'in Bihruz'u "köklerinden koparak" fazlaca Batılılaşmış, giderek züppeleşmiş olanları çizen ilk yapıtlar arasındadır. Daha sonra Yakup Kadri, *Yaban*'da ve *Ankara*'da kendi toplumuna yabancılaşmış karakterlere yer verir. Bunları ve başka örnekleri, Türk modernleşmesinin halkla mesafeyi fazla açmamak için giriştiği manevralar ya da bu manevraların aydın kesimde yarattığı açmazlar biçiminde yorumlayabiliriz. Ancak, açık olan şudur: Türk modernleşmesinin ana çizgisi, kendini güvenceye almak ve halka belirli bir mesaj vermek için hep ekstrem "Batılılaşmışlık" kurgularına yönelmiş, birtakım karikatür tipler yaratıp uzak durulması gerekenin bu tür "Batılılaşma" olduğuna işaret etmiştir.

Aşırı sağda yer alanlar, bu arada Türk-İslâm sentezcileri, vb. bir yana bırakılırsa, Türk modernleşmesinin ana çizgisinin, kötüleyeceği aşırı "Batılılaşmışlık" örneklerini özellikle Türk solu içinde aradığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bunun bir nedeni, Türk solunun, sı-

nıf mücadelelerine hep dehşetle bakan, üçüncü yolu denemesi beklenen ve bu anlamda Batı'ya mesafeli duran yönelimlere az çok yakın bir konumda yer almasıdır. Ters taraftan söyleyecek olursak, Kemalist merkezin Türk solunu aşırı modernist ve Batıcı göstermesi, elinde sallayıp durduğu kılıçla kendini yaralaması anlamına gelirdi.

Aynı bağlamda, Türk solunun ideoloji ve siyaset alanında Sovyetler'e yakın durması da dikkate alınabilir. Merkezî çizgi, solun temsilcilerine karşı pejoratif sözcükler kullanma gereği duyduğu zaman, "Moskof uşağı", "Rus casusu", "Stalin'in çömezi" türü suçlamaları, örneğin "Batılı züppe" yakıştırmasına göre daha işlevli bulmuş olmalıdır.

Belki de hepsinden daha ilginç olan bir nokta, Türk solunun özellikle '60'larla birlikte yöneldiği kimi tercihlerin Kemalist merkezde şaşkınlık yaratmasıdır. '30'larda solun üçüncü dünyacılığına daha hayırhah bakabilen merkezin Batıcılık damarı, '50'ler ve '60'larda izlenen aşırı Batı angajmanlı dış politikanın da etkileriyle iyice kabarmış, bu kez sol aşırı Batıcılık şöyle dursun "doğunun baldırı çıplaklarıyla" özdeşleştirilmiştir. Bu özdeşleştirmenin kendini ele verdiği bir dönemin yaygın merkezî söylemleri arasında "Marksist, Leninist ve *hatta Maoist*" de yer almaktadır. Başka bir deyişle merkez, solun Marksistliğini anlayabilmekte, Leninistliğine şöyle ya da böyle tahammül edebilmekte, ama Asya'nın doğu ucundan gelen Maoizmi çok fazla bulmakta, "bu kadarına da pes" demektedir!

Kemalist modernleşmenin seçkin kalemlerinden, Mustafa Kemal'in sofra arkadaşı ve *Çankaya* yazarı Falih Rıfkı Atay, solun özellikle '60'lı yıllara rastlayan yönelimlerinden duyduğu şaşkınlığı ve bunun sonucu olan öfkesini şöyle dile getiriyordu: "Bizde sosyalist yok. Batı düşmanı Afrika komünisti var. Gözleri dönen Lumumba bozuntuları 27 Mayıs rejimini Afrika tipi bir diktaya soysuzlaştırmayı başaramamış olmanın hıncı içinde önlerine rastlayana saldırıp durmaktadırlar" (Atay, 1965: 11).

Atay 30 yıl önce ölmüştür. Dirilip günümüz Türkiye'sine bakabilseydi, Türk solunda "Batı düşmanı Afrika komünisti" ya da "gözü dönmüş Lumumba bozuntuları" kalmadığını, solu Batılılaştırma işleminin büyük ölçüde tamamlanmış olduğunu görüp rahatlardı. ❒

DİPNOTLAR

1 Bir çalışmada, verili nesnellik ile öznel irade arasındaki bakışımsızlık "açı özgüllüğü" olarak tanımlanmakta ve bu açı özgüllüğünün, örneğin Türkiye'deki yönetici seçkinleri en azından 1940'lara kadar "kuruculuktan tarih yapıcılığına" sıçrattığına değinilmektedir (bkz. Esra Durukal; "Zayıf Halka, Özgüllük ve Tarih Üzerine Değiniler", *Sosyalist Politika*, sayı: 31, Aralık 2001, s. 106.

2 Türkiye'de modernleşmenin, bu arada laikleştirici reformların, geniş halk kesimleri tarafından hiç benimsenmediği görüşü, İslâmcı kimi çevreler dışında batılı akademisyenler tarafından da fazla düşünülmeden ileri sürülebilmektedir. Örneğin Hugh Poulton söz konusu reformların geniş halk kesimleri üzerinde de etkili olduğunu ileri süren bir çalışmaya hemen itiraz ettikten sonra, bu görüşü ileri süren akademisyenin "pek çok bakımdan Kemalizmin ürünü" olduğu gibi garip eklemelerde de bulunabilmektedir (bkz. Hugh Poulton; *Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilal*, çeviren: Yavuz Alogan, Sarmal Yayınları, 1999, s. 142 ve s. 163.

3 Şefik Hüsnü'nün bu yazısından dört ay sonra Cumhuriyet ilan ediliyor ve Cumhuriyet döneminin ilk kabinesinde Sağlık Bakanlığı'nı Refik Saydam üstleniyor.

4 1930'lardan kalma "10.Yıl Marşı"nın günümüzde bu denli popüler hale getirilmesi, demiryollarının ölmeye yatırıldığı bir dönemde "ana yurdun demir ağlarla dört bir baştan örülmüş olduğunun" anımsanması bir de bu gözle değerlendirilebilir.

Şarkiyatçılık / Oryantalizm

MAHMUT MUTMAN

GİRİŞ: HÜMANİZMİN KÜLTÜRÜ

Şarkiyatçılık ya da oryantalizm, hakim kültürde "Şark" ya da "Doğu" hakkında gösterilen insani (bilimsel, sanatsal, kültürel ve edebî) ilgiye verilen addır. Bu egemen yaklaşım açısından bakıldığında oryantalizm 19. yüzyılda doğmuş ve günümüzde etkileri sürse bile esas olarak o yüzyıla ait düşünsel, edebî ve sanatsal bir akım olarak alınır. Siyasal ve toplumsal etkilerin uzağına yerleştirilen bir "yüksek kültür" kavramının ölçütleri ve kalıbına göre geliştirilen bu egemen yaklaşımın unutmak zorunda olduğu, bu yazar ya da düşünürlerin söz konusu ilgilerinin ancak belirli tarihsel koşullar ve bağlam içinde *mümkün* olabildiğidir. Bu tarihsel koşul, Doğu'yu Batılı tarafından incelenebilir, seyredilebilir veya gözlemlenebilir ve hakkında yazılabilir bir nesneye dönüştürür. Delacroix'nın ünlü "Evlerinde Cezayirli Kadınlar" tablosu elbette bu kadınların koşulu hakkında bize bir şey söyler ya da gösterir. Ama Delacroix'nın kamusal yaşamdan uzakta, evlerinde kapalı kalan Cezayirli kadınlara duyduğu ilgi bize tablosunu hangi koşullar altında *yaratabilmiş* olduğunu unutturmamalıdır: ressamın kendi ülkesi tarafından siyasî ve ekonomik olarak sömürgeleştirilmiş Cezayir toprağına erişim gücü.

ORYANTALİZM ELEŞTİRİSİ VE BİR YÖNTEM SORUNU

Öyleyse oryantalizmin kendisinin öncelikle bir yüksek kültür yaklaşımı olduğunu söyleyebiliriz. Bu egemen yaklaşım içinde oryantalizm, Şark'a duyulan insani ilgi olarak basitçe Avrupa hümanizminin bir kertesi gibi görülür. Geride bıraktığımız yüzyıl içinde hümanist yüksek kültür anlayışına dayanan oryantalizm kavramını sadece ahlaksal ve siyasal değil aynı zamanda düşünsel olarak da sorgulayan önemli çabalar oldu. Arap düşünür Anwar Abdel Malek "Orientalism in Crisis" isimli önemli makalesinde oryantalizmin, basitçe Batılıların Doğulular hakkında duyduğu insani bir ilgi değil, sömürgecilik ile iç içe geçmiş bir zihniyet olduğunu gösterdi.[1] Filistin asıllı Amerikalı edebiyat kuramcısı Edward W. Said ise, bugün artık klasik haline gelmiş olan ünlü çalışması *Oryantalizm*'de, oryantalizmin yeni bir tanımını sunarak oryantalist bilgi ve söylem aygıtını sömürgeci siyasal ve ekonomik aygıt ile ilişkilendirdi (Said, 1999 [1978]). Said'in çalışmasının siyasal ve ahlaksal olduğu kadar olağanüstü epistemolojik önemi, bu yazarın yüksek kültür kavramının eleştirisinin ötesine geçme çabası ve oryantalizmi basit bir hümanist ilgi veya bir 19. yüzyıl entelektüel hare-

keti olmaktan çıkaran yeni bir tanımını verebilme gücünden kaynaklanmaktadır. Said'in okuması, geleneksel denebilecek bir eleştirel okumanın ötesine geçen araçları bize vermiş olsa bile geleneksel veya "sınırlı" olarak adlandıracağımız bu eleştiri tarzı hâlâ yürürlüktedir, çünkü bu eleştiri tarzı sürdürülebilirliğini verili siyasal kültürden almaktadır.

Egemen kültür oryantalizmi yüksek kültür terimleri içinde alırken, eleştirel okunması içinde oryantalizm "emperyalizmin ideolojisi" olarak tanımlanmıştır. Böyle bir yaklaşım, oryantalizmi, Batı'nın ideolojik nosyonlar, simgeler ve stereotipler aracılığıyla Doğu'nun gerçekliğini çarpıtması olarak tanımlar. Liberal versiyonunda, bu durum eğitimle aşılması gereken bir kültürel önyargı olarak görülürken, radikal versiyon bunu Batı'nın ekonomik ve siyasal çıkarları ile bağıntılı bir ideolojik oluşum olarak görür. Oryantalist söylem içinde Doğu'nun temel nitelikleri olarak gösterilen özellikler, yani durağanlık, tarihsizlik, pasiflik, despotizm, gerilik, vb. ideolojik bir çarpıtmanın öğeleridir ve "Sarı Tehlike", "Korkunç Türk" veya "Tembel Hintli" gibi ırkçı stereotipler ile aşağı yukarı benzer bir statüye sahiptirler. Bu yaklaşım elbette kendi içinde yanlış değildir. Ne var ki, ciddi bir kuramsal sorunu da beraberinde getirir. Bu yanlış ideolojik fikirlerin sakladığı bir "hakikat" olduğu fikrini ki bu hakikat fikrinin hemen çoğu kez özselci bir kültürel kimlik siyasetine tercüme olduğuna tanık olmaktayız: oryantalizmi basitçe tersine çevirerek, olumsuzlanmış Doğulu kimliği olumlamak ile çerçevelenen sınırlı bir yaklaşım. İdeolojik çarpıtma veya "yanlış-tanıma" elbette oryantalizmin söylemsel ekonomisinin elzem bir parçasıdır. Ama burada ideoloji eleştirisi (ideoloji-kritik) sorunsalının (ve ima ettiği hakikat ve kimlik siyasetinin) ötesine geçmeyi amaçlayan başka bir soruya gereksinim vardır: "Oryantalizm" kavramını, onu bizzat tanımladığı söylenen bu öğelerin (emperyalizm ve ideoloji) üzerinde *dönüştürücü* bir kavramsal etkisi olacak bir biçimde düşünebilir miyiz?

Burada hemen akla gelen kuramsal jest, oryantalizmin ideolojik bir oluşum olarak ekonomik ilişkilere indirgenemeyeceğidir. Ama bu tür bir anti-ekonomist argüman, oryantalizmi hâlâ ikincil bir olgu gibi ele almak zorunda kalır. Halbuki oryantalizmin bir ideoloji olarak ele alındığında ekonomik ilişkilere göre ikincil bir statüsü olabilse dahi, başka bir açıdan bu ekonomik ilişkilerden ayırt edilemeyecek *kurucu* bir rolü vardır. Daha önemlisi, oryantalizmi basitçe "üstyapısal" bir işlevle sınırlayan bir yaklaşım yukarıda işaret ettiğimiz dönüştürücü uğrağı elinden kaçırmış olur.

ORYANTALİZM: BİLGİ VE İKTİDAR

Eleştirel yaklaşımın bu sorununu zorlamak ve onu aşmak bağlamında iki önemli çabadan söz ettik. 1963 tarihli makalesinde Anwar Abdel Malek, oryantalizmin ırkçığının basit bir önyargıya değil, belirli bir düşünsel ve bilimsel temaya ve problematiğe, örneğin etnik bir tipoloji ve sınıflandırma yöntemine dayandığını ifade eder. Oryantalizm bu anlamda, (en azından her zaman) düz bir ırkçılık değil, bizzat özselci epistemik varsayımları dolayısıyla kaçınılmaz biçimde ırkçılığa varan sofistike bir bilgisel, yazınsal ve sanatsal aktivitedir.[2] Anwar Abdel Malek'in bu yaklaşımı oryantalizme o ana kadar yapılmamış bir biçimde felsefi ve bilgisel bir statü vermiş ve bu statüyü doğrudan sömürgecilik koşuluyla bağlantılandırmıştı. Daha sonra tamamen aynı yönde ilerleyecek olan Edward Said gibi onun bu yaklaşımı da, oryantalizm kavramını, üçüncü dünyanın büyük düşünürü psikanalist Franz Fanon'un ve Albert Memmi gibi yazarların sömürgecilik analizine yaklaştırdı ve böylece oryantalizm sömürgeci

bir zihniyeti ve kuruluşu ifade eden söylemsel bir figür olarak belirlendi.[3] Anwar Abdel Malek'in makalesinin asıl özgün yanı ise, (Hegel'in efendi-köle diyalektiği sorunsalını belirli bir biçimde ve yönde kullanarak) oryantalizmin epistemolojik yönünü vurgulamasıydı. Doğulunun özsel pasifliği basit bir aşağılama ile sınırlı değildi; onun, doğası itibariyle kendi gerçeği hakkında kendisi konuşmaya ve yazmaya muktedir olmayan ve esas olarak hakkında konuşulan ve yazılan bir *bilgi nesnesi* olarak konumlanması anlamına gelen çok daha ince ve sofistike bir entelektüel inançtı.

Edward Said'in *Oryantalizm* çalışması, Anwar Abdel Malek'in bu önemli katkısını daha da ileri bir düzeyde vurgulayacak ve geliştirecektir. Filistin kökenli bir Amerikan göçmeni olan Said'in kendisi, elbette, özellikle beşeri bilimler alanında çalışan tüm akademisyenler gibi tamamen hümanist bir yüksek kültür nosyonu içinde yetişmiştir. Öte yandan, davasına bağlı bir Filistinli olarak bu yüksek kültür dünyasının (somut olarak Columbia Üniversitesi'nin) içinde ister istemez garip ve marjinal bir statüye sahiptir. Said'in, -ister istemez- bir dizi çelişki ve belirsizlik ile karakterize olan argümanının örülüşünü ele almaya, kitabının en başında yaptığı ve tüm metin boyunca ısrarla tekrarlayacağı oryantalizm tanımıyla başlayalım: "oryantalizm, Doğu ve (çoğu zaman) Batı arasında yapılan epistemolojik ve ontolojik bir ayrıma dayanan bir düşünce üslubudur" (Said, 1978: 2). Daha ilk elde Said, oryantalizmi bir stereotipleştirmenin ve basit bir kültürel önyargının ötesinde bir "düşünce üslubu" olarak tanımlar ve bu tanımın kurucu öğesi ("epistemolojik ve ontolojik bir ayrım") Anwar Abdel Malek'in katkısıyla öne çıkan düşünsel ya da felsefi boyutu vurgular. "Ayrım" olarak tercüme ettiğimiz sözcük için özgün metinde Said "distinction" sözcüğünü kullanır. İngilizce'de bir statü ayrımını da ifade eden bu sözcük masum ve yansız bir coğrafi ayrım karşısında olmadığımızı gösterir. Örneğin eğer, söz konusu olan yapısalcılığın yapısal karşıtlık diyeceği şey ise, böyle bir karşıtlığın saydam ve simetrik bir yapısal özü ifade etmesinden ziyade onu yapısökümün ("deconstruction") okuyacağı tarzda *hegemonik* bir kuruluş olarak görmeliyiz. Kısacası, karşımızdaki, saydam, simetrik ve kolayca okunabilir bir karşıtlıktan ziyade terimlerin ancak birbirlerine göre ve farklı biçimlerde değerlendiği, yani birinin hakim ötekinin tâbi olarak konumlandığı karmaşık bir güç ekonomisidir. Daha tam olarak söylersek, bu, Doğu'yu işaretleyerek Batı'yı (işaretlenmemiş) merkez haline getiren bir "ötekileştirme" işlemidir.

Oryantalizmin "işlediği" bilgi, öncelikle Doğulunun kendi hakkında bir bilgi üretmekten yoksun olduğu bilgisidir. Bunu söylemekle Batılının gücünün *gerçek* olmadığını söylemiyoruz elbette. Kapitalist modernlik tüm geleneksel ilişkileri çözen ve yeni pratikler ve ilişkiler üreten, daha önce tarihte görülmemiş devasa, küresel bir güçtür. Kapitalizm geleneksel yerel kodları ve ilişkileri çözer; değişim değeri denilen soyut güç yersiz-yurtsuzlaştırır ve bölgesizleştirir. Ama bu değişim değeri üretime dayandığı, üretim de bir disiplin ve kumanda sistemi gerektirdiği için, kapitalizm aynı anda çözdüğü ilişkileri yeniden-örmek, yeniden-yurtlaştırmak ve bölgeselleştirmek zorundadır. Aslında oryantalizm bu yeniden-örmenin küresel bir kertesinden başka bir şey değildir ve esas mantığı Batılıyı özerk ve hükümran özne olarak kurmaktır. Sanki Doğu'ya ve Doğuluya (tabii Afrikalılara, vb. başkalarına da) gereksinimi olmadan varolabilen, kendini-kuran ve kendine-yeterli bir varlık. Ama paradoksal biçimde bu özne ancak Doğu'yu ve Doğuluyu bilerek ve yöneterek yani onun bilgisini ve hakikatini üreterek varolabilir.

Böylelikle oryantalizmin aynı anda

hem siyasal hem de epistemolojik yani bilgisel bir figür olduğu ortaya çıkıyor. Said bu yaklaşımıyla, oryantalizmi sömürgeci kurumsal ve maddi bağlam içine oturtmakla kalmaz, aynı zamanda bir bilgi ve hakikat üretimi ve özne kuruluşu olduğunu göstermiş olur. Doğu'yu ayıran ayrımı "epistemolojik ve ontolojik" kılan şey işte budur. Said'in analizinin bu boyutu açıkça Foucault'dan esinlenmiştir, ama onun bir uygulaması olmaktan ziyade Gramsci'ye yakın bir yaklaşımdır. Oryantalizm kavramı hem mekânsal hem de zamansal boyutlarda genişler ve bir düşünme üslubu yani sorunsal olarak belirir. Bu yaklaşım, oryantalizmi basit ve düzeltilebilir bir kültürel önyargı ile sınırlı olmaktan çıkarır ve örneğin Said'in 20. yüzyıla ait bilimsel uzmanlık statüsü verilmiş söylemleri oryantalizm içine almasını sağlayarak oryantalizmi dönemleştirmesini mümkün kılar: klasik sömürgeci dönemin oryantalizmi ile 20. yüzyılın özellikle Amerikan hegemonyası altında geçen ikinci yarısındaki oryantalizm arasındaki ayrıma dikkat çekebiliriz.

Said böyle yapmakla monolitik ve tamamen yukarıdan belirlenmiş bir oryantalizm kavramı üretmiş olmakta değil midir? Batı, böylelikle yekpare ve çelişkisiz bir bütünlük biçiminde algılanmakta değil midir?[4] Bu eleştirilerin ayrıntılarına burada girmemiz mümkün değil. Ama en azından, bu eleştirilerin tamamen haksız olmamakla birlikte, yapıldıkları haliyle yüzeysel bir çelişki kavramına dayandıkları ve özellikle daha ziyade Batı'nın "kimliğine" ilişkin bir huzursuzluk ve gerilimi ifade ettikleri söylenebilir. Örneğin bu eleştirilerin çoğu Said'in oryantalizm tanımına -epistemolojik ve ontolojik ayrım- kurucu bir önem atfetmezler ve oryantalizmi sınırlı bir ideolojik anlamda okumayı sürdürürler (bkz. Clifford, 1988 ve Young 1990). Oysa bizzat Said'in oryantalizm tanımının monolitik olmaya radikal biçimde *direndiği* söylenmelidir, çünkü bu tanım homojen bir referansa değil bir ayrıma dayanır ve bu ayrım birbirinden değişik metinler (edebiyat, resim, bilim, siyaset, vb.) boyunca yani heterojen bir biçimde sürdürülür ya da yeniden-üretilir. Dolayısıyla hiçbir zaman ve hiçbir yerde aynı ayrım (aynı Doğu, aynı Batı...) olmasına imkân yoktur, ama bizzat bu farklılaşım minimal bir aynılık varsayılmaksızın ve onu sürdürmeksizin de mümkün olamazdı. Bir başka deyişle, oryantalizmin söylemsel ekonomisi içinde fark ve aynılık birbirlerine dışsal değildir ve birbirlerinin koşuludurlar.

Peki öyleyse niçin Said'in metni böyle monolitik bir oryantalizm izlenimi doğurur? İktidarla yakından bağıntılı, kurumsal olarak yerleşik ve entelektüel ve epistemolojik boyutları olan oryantalist söylemin yeniden-üretilmesine bir referans ve alıntılama sorunu olarak yaklaşabiliriz, ki Said de böyle yaklaşmaktadır (Said, 1978: 176-177). Said, alıntılama veya referans sorununu hemen otorite sorununa bağlar. Doğu üzerine yazan herhangi bir yazar oryantalist ayrıma (bir bilgiye, olguya, figüre, stereotipe, yani önceki bir metne) referans vermek zorundadır. Çünkü ancak böyle yaparsa kendi metni otorite ve kredibilite, dolayısıyla gerçeklik ve kalıcılık kazanır. Görüldüğü gibi, Doğu'nun bir kere söylem nesnesi olarak kabul edilmesiyle söylemsel makine zaten çalışmaya başlamıştır ve daha burada minimal aynılık zorunluluğuyla karşılaşıyoruzdur. Oryantalist bir öğreti açıkça ortada olmasa bile oryantalist ayrım etrafında işaretlenen minimal bir oryantalizm kültürde yaygındır. Said, bir yandan referansın yani metinlerarası ilişkilerin önemini ileri sürerken, öte yandan iki metin arasına kendi otorite ve kariyer hesaplarını yapabilen muktedir ve hükümran bir yazar-özne yerleştirmektedir. Böylece Said'in metninde hükümran ya da egemen özne (Batılı), oryantalist pratiğin bir etkisi değil de onu yöneten bir koşuluymuş gibi gözükmeye başlar. Bir

başka deyişle, Said'in metninde monolitik bir oryantalizm kavramından ziyade *kurulmamış bir özne* kavramından kaynaklanan bir sorun vardır.[5]

Halbuki, tüm oryantalizm sorunu aslında buydu: Oryantalizm, özsel olarak pasıf, tarihsiz ve tâbi bir Doğulu kurulmasıyla Batılı kimliğin kendinden menkul, özerk, hükümran veya egemen özne olarak üretilmesi sistemidir. Oryantalizmi dönüştürme gayreti veya oryantalizm ile dönüştürücü bir ilişki ise, ancak kökeninde bir öznenin değil herhangi bir özerk ve türdeş kökeni imkânsız kılan bir farklılaşım sürecinin yattığını düşünebilmekten başlayabilir.

ORYANTALİZM VE FEMİNİST ELEŞTİRİ

Özellikle fantezi yapıları düşünüldüğünde ve oryantalizmin Doğu'ya atfettiği erotik özellikler göz önüne alındığında, oryantalizmin hümanizminin ataerkil bir girişimden uzak düşünülemeyeceği söylenebilir. Peki o zaman Batılı kadınların Doğu'ya bakışında bir değişiklik olabilir mi? Örneğin Lady Montague'nün mektuplarında dile gelen kadınsı konumdan ve duyarlıktan hareketle Lisa Lowe, erkek bir konumu ifade eden bir aynılık oryantalizmi olduğu kadar kadın bir konumu ifade eden bir fark oryantalizmi olduğunu ileri sürer. Lowe için Said'in önemli eksiği, Batılı kadınların Doğu'ya Batılı erkeklerden farklı (yani Doğu'nun farkını anlayan ve aşağılamayan bir olumlulukla) yaklaştığını söyleyememesidir (Lowe, 1991). Meyda Yeğenoğlu ise böyle bir feminist okumaya katılmaz ve farklı bir okuma sunar. Ona göre de Said cinsel farka kör kalmaktadır, ama farklı bir nedenle: Said açık olduğu kadar örtük ve bilinçdışı bir oryantalizm de olduğunu söyleyerek cinsel farkın izini bulduğu halde takip etmez. Yeğenoğlu ise, tam bu örtük Oryantalizm temasını "peçe" figürü altında kurar. Ona göre tüm Doğu bir peçe ve ardındaki elden kaçan hakikat figürü etrafında kurulan adeta kadınsı bir yerdir. Dolayısıyla peçe herhangi bir oryantalist figür değildir ve stratejik öneme sahiptir (Yeğenoğlu, 1998). Yeğenoğlu'nun eleştirisi, ima ettiği sonuç, herhangi bir Batılının basitçe kadın olmakla (veya kendi de başka bir alanda benzer bir muameleye maruz birisi olmakla) oryantalizmden muaf olmayacağı, kısacası oryantalizmin *ayrı* bir eleştirel muamele gerektirdiğidir.

İYİ ORYANTALİZM, KÖTÜ ORYANTALİZM

Lisa Lowe'un ima ettiği, bir bakıma, iyi oryantalistlerin olabileceğidir (Lowe'a göre bunlar kadınlardır). James Clifford ise, cinsel farkın da ötesine giderek, "iyi" ve "kötü" oryantalizm arasında genel bir ayrım yaparak bunu açıkça söyler (Clifford: 1988: 261-263). Clifford'a göre "Doğulular" hakkında ırkçı stereotipler değil olumlu terimler içinde konuşan veya "Doğu" hakkında bilimsel bilgi üreten bir oryantalizm de vardır. Clifford'ın işaret ettiği türden bir oryantalist tavrın varolduğu kabul edilmelidir. Ama bu çelişkinin kurucu önemi veya bozucu gücü konusunda Clifford kadar iyimser olmak mümkün değildir. Birincisi, bu olumlu, iyimser ve sevecen tavrın kendisinin sorunsuz olmadığı ve hatta çoğu kez ırkçılığın saklanmış ve bilinçdışı bir kertesi olabileceğini unutmamak gerekir. İyiliksever ve şükran dolu oryantalist böylece kendisini sevilmesi gereken oryantaller karşısında onlara karşı iyilik yapma gücüne sahip Batılı olarak konumlar.[6] İster istemez burada psikanalizin arzunun karmaşık doğası ve sevgi ile nefretin birbirine garip yakınlığı hakkında söylediklerini akılda tutmamız gerekir. Üstelik burada arzulanan Doğulu hâlâ nesne konumunda kalır (örneğin konuşabilme hakkını iyiliksever oryantalistin bu şükran dolu tavrına borçludur). İkincisi, Said'in tanımı açısından bakıldığında, asıl sorun oryantalistin bilgi

üretmemesi değil *üretmesidir*. Oryantalizmin devasa ve yaygın kurumsal aygıtı elbette basit bir ideolojik çarpıtma için değil, bilgi üretmek için vardır!

ORYANTALİZM: "DÜNYA"NIN KURULUŞU

Said, oryantalizmden önce bir "Doğu"nun olmadığını söylemek ister ve bu amaçla pek çok eleştirmenin totolojik bulduğu, ilk elde garip gelen bir önerme ileri sürer: "oryantalizm oryantalize eder" ya da "Doğuyu Doğululaştırır." Doğallaştırılan ve doğalaştırılan bu epistemolojik belirlenimin olağanüstü şiddeti, tam da farklı bir şey söylemek istediğinizde ortaya çıkacaktır. Belki de onun bu "totolojisi"ni şöyle okumalıyız: henüz hiçbir Doğulu veya Batılı görmedik, ama aynı anda sürekli Doğulular ve Batılılar üreten bir güçler ayrışımı sürecinin maddi ve yaşanan etkileriyle karşı karşıyayız...

Bir yeri ve kültürü "başka" olarak işaretlemek, bilmek ve yönetmek, Anwar Abdel Malek'in söylediği gibi orada yaşayanların dünyasını bizzat kendilerine yabancı kılmakla ve onları özsel bir yabancılığa mahkûm etmekle kalmaz, aynı zamanda onların bir önceki dünyasını, işaretleme, bilme ve yönetme sistemlerini *silen bir epistemolojik şiddetle* mümkündür. Oryantalizmin "Doğu"yu ve "Doğulu"yu aşağılamak zorunda olmasının (ve emperyal sistemin Batı dışında her yeri aşağılamak zorunda olmasının) nedeni budur. "Orası" hep işaretlenecek, işlenecek ve yönetilecek bir *bakir doğa* olarak alınmak zorundadır; "orası"nın insani, kültürel, ekonomik bilme/yönetme sistemleri, geliştirdikleri duyusal yapılar ve deneyimler sıfırlanmak veya zaman içinde geriye itilmek zorundadır. Bu epistemik silinme ve zamansal itilme sayesinde Batı zamansal ve tarihsel norm haline gelir.

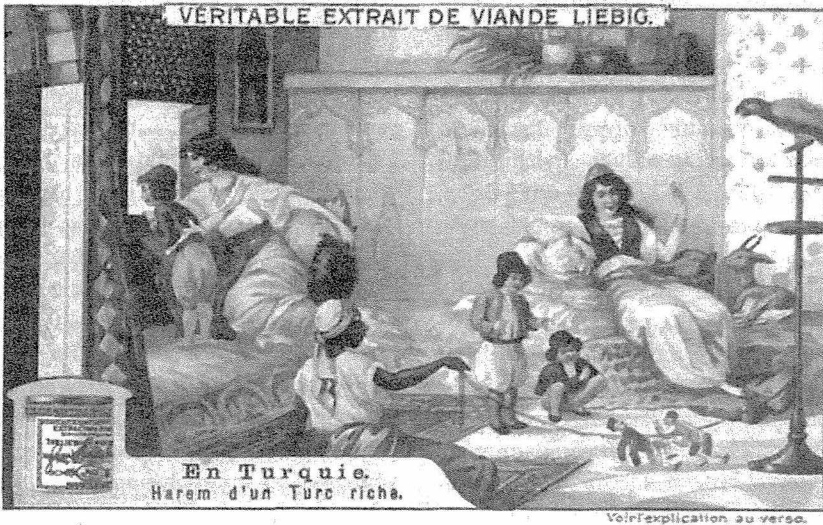
Elbette bu hiç de masum bir "doğayı kültüre dönüştürme işlemi" değildir. Bugün Samir Amin'den Amytra Sen'e pek çok iktisatçının gösterdiği gibi, Afrika'nın açlıktan kırılıyor olmasının nedeni Afrikalıların ilkelliği değil, 19. yüzyılda Afrika'nın yerel tarımsal sistemlerinin yok edilerek yerine Avrupa'daki tüketim kalıplarına uygun bir ekonomik sistemin monte edilmiş olmasıdır ("geçimlik" denilen ekonominin yok edilerek yerine "nakde çevrilebilir ürün" ekonomisinin konulması). Bu anlamda oryantalizm basitçe "üstyapısal" bir olgu değil, ekonomik pratiklerden ayırt edilemeyecek ve temel öneme sahip bir işaretleme, anlamlama, bilme ve yönetme pratiğidir.

Bunun 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndan bir örneğini verelim. Türkiye'de "oryantalizm" tartışması hep belirsiz kaldı. Kimi zaman Pierre Loti'nin romanları söz konusu edildi; kimi zaman 19. yüzyıldaki Batılılaşma ve modernleşme[7] ve 20. yüzyıl başındaki ulus-kurma çabaları bağlamında ve belirsiz biçimde alındı; çoğu zaman da, günümüzün İslâmcı akımı bağlamıyla sınırlandırıldı. Halbuki 19. yüzyıl Osmanlı dünyasında oryantalist makinenin çalıştığı temel bir alan vardır: tarımsal üretim. Bu yüzyılda özellikle Fransız ve İngiliz konsolosluklarının ve değişik siyasal ve ekonomik temsilcilerinin Osmanlı tarımı üzerine düzenli rapor yazmaları yaygın bir pratikti. Bu raporlar, oryantalist bir bilgi-iktidar pratiğinin uygulamaya konulmasından başka bir şey değildir ve oryantalizm edebî ve sanatsal yapıtlar olduğu kadar böyle gündelik ve düzenli bilgi üretme pratiklerde de aranmalıdır.[8] Bu yüzyılda Osmanlı ekonomisinin nasıl Avrupa ekonomisine bağımlı hale geldiğini biliyoruz. Oluşan yapı içinde Anadolu'da üretilen değer, komprador niteliğe sahip ve Hıristiyan azınlıkların oluşturduğu bir ekonomik elitin aracılığıyla Avrupa'ya aktarılıyordu. Yapısal bir gereklilik sonucu kendi siyasî ve askerî yönetim aygıtını modernleştirmek zorunda kalan Osmanlı bürokratik eliti ise, bir yandan bu yapıya

ve yeni aktörlere zayıf bir biçimde direnirken öte yandan ister istemez yeni oluşumun bir parçası haline gelmişti.[9] Söz konusu raporlar bu tarihsel bağlam içinde ele alınmalıdır, ama aynı zamanda o tarihsel bağlamı kayda geçiren ve böylece yazan ve kuran bir işleve sahiptirler. Şimdi Fransız Dışişleri Bakanlığı'nın 1899 yılında İzmir yöresiyle ilgili raporundan aşağıdaki pasajı okuyalım:

Çiftçilik konusunda tam anlamıyla aydınlanmış olmaktan hayli uzak olmasına rağmen, iç bölgelerin köylüsü yine de ekim yöntemlerimiz konusunda daha az cahildir; azar azar, eski çalışma alışkanlıklarından vazgeçmekte ve daha yeni ve daha kârlı yöntemleri uyarlamakta istekli görünmektedir. Elbette bütün toprakların ekildiğini ve eski hatalardan tamamen vazgeçildiğini görmekten uzaktayız. Sadece bir tane, üstelik önemli olmayan örnek verirsek, halen Fransa'nın güneyinde kullanılan zeytin toplama yöntemleri bu yörelerde hâlâ bilinmemekte ve zeytinler uzun çubuklarla vurarak indirilmektedir. Sonuçla, bu yılın zeytinleri toplanmaya hazırken geçen yılınkiler hâlâ filiz veriyor olduğu için, hem oluşmuş zeytin hem de filiz halinde olanlar aynı çubuk darbesiyle yere indirilir ve böylece iki yıllık hasattan biri boş yere kaybedilir.

Fransız uzman neye göre bir önceki yöntemi cahilce bulmaktadır? Köylülerin toplanan zeytin miktarını önemsemeyen tavrının bir nedeni olmalı. Örneğin pekalâ, satışlarını yaptıktan ve vergilerini verdikten sonra kendilerine kalan kârı tatmin edici bulduklarını veya incelenmesi gereken başka nedenlerden dolayı maksimum ürün elde etmek istemediklerini söyleyemez miyiz? Örneğin fazla buldukları bir üretimin kendilerine getireceği bazı yükümlülüklerden kaçmak istiyor, şu veya bu nedenle tam da iki yılda bir yılın ürününü almak *istiyor* olamazlar mı? Besbelli ki burada bilmeden yapılan



Batıdaki "oryantal" Türkiye imgeleri, Batıcı modernistleri had safhada tedirgin etmiştir. Ancak bu tedirginlik, bizzat Batılılaşmanın/modernleşmenin yapısal bir unsuru olarak oryantalizmi sorgulamayı sağlamaz.

budalaca bir hareket söz konusu değil, çünkü köylüler tüm filiz halinde olan zeytinleri kaybedecek kadar dikkatsiz olsalardı üçüncü yıl üretim yapamaz hale gelirlerdi. Ama onları zavallı ilkeller olarak gördüğü belli olan Fransız uzmanın yargısı ("cehalet") kesin ise, bunun nedeni amacının başka olmasıdır: o, herhangi bir verili toprak parçasından maksimum ürün ve maksimum kâr elde etmek isteyen modern kapitalist aksiyoma göre davranmaktadır. Böylece Fransız uzman köylülerin başka bir bilgisi, üretimle ve doğayla başka bir ilişkisi olabileceği ihtimalini, yani *kendi bilgisizliği* ihtimalini tamamen göz ardı etmektedir.

Oryantalizmin "oryantalize" eden, dünya-kurucu yönünü bize en iyi anlatan özelliklerden birisi bu raporlarda sık sık karşımıza çıkan bir karşılaştırmadır. Yukarıdaki örneği aldığımız iktisat tarihçisi Charles Issawi'nin gösterdiği gibi, raporlar hep Müslüman köylüler ile Hıristiyan köylüleri karşılaştırır: birinciler tembel, disiplinsiz ve ilkel, ikinciler çalışkan, üretken ve modern Avrupai tarımsal ve ticari yöntemleri kolayca uyarlayabilen bir topluluk olarak anlatılır. Bu noktada Issawi'den ayrılarak bunun basit bir gözlem olmadığı, Hıristiyanlara sürekli ekonomik ve siyasal ayrıcalık tanıyan gelişmelerin ayrılmaz bir parçası olduğu söylenmelidir (Issawi, 1966: 55, 229). 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm İslâmcı akımları ve politikaları bu nedenle İslâmiyeti yeniden-kodlama çabalarıdır. Bu durumun bir başka sonucu, gitgide güç kazanan Hıristiyan azınlıkların ulusal kurtuluş çabalarının daha en başından *eski* Osmanlı ve *yeni* Batı emperyal sistemleri arasında kalmış olmasıdır. Batının yeni emperyal sistemi değişim değeri aracılığıyla çözdüğü geleneksel kodların yerine oryantalist karşıtlığı ikame ederken, eski, yani moral ve militer kodlara dayanan ve modernleşme çabası her zaman siyasal ve iktisadi çıkarlarını izleyen Osmanlı eliti bu gelişmeye ancak baskı ve şiddetle yanıt verebilmiştir.

Bu raporlar Doğuluyu üretmekle ve Doğu'nun gerçekliğini ve dünyasını yeniden kurmakla kalmaz, aynı zamanda Batıyı ve Batılıyı da hükümran bir özne-konumu olarak kurar. Oryantalizm, emperyal ekonomik ve siyasal pratiğin çifte eklemlenmesi yani kaydedilmesi, işaretlenmesi ve yazılması zorunluluğundan başka bir şey değildir.

YÖNTEM SORUNUNA DÖNÜŞ

Oryantalizm bizi her zaman bir ters çevirmeye zorlar; yani Doğu'nun veya Doğulunun oryantalizmin söylediği gibi olmadığını söylemek isteriz. Bu basit bir "hata" değildir ve çoğu zaman gereklidir. Ama dikkat etmemiz gereken iki nokta vardır. Bir kere, oryantalizm bu ters çevirmenin bize zorunlu olarak düşündürttüğü gibi bilgiye, gerçeğe, olgulara tamamen yabancı değildir, çünkü o esas olarak bir arzudur: Doğu diye bir yerden konuşma, orayı bilme ve yönetme arzusu. Dolayısıyla bir bilme ve yönetme aygıtı olarak oryantalizm herhangi bir bilgiyi her zaman kendi antropolojik ve söylemsel yapıları içinde hazmeder, dönüştürür ve kullanır. Bu nedenledir ki, oryantalizmin karşısına basitçe gerçekleri, olguları çıkaramayız (sanki bunlar hiçbir figüratif eklemlenmesi olmayan basitliklermiş gibi). İkincisi, böyle bir ters çevirmenin kuracağı kültürel kimlik siyaseti radikal biçimde yetersizdir ve her zaman otoriter milliyetçi veya "fundamentalist" biçimlere dönüşmeye meyillidir. İşte böyle sınırları ve tehlikeleri olan bir ters çevirmeye yol açtığı içindir ki ideolojik çarpıtma veya yanlış tanıma olarak oryantalizm kavramı yöntemsel bir sorun oluşturur.

DİRENÇ SORUNU

Oryantalizm *gerçekten de* basitçe yönettiği söylemsel alanın dışında kalabilen mutlak

bir hakim değildir. Emperyal, hükümran metin kendi eleştirisini *muktedir* kılan bir metindir. Oryantalizmin indirgeme ve denetleme çabası mutlak olamaz, üstelik bizzat bu çaba Doğuluyu garip biçimde güçlü de kılar. Oryantalizm, Doğuluyu yazarak siler *ve* silerek yazar. Ama öyleyse bu yazıda basitçe oryantalizmin niyetine veya anlamına indirgenemeyen bir şey olacaktır: tüm indirgeme, bilme ve yönetme çabasının elinden kaçan direngen bir güç.

Bu noktada sömürgeciliğe karşı ulusal kurtuluş savaşları gibi tarihsel bir duruma dönelim. Ulusal kurtuluş, Hegelci efendi-köle diyalektiği paradigmasına göre düşünülebilir. Hegel'in anlatısında olduğu gibi, tanınma savaşını kaybederek yabancılaşmış köle kendi tanımasına bağımlı kalan efendiye başkaldırma ve eşitliği tesis etme gücüne sahiptir. Ama bunun sınırlı ve formel bir eşitlik olduğunu, örneğin güç ilişkilerinin ekonomik düzeyde yeniden kurulduğunu biliyoruz. Üçüncü dünya milliyetçiliği bir ters çevirme işlemiyle sınırlı kalır ve bize ters çevirme işleminin sınırını da gösterir. Yine de, emperyalizme ve sömürgeciliğe karşı yükselen enerji tamamen bu (Hegelci) ters çevirme ve kimlik oyununa indirgenemeyecektir. Bu enerji ya da güç oryantalizmin denetleyemediği, indirgeyemediği, üstelik hatta kaçınılmaz olarak güçlendirdiği noktalardan kaynaklanır. Oryantalizmin "referansı" onun aynı zamanda değişim ve dönüşüm noktasıdır. Sömürgecilik örneğine dönersek, ulusal kurtuluş savaşlarının bu özelliğinin bir başka sonucuyla karşılaşırız: ulusal kurtuluş ideolojisi, özellikle Türkiye'deki pek çok eleştirel söylemde dile getirildiği gibi, en hakim ve resmî kertelerinde bile hiçbir zaman oryantalizmin basit bir tekrarı değildir. Öte yandan ulusçuluk bir kimlik kuruluşu ile, yani bir ters çevirme ile sınırlı kaldığı sürece sorunu sürdürür. Bu son nokta, üçüncü dünyada ulusçu ideolojilerin krizinin bir sonucu ve ifadesi olarak belirlenen "İslâmcı" akım için de geçerlidir. Bu akım da, yukarıda indirgenemeyen direngen güç olarak tanımladığımız şeyin bir kültürel ters çevirme ve kimlik söylemi etrafında toparlanması, böylece oryantalist sahnenin yeniden-kurulmasıdır. 19. yüzyıldan bu yana Türkiye'deki pek çok siyasal ve kültürel çaba bir yandan bu direngen gücü, öte yandan onun sürekli kimlikçi ve özdeşleşmeci bir epistemolojinin söylemsel ağına yakalanışını ifade eder.

OSMANLI-TÜRK SİYASAL TARİHİ

Şimdi "oryantalizm" üzerine bilgilenmenin yakın tarihi kavramada nasıl bir değişiklik yaratabileceğini düşünmeye çalışalım. Öncelikle aşırı gelebilecek bir önerme ile başlayalım: "Osmanlı-Türk siyasal tarihi" denilen nesnenin kendisi oryantalizm tarafından kurulmuş bir nesnedir. Oryantalizm bilgiyi ve hakikati ve onun evrensel öznesini Batı'da merkezleyen bir sorunsal olduğuna göre, Osmanlı-Türk tarihi, ekonomisi, kültürü, vb. gibi bir nesne ister istemez oryantalizmin genel sorunsalı içinde belirlenir ve ortaya çıkar. Bu anlamda Türkiye gibi yerlerden zaten oryantalizmden bağımsız bir biçimde söz edilemez. Örneğin Osmanlı-Türk tarihinde "sivil toplum"un ya da "ikincil yapılar"ın olmadığı veya despotik-merkeziyetçi bir geleneğin varlığı gibi en bilinen tezler tamamen *Avrupa tarihine göre* üretilmiş kavramlardır. Norm kabul edilen Batı tarihi ile bu karşılaştırma içinde Doğulu veya başka toplumlar ya bir eksiklik ya da bir aşırılık ile dile getirilebilirler. Paradoksal bir ifade gibi dursa bile şöyle diyeceğiz: burada önemli olan noktanın bu tezlerin veya bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığı değil; amacımız ne de bu bilgilerin yerine doğrusunu geçirmek kadar basit. Oryantalizmden söz etmekle bilginin soykütüğünü çıkarmaya çalışıyoruz, yani bizzat tarihe ilişkin bilgilerin tarihini. Söz konu-

su olan bilgi sorunsalının, yani epistemolojinin ekonomisinin, tarihsel ve toplumsal ilişkilerinin ve sisteminin üzerine bir perspektif edinmeye çalışmak, bizzat bilme, yazma ve konuşma aktivitelerinin kör noktasını unutmamaktır. İşte "çifte eklemlenme" diyeceğimiz şey bu. Bilmenin ve konuşmanın, hakikatin yani söylemin öznesi olmanın masum bir iş olmamasından, yani bilgi nesnelerinin bir tarih içinde ve güç ilişkileri içinde oluşmasından anlaşılan bu çifte eklemlenme olmalıdır. Ama bilgi hiçbir zaman basitçe güce indirgenemediği içindir ki (çünkü kendi de bir güçtür), sorun basitçe bu bilme, yazma ve konuşma alanını terk etmek değil, bu alanın içinde biler, yazar ve konuşurken bizzat kendi bilme, yazma ve konuşma koşullarımızı sorgulamadan muaf kılmayarak söylemi açık tutmaktır.

Çifte eklemlenme ile neyi kastediyoruz tam olarak? Kabaca, toplumsal ilişkilerin bizzat yapılırken anlatılmış olması diyebilirdik. Elbette bu anlatım homojen değildir ve sonuçla hakim veya hegemonik olan anlatım ister istemez direnilmiş bir anlatımdır. Yine de, hakim anlatımı bir yana direnci öteki yana koyan kategorik bir soyutlamanın rahatlatıcı etkisine karşı dikkatli olmalı. Pratiğin çifte eklemlenmesinden söz ediyoruz, basitçe olan biten aynı ve bir tek şeyin farklı yorumlarından değil. Sonuç olarak, son yılların moda tezinin söylediği gibi, "büyük anlatı yerine küçük anlatılar" olduğunu veya "bir değil pek çok anlatı" olduğunu söylemek yerine,[10] sadece ve sadece bir anlatı olduğunu ama bunun olağanüstü karmaşık bir anlatı olduğunu söylemek bize daha anlamlı geliyor. "oryantalizm" işte bu anlatının soykütüğüne ilişkin bir sorundur. Yukarıda iktisat tarihçisi Charles Issawi'nin aktardığı Anadolu tarımına ilişkin Fransız ve İngiliz raporlarından söz ederken Issawi'yi bu raporların pratik-söylemsel statüsünü tanımamakla ve onları basitçe gözlemlere indirgemekle eleştirmiştik. (Bir başka deyişle, Issawi bu raporların soykütüksel -jenealojik- statüsünü tanıyamıyor.) Bu yaklaşımın sonucu Hıristiyanların çalışkanlığının ve Müslümanların tembelliğinin doğal ekonomik veya kültürel olgular statüsü kazanmasıdır. Issawi için bu raporlar adeta yazdıkları tarihin dışında, ona hiç katılmayan, ne ondan etkilenmiş ne de onu etkileyen, tarih hakkında ama tarih dışı önermelerdir. Elbette raporların yalnızca bir önyargının ürünleri olduğu iddia edilemez, ne de basitçe olmayan şeylerden söz ederler; ama tarihin dışından onun hakkında yansız gözlemler olduğu da kabul edilemez. Yukarıda gösterdiğimiz gibi, saptadıkları sorunların, inceleme ve müdahale nesnelerinin yeniliğiyle (yani söylemsel nitelikleriyle) raporlar, kaydettikleri tarihin üretimine katılır ve onu eklemlerler. Issawi raporları gözlem statüsüne indirgemekle, tarihin ve toplumsallığın çifte eklemlenmesini ve gerçekliğin karmaşık yapısını kaçırmış olur. Çifte eklemlemenin saptandığı (ve geleneksel tarihyazımının kör kaldığı) bu düzeye Michel Foucault'dan esinlenerek "arşiv" diyeceğiz.[11]

Arşiv bize oryantalizmin basit bir önyargıdan çok daha fazla ve karmaşık, değişik düzeylerde etkileyici ve kurucu bir edim olduğunu gösteriyor. Eğer oryantalizm kavramı basitçe ideolojik çarpıtma ile sınırlı değilse ve dünya kurucu bir açılımın, onun epistemolojik şiddetini gösteren aktif bir söylemsel kertesi ise, ister istemez tüm modernleşme/Batılılaşma çabalarını içine alan bir kuramsal statüye sahip olacaktır. Daha kestirme biçimde formüle edersek, modernleşme/Batılılaşma oryantalist ayrımlamanın genel etkisinden başka bir şey değildir. Öyleyse bu ayrımlama, tüm olağanüstü şiddetine rağmen basitçe negatif bir işlem olamaz. Oryantalizm kavramı üzerinde odaklanmak, bir bakıma, arşivi okuyarak bu çifte eklemlenmeyi ortaya çıkarmak, yani bize verilmiş olan bir tarihsel anlatıya müda-

hale etmek ve onu işlemez hale getirmektir. Bu anlatının yerine bir başkasını (doğrusunu) geçirmek mümkün değildir (bu anlamda hiçbir doğru yöntem veya doğru teori iddiasında bulunmuyoruz). Asıl önemli olan onun işleyişini sorunlu hale getirecek bir açılımı mümkün kılmaktır. Ama niçin bu anlatının basitçe bir doğrusu olmadığını söylüyoruz? Bu noktaya sonuç bölümünde geleceğiz, ama şimdilik şu kadar söyleyebiliriz: bu anlatıyı tam olarak anlatamıyoruz ve bilemiyoruz, çünkü onu anlatırken o bizi anlatıyor. Çifte eklemlenme işte tam da bu demektir ve bu anlamda okumakta olduğunuz yazıda ister istemez arşivin bir parçasıdır (ama anlatıdan ayrılan ve onu kuran sözceyi çalıştırmayan, heterojen bir parça).

Söz konusu anlatının başlangıç noktası olarak Osmanlı emperyal sisteminin krize girmiş ve sonuna yaklaşmış olmasını alalım. Osmanlı bürokratik eliti kendi "habitus"u[12] içinden, yani kendi tarihsel bilme/yönetme sorunsalı içinden krize çözüm bulmaya çalışmaktadır.[13] Lale Devri ve onu izleyen 19. yüzyıldaki askerî, siyasal ve idari reform teşebbüsleri bu çözüm çabasını ifade eder. Bir yönetme sorunsalı içinden bulunmaya çalışılan bu çözümün üç belirgin özelliği olacaktır: birincisi, yukarıdan aşağı bir niteliği vardır; ikinci olarak, ister istemez, bu çözüm bu elit gruba en önemli görünen kurumlardan başlar ve bunlar üzerinde ısrar eder (örneğin askerî aygıt); üçüncü olarak, ister istemez, yükselmekte olan yeni bir yönetme sorunsalı veya paradigmasını (Batı Avrupa) norm alır. 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'nın burada önemli bir dönüm noktası teşkil ettiği açıktır. Bu fermanının getirdiği yenilikler kadar önemli olan, bizzat gerçekleşmeyenler ve bu reform sayesinde uyanan isteklerdir elbette. Bu noktada, gitgide genişleyen ve artık bir ofis çalışanları tabakası de içermeye başlayan elit içinde bir kırılma ve ayrışmaya tanık olmaktayız. Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi aydınların başını çektiği Yeni Osmanlılar hareketi, Osmanlı elitinin tutucu üst kesimlerine karşı çıkarak, söz konusu tarih içinde geri dönülemez, kurucu bir nokta oluşturma bakımından bir kopma gerçekleştirmiştir.[14] Burada ilk kez başka bir iradeyle karşı karşıya olduğumuzu hissediyoruz. Günümüz entelektüel, tarihsel ve edebî yazınında çoğu kez Namık Kemal'in milliyetçiliği ile Tevfik Fikret'in Batıcılığı karşıtlaştırılır; ama bu bizce, oryantalist ayrımı bozmaktansa tekrarlayan kısır bir tartışma noktasıdır. Namık Kemal'in (ve Yeni Osmanlıların) projesi gerçekten de özgün bir siyasal ve kültürel projedir. Avrupa siyasal düzeninin temel özelliklerini *Osmanlı dünyası içinde* gerçekleştirmeye çalışan bu proje elbette benzer tüm projeler gibi başarısızlığa uğramış olsa bile, özgünlüğünü ve gücünü ilk kez *bir kamusal alan oluşturmak* arzusundan alır. Namık Kemal'in özgürlük fikri, tüm bilinen sınırlılıklarına rağmen tavizsizdir; İslâmî metinde kendini kaynaklandırmaya çalışan demokrasi düşüncesi ise (Meşveret) ciddi sınırlar içerebilir (örneğin dinsel azınlıkların statüsü açısından). Ama burada asıl önemli olan, bizce, yalnızca Namık Kemal'in fikirlerinin içeriği değildir. Örneğin halkın demokrasiye katılımı konusunda Namık Kemal'in yaklaşımı bilinen seçkinci önyargılardan kurtulmuş olmamasına rağmen yine de kamusal bir tartışma alanının kurucu ilkelerini (özgürlük, demokrasi) ve araçlarını (gazete, meclis) ilk kez ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda bu ilkeleri ve araçları doğrudan ve alttan gelen bir eylemliliğe koşullu kılar. Hiç kuşkusuz Namık Kemal (Şinasi ile birlikte) bu anlamda ilk ciddi Türk siyasal burjuvası ve modernistidir ve onun "İslâmcılığı" bugünkü koşullar ve terimlerle kolayca okunamaz. Örneğin, Namık Kemal hakkında çoğu kez bilinmeyen ve bugünkü İslâmcılığın terimleri içinde anlaşılamayacak bir nokta onun dilin sadeleştiril-

mesi konusunu ilk ortaya atan ve bu konuda dilsel ve edebî bir mücadele veren aydınlardan biri olduğudur. Dil sorunu Namık Kemal için bambaşka ve can alıcı öneme sahip bir soruna bağlıdır: saray dili ile halk dili arasındaki kopukluk, yani Osmanlı dünyasında iki ayrı dilin varlığı, içinde demokratik siyasetin mümkün olabileceği *kamusal bir alan* oluşturulmasının önündeki esas engeldir ve yeni "sade" bir dil kurmak kopukluğu ortadan kaldırarak toplumu *konuşabilir* hale getirmek amacını güder. Böyle bir perspektif siyasal reformu, yeni yönetsel ve hukuksal düzenlemeler yazmanın ve "monte etmenin" ötesinde temel ve yapısal bir toplumsal edim olarak görür.

Elbette bu kamusal alan ve yeni bir dil kurma arzusu aynı zamanda bir saydamlık veya iletişim yanılsaması da ifade etmektedir. Toplumu konuşabilir kılmak amacı kadar topluma konuşabilmek ve onu başka türlü biçimlendirebilmek amacını da güden, Michel Foucault'nun "modern disiplin" adını vereceği yeni bir iktidar biçimini ifade eder. Namık Kemal'in siyasal ufku Foucault'nun "kanaat toplumu" dediği, düşünceyi kanaate indirgeyen disipliner bir siyasallaşma ile sınırlı kalacaktır. Ama, tekrar ve tekrar, önemli olanın kamusallık isteği ve kamusal edim olduğunun altını çizmeliyiz.[15] Bu istek ve edim geri dönülemez bir nokta kurmuştur.

Elbette Namık Kemal'in ünlü oryantalist Renan'ın İslâmiyet üzerine "araştırması"na yazdığı *Reddiye*'den de söz etmek zorundayız. Renan'ın metni gerçekten de tüm oryantalizm tarihinin en utanç verici belgelerinden biridir.[16] Renan, tüm bir İslâm uygarlığı dönemini, bu dönemde gelişen insanlık hazinesinin en önemli felsefi ürünlerini bir çırpıda siler. Namık Kemal'in uzun ve ayrıntılı cevabı Antik Yunan uygarlığı ile Batı arasında kurulan neredeyse doğal sürekliliği kesmeye yönelik bir boyut taşır (örneğin Batı Avrupa kültürünün Antik Yunan'a dönebilmesini sağlayan etmenlerden biri, bu uygarlığın bilinen tüm önemli felsefi metinlerinin İslâm uygarlığı döneminde dolaşımda olması ve buradan Avrupa'ya geçmesiydi).[17]

Yeni Osmanlı hareketinin ayırt edici yönleri, bir yandan kültürel dönüşüme öte yandan toplumsal inisiyatife verdiği önemdir. Ama bu hareketin de homojen bir özellik göstermediğini ve Namık Kemal'in temsil ettiği entelektüel açıdan en dikkate şayan ideolojik eğilimden ayrılan iki önemli yolun bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan biri Ziya Paşa'nın temsil ettiği daha bürokratik ve elit eğilim ise, öteki Ali Suavi'nin temsil ettiği popülist yöndür. Popülizm, son yıllarda, Türk kamuoyunda hayli popüler hale gelen ve böylece anlamını da kaybetme tehlikesi taşıyan bir kavram. Bununla kimi zaman "eski moda solculuk" (ki terimin kendisinin yeni moda olduğu söylenebilir), kimi zamanda basitçe yoz politikacılık kastediliyor. Bu kadar ters anlamların aynı terimle ifade edilebilmesi, bu terimin garip ve belirsiz statüsü hakkında uyarıcı olmalı. Ali Suavi'nin popülizmi gücünü İslâmcı adresinden alır. Başka türlü söylersek: gücünü İslâmcı bir adresten alan tüm modern dönem popülizmi ilk kaynağını Ali Suavi'nin söyleminde bulur. Ali Suavi'nin eklemlediği söylemi, İslâmın popülarize olması, popülist bir söylemin eklemleyici ilkesi haline gelmesi olarak tanımlamalıyız. Burada yeni bir koşul ve yeni bir eklemlenme karşısında olduğumuz açıktır. Elbette aynı İslâmî popülarize oluş süreci Namık Kemal'in söyleminin de kurucu bir öğesidir. Burada Namık Kemal'in "Meşveret" fikri kadar İslâmî bir milliyetçiliği vurgulayan *Vatan Yahut Silistre*'nin kazandığı olağanüstü popülariteyi anımsayalım. Namık Kemal için İslâm, bir Osmanlı reformunu eklemleyecek temel ideolojik ve entelektüel kaynaktır ve onun söylemi içinde, ulus kavramının henüz eklemlenemediği bir noktada ulusal bir uğrağı temsil eder.[18] Ali

Suavi'nin söyleminde ise, İslâm radikal bir anti-elitist anlam kazanır. Ama aynı anda, örneğin Namık Kemal'in söylemindeki entelektüel veya düşünsel gücünü yitirir. Kazandığı olağanüstü çekim gücünü tamamen oryantalist ayrımlamaya borçludur ve bu anlamda İslâmcılık tepeden tırnağa modern bir harekettir. Oryantalizmin ve onun ideolojik hattının bir tersine çevrilmesi olarak İslâmcılık yukarıda oryantalizmin eleştirel okumasına ilişkin olarak ifade ettiğimiz yöntemsel sorunun vücut bulması gibidir. Oryantalizmden "önce" İslâmcılıktan nasıl söz edilebilir? Elbette İslâm'dan hatta onun şu veya bu yorumuna dayanan İslâmî hareketlerden söz edilebilir, ama 19. yüzyıldan beri gördüğümüz anlamda bir İslâmcı hareketten değil. Öyle gözükmektedir ki, oryantalist ayrımlamanın bir etkisi ve varoluşu olarak ortaya çıkan Avrupa yönetsel ve iktisadi paradigmasının egemenliği ve bu yoldaki reformlar "İslâm"ı adeta bir yanıta dönüştürmüştür (bir "otantikleşme" etkisi yaratmıştır). Bu durumun ortaya çıkmasında, 17. yüzyıldan bu yana medreselerin sayısının artmasıyla büyük şehirlerde gitgide yığılan bir din adamları popülasyonunun etkisi elbette küçümsenemez (İslâmcı akım tamamen şehirlidir, köylerde etkili olsa bile). Ama aynı zamanda oryantalist ayrımlama ve kapitalist dünya ekonomisine eklemlenme süreci içinde oluşan komprador nitelikli burjuvazinin dinsel ve etnik niteliği (ki bunun gündelik bir örneğine yukarıdaki Fransız raporuyla değindik) İslâmiyeti yepyeni bir biçimde kristalize eder ve onu *kökenlerine* döndürür, yani giderek "fundamentalize" eder. Ama bu, bir köken *kurgusunun* (fiction) tamamen modern koşullar altında ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. İslâmiyet popülarize olduysa bunun nedeni basitçe onun en yaygın din olması değil, aslında bir *otantiklik* söylemi kurabilmesidir. (Göreceğimiz gibi, bu söylemsel kurguyu ancak, birdenbire değişen koşullar altında başka bir ulus kurgusu durdurabilirdi.) Yukarıdaki yöntem kısmında değindiğimiz gibi, böyle bir İslâmcı ters çevirme işlemi oryantalist kurguya güç verir, onu besler. *İslâmcılık oryantalizmdir.* Ama en başında, oryantalizm (yani Doğuculuk) zaten İslâmcılık olduğu için. (Batı'nın siyasal ve kültürel etkisinin artmasıyla birlikte birdenbire camilerin sayısı artar, kadınlar örtünmeye başlar, vb.)[19] Epistemolojik ve ontolojik ayrım vücut bulur, katılaşır ve hakikilik (otantiklik) kazanır: Doğu "oryantalize" olur.

İslâmcılığın böyle otantik bir öğe olarak popülist bir eklemlenme içinde karşımıza çıkması Türk siyasal tarihinin en belirgin özelliklerinden biridir. Öyle ki, burada yalnızca İslâmcı hareketten bahsetmek yanlış olacaktır. Aslında tüm bir Cumhuriyet dönemi demokrasi tarihinde, DP, AP, ANAP yani sağ ya da liberal-muhafazakâr akımın tüm bilinen siyasal temsilleri içinde İslâmî gösterge uzun süre temel eklemleyici öğe ve popüler eksen olmuştur. Liberal-muhafazakâr akımın bilinen tüm ünlü liderlerinin (Menderes, Demirel, Özal) en popüler dönemlerinde iki temel özelliğinin birisi "teknokratlık" ise öteki "İslâmî" bir renk ve temas içinde olmalarıdır. Bu modern söylemsel oluşumun başlama noktasını, oryantalist ayrımlamanın yerleşme döneminde, Ali Suavi'nin popülizminde buluyoruz.[20]

"Yeni Osmanlı hareketi" denilen hareketin yol açtığı bu kurucu noktalar düşünüldüğünde onun belki de homojen bir düşünsel hareketten ziyade bir konjonktürün söylemsel eklemlenmesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Küçük burjuvazinin bu çıkış konjonktürünün sürgünler ve baskı ile durdurulabildiğini biliyoruz. Ama uzun Abdülhamit dönemi, Türkiye'de özellikle sağ akımın ideologlarının iddia ettiği gibi, oryantalizme veya Batı nüfuzuna set çekildiği bir dönem olmaktan ziyade bu hegemonik gü-

cün başka biçimlerde sürdürüldüğü bir dönem olmuştur. Eğer oryantalizme karşı olmak Doğu hakkında bazı yanlış fikirlere veya önyargılara ya da bazı Batılı devletlerin politikalarına karşı olmaktan ibaret olsaydı, Abdülhamit oryantalizme karşı bir figür olarak görülebilirdi. Abdülhamit dönemi bir kere, İngiliz ve Fransız emperyalizmlerine karşı Osmanlı hükümetinin gitgide Alman emperyalizmine kaydığı bir dönemdir ki bilindiği gibi İttihat ve Terakki iktidarı da kısa süre içinde Alman etkisi altına girer (Ortaylı, 1999). Bu dönemin üç temel niteliğine dikkati çekmek istiyoruz. Birincisi hükümranlık ("sovereignity") mantığının modernize edilmesi, yani tamamen modern bir polis ve istihbarat kurumunun oluşturulması ki bu proje daha sonra İttihat ve Terakki tarafından sürdürülür; ikincisi, yüksek teknik eğitime (mühendishane mektebi, vb.) verilen önem; üçüncüsü ise, muhalif bir odak noktası olmaya başlayan İslâmcı oluşumun bizzat devlet söylemi içinde denetlenmesi. Uzun ve karanlık Abdülhamit dönemi Osmanlı elitlerin modern burjuva bir yönde dönüşümlerinin radikal küçük burjuva unsurlar tarafından (Yeni Osmanlılar) gerçekleştirilemeyeceğini göstermiştir. Burada özgürlükçü bir söyleme karşılık disipliner bir söylemin emperyal bir habitusun emprovizasyon çabasına daha uygun geldiğini görüyoruz. Hiç kuşkusuz bu senaryonun yazarı ve başrol oyuncusu Ahmet Cevdet Paşa'dır (dolayısıyla bir Ahmet Cevdet Paşa döneminden söz etmek daha anlamlı olabilir). Ahmet Cevdet Paşa hem Şeriat yasasının kodifikasyonu olarak görülen Mecelle'nin hem de Arazi Kanunnamesi'nin mimarıdır.[21]

Arazi Kanunnamesi üzerinde durmalıyız, çünkü Osmanlı toprak rejimine özel mülkiyet kavramının girmesini sağlayan bu düzenleme ruh ve espri olarak İngiliz ve Fransız raporlarının kurduğu tarihsel öncül ile buluşur. Kanunname 1858 tarihlidir, ama başlattığı yasal, toplumsal ve ekonomik dönüşümler hem Abdülhamit hem de İttihat ve Terakki dönemlerini kapsayarak İmparatorluğun son yıllarına kadar sürecektir. Bu olağanüstü dönüşüm hâlâ çalışılmayı bekliyor. Oryantalizm açısından bu çalışmanın en stratejik noktası onun "bilgisizlik" olarak reddettiği tarımsal üreticilerin organizasyonunun başkalığıdır. Osmanlı emperyal sistemi çoğu kez yasaları açısından ele alındığı için köy cemaatları ve tarımsal üretim düzeyindeki ilişkilerin ne kadar karmaşık bir yapılanma gösterdiği atlanılmış bir noktadır.[22] Bizzat vergilendirme artığın üretildiği üretim süreci içinde ve toprak üzerindeki denetim ilişkilerinin olağanüstü karmaşık yapılaşmasını örten bir etmen olarak çalıştı. (Gerçekte bu durumun sadece Osmanlı İmparatorluğu değil tüm kapitalist olmayan tarımsal yapılar için geçerli olduğu söylenebilir.) Bu nedenledir ki, Osmanlı hükümetlerinin yasaları ve bölgesel uygulamaların çeşitliliği, köylü cemaatlerle girilen ilişkilerin giriftliği ve değişkenliği hâlâ okunmayı bekliyor. Bu okuma hiçbir zaman basitçe kaybolmuş bir bilgiyi ya da bilgileri ikame edemez (örneğin "moral ekonomi" argümanlarının yaptığı budur). Ama gerek Batılı hükümetlerin gerekse Osmanlı elitinin tarihsel hükümranlığı kadar Doğu'nun statikliği tezini de sorunsallaştırır. Bilindiği gibi, tarımdaki ilişkiler aile, kabile ve köy yapıları içinde belirlenir. 19. yüzyılda dünyanın değişik yerlerinde hâlâ bu ilişkiler, bölgeden bölgeye, hatta bazen bir köyden ötekine o kadar farklılaşan, birbirine uymaz ve karmaşık yapılaşmalar gösteriyordu ki, köye mülkiyeti tanımlamak üzere giren modern devletin ajanı için orada bulduğu tarımsal ilişkiler ağının neredeyse "okunamaz" bir nitelikte olduklarını söylemek abartma olmayacaktır. Sonuç olarak toprakta özel mülkiyeti yani tapu ve kadastro işlemlerini tanımlamanın (başka pek çok yerde olduğu

gibi) Osmanlı İmparatorluğu topraklarında da olağanüstü bir karmaşaya ve yeni guruplaşmalara ve mücadelelere yol açmış olabileceği söylenebilir.[23] Burada sadece Marx'ın kastettiği anlamda özel mülkiyete değil aynı zamanda Foucault'nun kastettiği anlamda modern bir yönetim anlayışına geçişin önemli bir uğrağı saptanmalıdır (ki artık Osmanlı yönetimi için bir çeşit "tarihsel a priori" haline gelmiş olan oryantalist ayrımlama bunun genel koşulunu oluşturur).

Ahmet Cevdet Paşa bu noktada karşımıza en önemli figürlerden biri olarak çıkmaktadır. Yine onun önderliğinde Toroslar'ın göçer kabilelerini yerleşik hale getirme projesi olan Islahiye hareketi tamamen modern niteliğe sahip bir hükümet projesidir. Islahiye projesi "Osmanlı oryantalizmi" adını hak edecek şekilde tüm oryantalist figürleri ve "trope"ları harekete geçirerek, "ilkel", "başıbozuk" göçer kabileleri toprağa yerleştirmeyi ve böylece ekilmeyen geniş arazileri tarımsal olarak verimli kılmayı amaçlar. Tamamen oryantalist ve emperyal bir düşünüş içinde göçer kabilelere adeta bir yaşama sistemleri ve kültürleri yokmuş gibi davranılmış ve göçerlik eksik, zayıf, ilkel ve vahşi bir yaşama tarzı olarak görülmüştür (örneğin göçerlerin "parayı bilmemesi" bir ilkellik örneği ve ekonomik bir felaket olarak anlatılır). Elbette Islahiye hareketi Osmanlı hükûmeti ve elitinin hemen "haydutluk" olarak tanımladığı çok ciddi bir direnişle karşılaşmıştı. Genel olarak tarımsal ve kırsal yapıların bu karmaşık niteliği bizlere devletin ötesinde ve dışında kalan bir toplumsal alan varolduğunu göstermektedir. Oryantalizm konusunda bilgili bir tarihçilik bu alanın direngen ve dinamik niteliğini görmemize yardımcı olabilir.

Bürokrasinin tutucu kesimlerine karşı radikal unsurların geri dönmesi olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarı oryantalist ayrımlamanın hegemonik statüsü açısından hiçbir değişiklik yaratmamıştır, çünkü bu ayrımlama köktenci ve tutucu kanatları bir arada belirleyen modernist projenin önkoşuludur. İttihat ve Terakki dönemi, Batı'ya karşı görünürde daha yoğun bir sempatinin varolduğu 19. yüzyıl başına rağmen daha ulusçu bir dönem olarak ortaya çıkar. Ama bu ulusçuluk ne oryantalist ayrımlamaya karşı bir şey yapabilir ne de demokratik bir açılıma yönelebilir. İttihat ve Terakki, uluslararası politika düzeyinde İngiliz ve Fransızlara olan yakınlıktan Almanlara doğru kayar. Bu kayma önceki emperyal güçlerin desteği altında gelişmiş olan azınlıklardan oluşan komprador burjuvaziye karşı tavra paralel gelişir, ama aynı zamanda bu tavrın tutarsızlığının ve zayıflığının da bir işaretidir. Müslüman bir burjuvazi oluşturma projesi elitist ve otoriter bir siyasal bağlam içine yerleştirilir. Öte yandan 1908 devrimiyle baskı ve şiddet ortamının kısa bir süre için ortadan kalktığını ve bu kısa süreli normalitenin ikamesinin en azından yeni bir demokratik toplumsal projenin içinde düşünülebileceği ve tartışılabileceği bir ortam sağladığı vurgulanmalıdır. Çağlar Keyder, 1908 konjonktürünün hoş bir betimlemesini verir: Osmanlı sosyalistlerinden dinsel muhaliflere bir örgütlenme ve yayın zenginliğinin ortaya çıktığı, Yunan ve Türk işçilerin birlikte greve gittiği kısa süren bir tarihsel an.[24] Öte yandan oryantalizm açısından düşünürsek, Osmanlı toprakları üstünde yaşayan özellikle Ermeni ve Rum azınlıkların en az Müslümanlar kadar Doğulu olduklarını gösterebilen, daha doğrusu aralarındaki farkın yeniden örgütlenmesini mümkün kılan herhangi bir söylemsel veya düşünsel inisiyatif ve yaratıcılık varolmamış veya (sosyalizm örneğinde olduğu gibi) zayıf kalmıştır. İttihat ve Terakki kısa süre içinde kısa süre içinde baskı ve şiddet politikalarına döner. Niçin bu ortam sürdürülememiş ve normalite koşulları kullanılarak yeni bir

toplumsal inisiyatif yaratılamamıştır? Demokratik koşulların sürdürülememesinin değişik nedenleri vardır. Burada elbette Batı emperyalist güçlerinin Osmanlı Devleti'nin işini bitirmeye kararlı olmasının ve bu güce sahip olmalarının rolü büyüktür. Aynı zamanda Osmanlı elitinin (tutucu veya jakoben kesimlerin) bir türlü emperyal habituslarını terk edememeleri ve Batılı güçlere karşı gereksinim duydukları ulusal bir inisiyatif ile kendi hükümetlerine yönelik ulusal mücadeleleri durdurmayı amaçlayan emperyal bir tutum arasında sıkışmış olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi düşünüldüğünde karşımıza çıkan "emperyal" ve "ulusal" momentler arasındaki bu geçişlilik ve belirsizlik karşımıza değişik kuramsal sorular çıkarıyor...[25] Ve bunlar basitçe Türk tarihine özgü gibi görülemeyecek veya Türk elitinin beceriksizliği veya özsel otoriteryanizmi gibi yüzeysel yaklaşımlarla kavranamayacak çok daha genel, kuramsal ve düşünsel sorunlardır. En azından, küresel düzeydeki ekonomik-politik nedenler kadar, zaten hiçbir yerde hiçbir ulus için, "ulusal" momentin "emperyal" momente asla tamamen yabancı olmadığını görmek zor değildir. Dolayısıyla soru "nasıl bir ulus" veya "nasıl bir ulus-devlet" sorusudur. Ama bu soru "ulusun ne olduğu" sorusunu gerektirecektir. Başka türlü söylersek, ulus bir sorudur, yanıt değil.

Yukarıda belirttiğimiz ikilem, Osmanlı elitinin tarihsel ve toplumsal konumu düşünüldüğünde adeta kaçınılmaz ve çözülmesi imkânsız bir ikilemdi. Aynı biçimde yapılan her türlü modern reformun durmaksızın İmparatorluk toprakları içindeki dinsel ve etnik azınlıkları iktisadi ve siyasal olarak avantajlı duruma geçirmesi, giderek bunların oluşturduğu komprador bir burjuvazinin varlığı söz konusuydu. Ancak 1908 sonrası aynı zamanda yeni bir ulusal kimliğin, yine özsel olarak otantik bir formülasyon içinde, yavaş yavaş ortaya çıkışına da tanıklık eder: Türk kimliği. İkilemi (yani emperyal yükü) ortadan kaldıracak olan Birinci Dünya Savaşı sonunda imparatorluğun son bir darbeyle ortadan kalkmasıdır. Anadolu'nun işgali koşulları altında, ulusal kurtuluşun örgütlenebilmesi yepyeni bir inisiyatifin doğmasını sağladı. (Yunan hükümeti Batı Anadolu'yu işgal etme kararıyla Türklerin uluslaşmasına paradoksal biçimde önemli bir katkıda bulundu. Keşke bu iki halk tarih boyunca birbirlerine durmaksızın böyle armağanlar vermiş olduklarını anlayabilseler!) Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın içinden doğan cumhuriyet projesi öncelikle emperyal olmayan bir ulus-devlet projesiydi. Burada sömürgeci oryantalist söylemin tam bir tersine çevrilişine tanık oluyoruz. 20. yüzyılın tüm ulusal kurtuluş söylemleri Hegel'in efendi-köle diyalektiği dediği "tanınma savaşı"nın sorunsalı içine yerleştirilebilir. Egemenliğin ulusa ait olmasının anlamı budur. Modern ulus-devlet kurma çabasının kendisinin oryantalizmin düz bir devamı veya bir başka veçhesi olduğu biçiminde bir teze katılmak mümkün değildir. Böyle bir eleştiri cumhuriyeti yaratan ulusal-popüler inisiyatifi silmek eğilimi taşımaktadır. Oryantalizmin sürekliliği bizce başka noktalarda ve yerlerde aranmalıdır.

Erken cumhuriyetin siyasal, kültürel ve toplumsal projesi, Osmanlı emperyal sisteminin bıraktığı mirası ancak sınırlı bir anlamda dönüştürebilmiştir. "Ulus nedir?" ve "Nasıl bir ulus-devlet?" sorularına aslında sorular hakkıyla sorulmaksızın yanıt verilmiş olduğu söylenebilir. Cumhuriyet projesi bir yandan geçmişten (özellikle kültürel anlamda) radikal bir kopmaya yönelir, öte yandan paradoksal biçimde geçmişten kalan pek çok sorun ne ortadan kaldırılabilir ne de giderek büyümeleri engellenebilir. Bunun temel nedenlerinden biri kuşkusuz Cumhuriyet projesinin elitist bir siyasal epistemolojiyi sürdürmesi ve kendisini oluşturan tarih-

sel ve söylemsel koşulların analizini yapacak gücünün olmamasıdır. Çözülemeyen sorunlar siyasal düzeyde İslâmcılık ve Kürt sorunu biçiminde tezahür ederken, düşünsel, öznel ve kültürel düzeyde Batı-Doğu karşıtlığından beslenen ama aynı zamanda onun ağına takılıp kalan garip bir üretkenliğe tanık olur.

Cumhuriyet döneminde Batı-Doğu karşıtlığı toplumsal, siyasal ve kültürel hayatın belli başlı bir takıntısı haline gelir.[26] Elbette bu karşıtlık ve tartışma tamamen oryantalizmin ve onun kurduğu bir dünyanın bir tezahürüdür (bu da bize oryantalizmin nesnel bir belirlenim olduğunu gösterir). Batıcı varlığını ve bekasını ortadan kaldırılması ve aşılması gerektiğini düşündüğü Doğu veya Ortadoğu kültürüne, Doğucu da Doğulu varlığını ve bekasını karşısında korunmaya çalıştığı Batı kültürüne borçludur. Bu ikilem veya karşıtlık modern-geleneksel, elit-toplum, sağ-sol gibi başka karşıtlıkları sürekli ve yapısal biçimde aşırı-belirlenime (overdetermination) maruz bırakır. Geçmişin dayanılmaz ağırlığından, eski kuşakların yeniler üzerine bir hayalet gibi çöküşünden söz edeceksek, bu hiç kuşkusuz, liberal tezin iddia ettiği gibi basitçe otoriter bir siyasal ve kültürel geleneğin hayaleti değil oryantalizmin hayaletidir.[27] Ya da: o otoriter gelenek oryantalizmin geleneğidir. Eğer burada Marx'ı anmak gerekirse, komediden farsa sonsuz bir tekrarın tarihi... Bu durumda iki kültürün sentezi bir çözüm olmayacak mıdır? Yakın tarih, aynı zamanda iki kültürün sentezi ve karşıtlıklarının aşılması yönünde sayısız entelektüel, edebî, vb. çabayla da doludur elbet. Ama sentez çözüm değildir, çünkü her aşma çabası ve vaadi, ister istemez karşıtlık terimleri içinde verilmiştir. Sentez söylemi (sağ ve sol değişik varyantlarıyla) gücünü tamamen oryantalist karşıtlıktan ve onun tükenmez geriliminden, dipsiz uçurumundan aldığı için sadece varolmayan ve aslında verilemeyecek olan bir yanıtın görüntüsünü oluşturur.

İçinde bulunduğumuz konjonktür bu karşıtlığın terimlerinin bir kez daha yerinden oynayışına tanık oluyor. Bugün oryantalizmin karşıtlığı artık liberal küreselleşmecilik ile otoriter milliyetçilik arasındaki karşıtlık olarak eklemleniyor.[28] Karşıtlık bugün güçlü bir siyasal belirlenimden can almaktadır: demokrasi sorunu. Ama eğer toplumsal dönüşüm toplumsal bir ajanı gerektiriyorsa, bu ajanın oryantalizmin karşıtlığı içinden çıkmayacağını ancak bu karşıtlığı okuyabilen bir konumdan çıkabileceğini söylemeliyiz. Bu da bizi fikirsel tözler, içerikler ve idealiteler alanından uzağa, bir başka uzama ve zamana gönderecektir.

"BATILILAŞMA SORUNSALI": MİMESİS VE ÖZDEŞLEŞİMSEL PROJEKSİYON

Bourdieu'nün "habitus" kavramının bir toplumsal grubun veya sınıfın evinden ve alışkanlıklarından söz etmemizi sağlıyor. Bu ev ve alışkanlıklar, Bourdieu için mutlak ve sabit olmaktan ziyade "emprovize" edilebilen, değişken ve hareketli bir niteliğe sahiptir. Bu değişken ve hareketli özelliği gösterebilmek için, Bourdieu'den ayrılarak 'habitus'un ve hatta giderek tüm kültürün "mimetik" bir alan olduğunu ileri süreceğiz. Ama mimesis nedir?

Mimesis sorununu tartışmak için Osmanlı-Türk yakın tarihine ilişkin muhafazakâr ya da sağcı teze dönelim. Genel hatlarıyla bu "kültürel özcü" tez, yabancılaşmış bir aydın elit tabakanın, Osmanlı gerilemesinin veya Türk ilerlemesinin çözümüne çare olarak Batı'yı ve Batılı kurumları taklit etmeyi gördüğünü ve bunun toplumun daha da yabancılaştırdığını ileri sürer. Bu durumda çözüm elbette otantik kültürel temellere dönüş veya Batılı modern kurumların alınırken otantik kültürün temel özelliklerinin korunmasıdır. Bu argüman aynı zamanda muhafazakârların oryantalizm eleştirisi-



Oryantalizm tarihinin en ibret verici belgelerinden Renan'ın İslâm "araştırması" karşısında öfkesini Renan Müdafaanamesi eseriyle dile getiren Namık Kemal, Doğu-Batı bağdaşmaz karşıtlığı düşüncesini şiddetle reddetmiştir.

dir. Kendisi oryantalizmin bir sonucu olan bu tezin yüzeyselliğine ve kabasabalığına, burada yatan çözümün soyutluğuna, fikri kolaylığına dikkat etmek gerekir.[29] Örneğin tüm Osmanlı-Türk tarihinde bir tane bile modernleşmeci gösterilemez ki, tam da bu muhafazakâr eleştirinin ifade ettiği sakıncaya yürekten bir bağlılıkla inanmamış ve bu ilkeden hareket etmemiş olsun. (Sadece bir tek örnek vermek gerekirse, İslâmcıların malum Kemalizm eleştirisi bu ideolojinin otantik bir Türk kimliğine duyduğu bağlılığa ve bu konuda sarf ettiği muazzam çabaya, kendi özel otantik kimlik seçimi dolayısıyla kör kalır.) Aslında bu tez, Partha Chattarjee'nin Hindistan örneğinde gösterdiği üçüncü dünya milliyetçiliği formülünün (Batı'nın Aklı, ulusun kültürü) kaba bir türevidir (Chatterjee, 1993).

Peki ama hiçbir "taklit" olmadığını söylememek mümkün müdür? Bu zaten nasıl mümkün olabilirdi? Eğer modernleşmek istiyorlarsa Osmanlı-Türk elitleri, hele emperyal bir güç ilişkisi tarafından hegemonize edildikleri koşullar altında elbette "taklit" etmek durumundaydılar. "Taklit" dediğimiz ilişki, bu anlamda, içsel bir ihtiyaçtan (habitus'un yapısal açıklığından) kaynaklanır ve kurumsal, öznel ve pratik düzeylerde minimal bir gerekliliği ifade eder (zaten bu teze büyük bir hırsla sarılan muhafazakârların hepsi de, Ahmet Cevdet Paşa'dan bu yana taklit etmişlerdir ve başka türlü yapamazlardı). Asıl sorun taklidin ne olduğu sorusudur. Burada söz konusu ilişkiye "mimesis" adını vereceğiz ve bu ilişkinin "taklit etmek" kadar basit bir ilişki olmadığını ileri süreceğiz. Bir başka deyişle, biraz önce söylediğimizin tam tersini söylersek, zaten taklit hiçbir zaman hiçbir yerde mümkün değildir. Böylece iki çelişik tezi aynı anda ileri sürdük ve bir paradoks ortaya çıktı: (i) taklit minimal bir gerekliliktir (ve taklit etmeyen yoktur); (ii) taklit mümkün değildir (kimse taklit edemez). Bu paradoks bizzat "mimesis"in ve özdeşleşmenin mantığıdır.[30]

Tüm ulusal kimlik ve özdeşleşme sorunu taklit ve aynı anda taklidin yadsınması sorunudur. Karşımıza Batıcılık ve Doğuculuk (ya da bugün liberal küreselleşmecilik ve otoriter milliyetçilik) biçiminde çıkan kutuplar "özdeşleşimsel projeksiyon" olarak adlandırabileceğimiz ve oryantalist ayrımlamanın ürettiği daha genel bir ilişkinin ürünleridir. Özdeşleşimsel projeksiyon, mimesis sorunsalı içinde ortaya çıkar ve "mimesis"in başkalığının yadsınmasıdır. Başka türlü söylersek, "mimesis taklit değildir" derken onun ancak fark ve başkalık sayesinde mümkün olduğunu söylemek istiyoruz. Ne var ki, fark ve başkalığın belirlenimi "bir başkasını taklit etmek" anlamına gelmez. Eğer öyle olsaydı, mimesis'in bir noktada biteceğini, yani örneğin diyalek-

tik bir ilişki içinde, "kendi"nin model olarak aldığı "başkası"ndan dolanarak sonunda "kendi" olacağını kabul etmemiz gerekirdi (Hegelci tanınma savaşı, yani efendi-köle diyalektiği bunun bir varyasyonudur). Tüm ulusçu söylem Hegelci bir sorunsala dayanır derken mimetik ilişkinin bu biçimde diyalektize edilebilir olduğunu söylemek istiyoruz. Ama Plato'dan bu yana geleneksel sanat kavramı uyarınca doğanın eksiğini kapatan zorunlu bir eklenti gibi alınan mimesis (ya da zorunlu ve dikkatle denetlenmesi gereken bir bela, çünkü bu sorunsalda doğa hem eksiksiz hem de eksiktir) aslında *öznesiz* bir süreçtir. Diyalektize edilmiş mimesis kavramı bir özne gerektirir. Halbuki 'mimesis'in öznesi özne olmamalıdır ki, hiçbir özelliği ve karakteristiği olmamalıdır ki oynayacağı rolü oynayabilsin, yani mimesis olabilsin. Bu özne-olmama ve özelliksizlik, paradoksal biçimde, rol yapma hüneridir. Daha da ötede, taklidin öznesi *kökensel ve özsel olarak açık, kendinin dışında* bir varlık olmalıdır. Bu kendi-olmayış 'mimesis'in bir başkalaşım ve dönüşüm olarak okunmasını gerektirir. Mimesis'in aslında özneyi kurduğunu söylemek yanlış olmayacaktır, ama ancak aynı anda çözerek. Özdeşleşimsel projeksiyon, "mimesis"in özne varsayımını üretmesidir.

Benedict Anderson ulusun hayali bir kuruluş veya kurgu olduğunu söylemişti.[31] Burada hayali veya imgesel ile anlaşılması gereken bütünsel bir figür veya model değil, hiçbir zaman bütünlenmeyen ve sonlanmayan radikal bir başkalıktır (edebiyatın ulus-kurma sürecinde oynadığı önemli rol incelenmek zorunda). Özdeşleşimsel projeksiyon -ki keyfi ya da empoze edilmiş bir düşünce değildir ama mimesis sürecinden doğar-"imgesel"in bir model ya da özne gibi alınması yani bir bütünlük gibi düşünülmesidir. Bu anlamda örneğin biz Türklerin kendimize bir Batı yaratmış olduğumuzu söylemek çok yanlış olmayacaktır: kendi (özne, bütün) olabilmek için kendi (özne, bütün) olduğu düşünülen bir başkası (Batılı emperyal özne). Hemen belirtelim ki, Batılılar da buna inanırlar... Bu ilişki "imgesel" ve "imgesel"e aittir; "imgesel"e ise, ne kendi (özne) tarafından hakim olunabilir ne de (kendi olan) bir başkası tarafından. Mimesis "imgesel" (ile) ilişki olarak sürekli bir başkalaşım ya da "alterasyon"dur.

Eğer oryantalizm Doğu-Batı karşıtlığına veya farkına göre düşünmek ise, onun dışına çıkabilmek ancak bizzat "aynılığı" kimlik veya özdeşlik mantığının göre düşünmemekle mümkün olabilir. Özdeşleşimsel projeksiyon, mimesis sürecinin diyalektize edilmesi ve kimlik ve özdeşlik mantığı içinde düşünülmesidir. Bu diyalektik özdeşlik mantığı, başkalığı bastıran bir hükümranlık epistemolojisidir. Dolayısıyla elitizm ile sadece tarihsel elitlerin varlığını veya tavrını değil aynı zamanda bu hükümranlık epistemolojisini ve onun siyasal kipliğini kastettiğimizi vurgulayalım (dolayısıyla neredeyse evrensel veya kuramsal bir statü verilmesi gereken bir sorunsalı). Özdeşleşimsel projeksiyon hükümran özne mantığının çalışmasıdır. O halde sorun ne "Batı gibi" olmaktır ne de "Doğu gibi" kalmak (hepimiz aynı anda tamamen Batılıyız ve tamamen Doğuluyuz). Asıl sorun, toplumsal dönüşümü bu hükümran özne mantığından ve onun bütünsel bir ideal ve otorite kuran özdeşleşmeci sorunsalından kurtarmaktır. Örneğin toplumsal dönüşümü bugün yeni yasaların yazılmasıyla özdeş kılan ya da kültürel dönüşümü belirli bir davranış normunun herkes tarafından benimsenmesi olarak gören bir dönüşüm sorunsalı tamamen elitist ve özdeşleşmecidir, çünkü böyle bir sorunsal durmaksızın sabit ve değişmez bir norm ve otorite kurar. Böyle bir normculuk ve otorite-kuruculuk toplumsal özneyi demokrasinin ajanı kılabilir mi? Bu elbette yeni yasaların yazılmasının

ya da davranış tarzlarının dönüşmesinin gerekli olmadığı anlamına gelmez, ama özdeşleşmeci, elitist ve otoriter sorunsal bunu gerçekleştiremez. Bu sorunsal kendi reddettiği ilişkileri sürekli yeniden-üretmek sorunda kalır. Aslında yukarıda 1908 konjonktürüne ilişkin olarak formüle ettiğimiz "niçin normalite korunamadı, niçin baskı ve şiddete dönüldü" sorusunun yanıtı basitçe Doğulu veya Ortadoğulu bir gelenekte değil özdeşleşmeci bir sorunsalda aranmalıdır. Liberal kamuoyuna ve orta sınıf anlayışına göre şiddet sorunu Türkiye'nin yeteri kadar gelişmemiş olmasından, halkın eğitimsizliği ve cehaletinden kaynaklanır, kısacası bir "uygarlık" ve "sivillik" sorunudur. Bu moda liberal tezin tam tersine, şiddetin basit bir anlamda sosyal ve kültürel geriliğin değil aslında toplumsal 'imgesel'i, öznelliği ve siyaseti yöneten özdeşleşmeci projeksiyon yapısının bir sonucu olduğu ileri sürülmelidir. Özdeşleşimsel projeksiyonun yapısal ve zorunlu bir olasılığı *kendi imgesiyle kavgadır*. Kendi olabilmek için kendi olduğuna inanılan bir başkasıyla özdeşleşme, bir başkası olan kendi imgesiyle yarışa girmektir. Bu yarış her an başkasından nefrete dönüşebilir. Günümüz Türk kültürüne ve gündelik yaşamına damgasına vuran şiddetin ve otoriteryanizmin kökeni oryantalist ayrımlamanın zorunlu bir momenti olan bu özdeşleşmeci sorunsalda aranmalıdır.[32]

SONUÇ: "BATI" NERESİ?

Asıl sorun Doğu'nun neresi, Doğulunun kim olduğu değildir ve böyleymiş gibi düşünen ters-çevirme (Doğu'yu yenidendeğerleme, hakikatini söyleme) stratejileri veya taklitçilik eleştirileri hâlâ oryantalizmin ve taklitçiliğin içinde düşünür. Oryantalizm Doğu'nun değil Batı'nın hikayesidir ve ona yöneltilecek asıl eleştiri *Batı'nın neresi ve Batılının kim* olduğu sorusundan geçer. Ama bu da basit bir tersine-çevirme olarak görülemez. Bu sorunun nasıl sorulmasını gerektiğini düşünebilmek için oryantalizm eleştirisinin yarattığı ilk ve en yaygın tepkiyi hatırlayalım. Bu eleştirinin rahatsız ettiği, Batı'nın kimliğiyle ilgili bir kaygı ve gerilim yarattığı ve adeta zeminin altınızdan kayması gibi bir etki ürettiği açıktır. Örneğin Batı'nın siyasal birliği ile kültürel birliği arasındaki ayrımın karıştırıldığı tepkisine sık sık rastlanır. Her ne kadar oryantalizm eleştirisinin tam da bu ayrımın sorguya çekilmesi olduğunu her zaman hatırlatmak gerekiyorsa da bu tepki veya eleştiri yine de küçümsenmemelidir, çünkü en azından yukarıda değindiğimiz ters-çevirmenin tehlikelerine karşı bir uyarı olarak da alınabilir. Oryantalizmi eleştirmek Batı uygarlığına karşı çıkmak, onu reddetmek değil midir? Elbette bu noktada Batı uygarlığının reddedilmesinin gerekli olmadığı, onu da içine alan bir insani zenginliğin başlangıç alınması gerektiği, vb. malum, genelgeçer sözler söylenebilir. Yine de bu yanlış olmamakla birlikte biraz kestirme bir çözüm olacaktır. Çünkü asıl sorun Batı'nın reddedilip reddedilmemesi değil, Batı'nın kendinden menkul bir başarı olmadığının kavranması sorunu, yani Batı'nın kimliğinin kurulması ve bizzat Batı olarak ortaya çıkışında *başkalarının* oynadığı muazzam rolün *tanınabilmesi* sorunudur.[33] Kısacası, bu tanımayı neredeyse imkânsız kılan ya da sınırlı bazı akademik söylemlere kapatan bir güç ekonomisi karşısındayız.

Belki de burada asıl açılım noktası Batı'nın dışına çıkmak değil, ama düşünsel zenginliği tartışılmaz bu uygarlığın *düşünme biçimini* kapanışını engelleyecek biçimde zorlamak ve sürekli bir dönüşümün kapısını açık tutmaktır. Bu da, bir anlamda, onun daha çok içine girmekle olur. Ama özel bir anlamda daha çok içine girmekle. Başka türlü söylersek, zaten herkes Batı'nın içindedir. Karşımızdaki asıl sorun,

bir sınırın ne olduğu sorunudur. Sınır basitçe iki alanı birbirinden ayıran bir çizgi gibi görünüyor. Böyle düşünüldüğünde sınırın ötesinde kalan, yani fark, bir ters-çevirme sorunsalı içinde hep kimliğe dönüşecek ve aynı ekonomiyi yeniden-üretecektir. Ama neresidir bir sınır tam olarak, sınırın bir varlığı var mıdır? Batı uygarlık ve düşüncesinin eğer bir sınırı varsa -ki her sistem gibi olmalıdır- bir öteden, bir başka yerden bahsedebiliyor olmalıyız. Gelgelelim hemen her şey bize bu ötenin veya başkalığın kolayca elde edilemediğini hissettiriyor. Burada saf paradoks diyebileceğimiz bir paradoks ile karşı karşıyayız. Bir başkalık mümkün olduğu halde, bu bir kimlik veya oradalık biçiminde karşımıza çıkmıyor. "İçeride" olan ama içerisinin tam olarak içine almayı başaramadığı bir "dışarı". Batı içinde yer almak, sadece bir kimliği savunarak içeri almak veya "Batılı-gibi" olmak değil, onun siyasal ve kültürel bütünleşmesini ve kapanışını sürekli açan bu *dışarıyı* harekete geçirmek ve canlı tutmaktır. Kısacası bir yandan düşüncenin ve eleştirelliğin önünü açık tutmak, öte yandan yukarıda direnç sorunu bağlamında ve çeşitli vesilelerle varlığına işaret ettiğimiz verili siyasallığın dışında kalan toplumsal alanı demokratik bir eyleyici ("agent") kılabilmektir.

Sadece elzem bir düşünsel açılım değil aynı zamanda bu toplumsal alana etik-politik bir bağlılık şart ise bunun nedeni bu "dışarı"nın iktisadi ve toplumsal bir üretim tarzı olarak kapitalizmin küresel yapılanışından ayırt edilememesidir. Dolayısıyla hiçbir saf kültürel çözüm söz konusu değildir ve bu tür her kültürel öneri oryantalist sahneye aittir. Bu nedenledir ki, örneğin tarımsal üretim alanındaki mücadelelerden, "mülkiyet hakkı" tartışmalarından söz edilmelidir. Aynı biçimde sınai üretim alanında bilgisayar ve tekstil sektörlerinin küresel yapılanışından ve örneğin Güneydoğu Asya'da neo-oryantalizmin mobilize edilişinden söz edilebilir. Öte yandan küresel kapitalizmin sürekli kod çözen ve yeniden kodlayan dinamiği artık yeni biçimlerde yapılanıyor. Bu yapılanış, eski kaba ırkçılık günlerinde olduğu gibi, artık basitçe kimliği reddetmeyebiliyor. Yine de kaba ırkçılığın ne kadar yakınımızda olduğunu garip biçimlerde hissediyoruz. Çok kültürcülük küresel kapitalizmin yeni ideolojisi olarak karşımıza çıkıyor ve bu küresel bağlamda susturan bir oryantalizm olduğu kadar konuşmayı (hakları, kimliği, vb) teşvik eden ve herkesi yerlerine yerleştirerek denetleyen bir neo-oryantalizmden söz edebiliriz. Bir yandan hakların aciliyeti, öte yandan sistemi açık tutma gerekliliği ancak Batı'ya yukarıdaki gibi bir yaklaşımla mümkün olabilir. ❒

DİPNOTLAR

1 Anwar Abdel Malek: "Orientalism in Crisis" *Diogenes*, 44, 1963.

2 Abdel Malek: "Orientalism in Crisis", s. 107.

3 Bkz. özellikle, Franz Fanon: *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Weidenfield, 1963); *A Dying Colonialism* (New York: Grove Weidenfield, 1963); *Black Skin White Masks* (New York: Grove Press Inc., 1967); ve Albert Memmi: *The Colonizer and the Colonized* (Boston: Beacon Press, 1965).

4 Said'in belli başlı eleştirileri için, bkz. James Clifford: "On *Orientalism*", *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 1988), s. 255-276; Robert Young: "Disorienting Orientalism" *White Mythologies: Writing History and the West* (Londra ve New York: Routledge, 1990), s. 119-140; Aijaz Ahmad: "*Orientalism* and After: Ambivalance and Location in the Work in the Work of Edward Said" *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londra ve New York: Verso, 1992), s. 159-220.

5 Homi Bhabha, başka bir bağlamda ve biçimde

(referans değil stereotip sorunu üzerinden), Said'e benzer bir eleştiri yöneltir. Bkz. "The Other Question: Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism" *The Location of Culture* (Londra ve New York: Routledge, 1994), s. 66-84.

6 Örneğin İkinci Dünya Savaşı sonrasının ünlü Truman doktrini bu tür yardımseverliğin siyasal-ekonomik bir belirlenim olarak karşımıza çıkmasıdır (ve elbette söz konusu konjonktürün Amerikan oryantalizmi ile derinden bağlantılıdır). Bizzat Truman, üçüncü dünyayı "yetersiz", "ilkel" ve "durağan" olarak betimledikten sonra, malum yardımsever retoriği harekete geçirerek "bu barışsever halkların daha iyi bir yaşam özlemlerini gerçekleştirmelerine yardım etmek üzere teknik bilgi hazinemizin imkânlarını sunmalıyız" demişti. Tabii bu teknik bilgi ve imkânlar, memnun ettiklerinin başında Amerikan traktör üreticileri olan ünlü "Yeşil Devrim" projesidir. Günümüzde ise, IMF ve World Bank gibi kurumların emperyal iyilikseverliğinden bahsedebiliriz. "Borç" ve "yardım" kavramları hâlâ eleştirilmeyi bekliyor.

7 Bu alanda en ilginç çözümleme Şerif Mardin'in erken çalışmasıdır: *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1962). Mardin'in bu çok önemli erken çalışması elbette "oryantalizm" diye bir sorun belirlemez. Ama yer yer açıkça oryantalizme karşı kurulmuş bir projenin (örneğin Namık Kemal'in Renan polemiğini anımsayalım), modernleşme sorunsalı içinden yapılmış en ilginç okumalarından birisidir.

8 Bilgi-iktidar ("power-knowledge") kavramı Michel Foucault'nun çalışmalarında bulunabilir: *Discipline and Punish: the Birth of Modern Prison* (Harmondsworth: Penguin, 1977) ve *Power/Knowledge: Selected Essays and Interviews 1972-1977*, der. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980).

9 19. yüzyıl Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihi ve Avrupa ekonomisi ile bütünleşme süreci için, bkz. Çağlar Keyder: *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development* (Londra & New York: Verso, 1987); ve Şevket Pamuk: *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913: Trade, Investment and Production* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) ve Orhan Kurmuş: *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Bilim, 1977).

10 "Postmodernizm" denilen bu görüş bilindiği gibi Fransız felsefeci Jean-François Lyotard'a aittir. Bkz. *Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, İng. Çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

11 Michel Foucault: *Archaeology of Knowledge*, İng. çev. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), s. 79-131 ve 206-207. Michel Foucault arşivde bulduğu nesneye "sözce" (enonce/statement) adını veriyor. Batı ve Doğu arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrımın Michel Foucault'nun kastettiği anlamda bir "sözce" olduğu söylenebilir: cümle, önerme veya konuşma ediminden farklı, ne dilsel ne de maddi olan, düzenli bir dağılım gösteren ama ayrıksılığı ve biricikliği ile tanınan, göstergelere ait bir işlev. Bkz. özellikle s. 86-87.

12 Habitus kavramını Pierre Bourdieu'nün çalışmasından alıyorum: *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978). Özellikle şu tanıma dikkati çekmeliyim: "sınıf 'habitus'undan söz ederken, pratikleri bir durumda yazılı özelliklere doğrudan bağlayan durumcu yanılsamanın tüm biçimlerine karşı, 'kişilerarası' ilişkilerin, görünümleri hariç, asla *birey bireye* ilişkiler olmadığında ve bir etkileşimin hakikatinin asla tamamen o etkileşim içinde içerilmediğinde ısrar ediyoruz.", s. 81.

13 Çağlar Keyder bu dönüşümde Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa diplomatik yörüngesine girmiş olmasına dikkatimizi çeker. (*State and Class in Turkey*, s. 28.) Tabii ki burada Osmanlı elitinin içinde özellikle "sivil bürokrasi" dönüştürücü rolü oynar. Keyder'in bu önemli gözlemini Bourdieu'nün habitus kavramı açısından düzeltmeliyiz. Eğer bir önceki dipnottaki "habitus" tanımını anımsarsak ("bir etkileşimin hakikati tamamen o etkileşim içinde içerilmez") Osmanlı elitinin benzerlikleri farklılaştıran ve kendi gücünün sürekliliğini gözönüne alan bir "emprovizasyon" içine girmiş olduğu söylenmelidir. Bu olaya sivil bürokrasi ile dinsel bürokrasi arasındaki ayrım açısından bakıldığında elbette habitusun asla homojenite içermeyen bir kavram olduğunu görüyoruz. Bu anlamda Keyder'in çözümlemesinin önemli bir başka yönü de, bürokratik-elit habitusun çifte doğasına işaret etmesidir: Bir yandan devlet görevliliği öte yanda ekonomik artık üzerinde yapısal bir iddia (*State and Class*, s. 27).

14 Şerif Mardin'in *The Genesis of Young Ottoman Thought* isimli çalışmasını bir kez daha analım. Mardin'in özellikle Namık Kemal okuması özel bir muameleyi gerektiriyor, ki bu yazının sınırları içinde bu maalesef mümkün değil.

15 Dil sorununa geldiğimiz zaman, aslında çok temel bir sorunla karşılaştığımız açıktır. Bu anlamda Türk siyasal tarihinin garip radikalizmi hiç küçümsenmemelidir. Yeni bir dilin hep "sade" bir dil olarak görülmesi, bir yandan demokratik bir açılımı aktive eder, öte yandan onu bir saydamlık yanılsamasına mahkûm eder ve yeni iktidar biçimlerine yol verir. Sadelik bir iktidar söylemidir. Söylemsel dünya içinde asla sade olamayacak, yapısal olarak sadelikten ayrılan söylemsel kiplik edebiyattır. Dolayısıyla marjinal gibi görülen edebiyatın olağanüstü önemi hiçbir zaman peşimizi bırakmayacak.

16 Namık Kemal: *Renan Müdafaanamesi*, der. Abdurrahman Küçük (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988). Abdurrahman Küçük'ün derlemesi Renan'ın söz konusu "İslâm ve İlim" makalesini de içermektedir.

17 Bu konuda bkz. Samir Amin: *Eurocentrism*, İng.

çev. Russell Moore (Londra: Zed Books, 1988).

18 Yine de, bu noktada çok kesin yargılar veremeyiz. Örneğin sömürgecilik koşulları altında Cezayir ve Malezya kadar birbirinden değişik yerlerde İslâmiyet dinsel olmaktan ziyade ulusal bir eklemleyici öğe olarak çalışmıştır.

19 Bu koşullar o kadar yeni değil, aslında sömürgecilik döneminde bunların tümü örneğin Cezayir'de gözlemlenmişti.

20 Hemen ekleyelim: Örneğin Patrona Halil önderliğindeki İstanbul sokak çalışanları ve küçük tüccarlarının ayaklanması yer yer İslâmî bir tema içermesine rağmen tam anlamıyla İslâmcı bir karaktere sahip değildir.

21 Osmanlı modernizasyonunun, modernist bir sorunsal içinden yapılmış en önemli tarih yazımı için bkz. İlber Ortaylı: *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Hil Yayınları, 1987). Ortaylı Mecelle'yi "aksak bir sentez" olarak betimler (*İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 141).

22 Bu konuda önemli bir metodolojik uyarı için bkz. Halil Berktay: "The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography" *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, der. Halil Berktay ve Suraiya Faroqhi (Londra: Frank Cass, 1992). Osmanlı köylülüğü üzerine klasik niteliğe sahip bir çalışma için ise, bkz. Huri İslamoğlu-İnan: *State and Peasant in the Ottoman Empire: Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century* (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994).

23 Bu konuda daha ziyade Avrupa ve Sovyetler'deki tarımsal modernizasyon projeleri üzerinde odaklaşan önemli bir çalışma için bkz. James C. Scott: *Seeing Like a State* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1998). Mülkiyet fikrinin sömürgecilik koşulu altında uygulamasına ilişkin önemli bir tarihsel çalışma için, bkz. Ranajit Guha: *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (Durham ve Londra: Duke University Press, 1996). Guha, zamanın fizyokratik fikirlerini savunan ve Fransız devrimi hayranı East India Company yöneticilerinin Hint tarımında neo-feodal ilişkiler kurduklarını gösterir.

24 Keyder, *State and Class*, s. 60.

25 Dikkatli çözümlemesinde Keyder tamamen modernleştirici bir güç olarak açılan teknik ve askerî okulların gitgide artan "emperyal" karakterine dikkati çekiyor ki ulusçuluğun kurucu güçleri bu okulların öğrencileri arasından çıkacaktır. Bkz. *State and Class*, s. 50. (Ama devletçilik ve etkin teknokratlık veya hümanizm ve emperyalizm arasındaki karşıtlıklar Keyder'in liberal akıl yürütmesinde olduğu kadar kategorik olmayabilir.)

26 Burada "takıntı" terimini analitik bir anlamda kullanmalıyız. Aşağı yukarı Franz Fanon'un "nervous condition" dediği şeye benzer bir anlamda...

27 Böyle bir liberal görüşün eklemlenmesi için bkz. *Rethinking Modernity and National identity*, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (Seattle ve Londra: University of Washington Press, 1997). Bu derlemede özellikle Reşat Kasaba ve Çağlar Keyder'in makaleleri otoriter olmayan liberal bir modernite argümanını ileri sürer.

28 Bu güncel karşıtlığın daha etraflı bir çözümlemesi için bkz. Mahmut Mutman: "İnsanlığın Kıyısında: Haklar" *Toplum ve Bilim*, 87, Bahar 2001.

29 Dikkat edilirse bu tez Anwar Abdel Malek ya da Edward Said gibi düşünürlerin söylediğinden radikal biçimde farklıdır. Malek ve Said Doğulunun pasif bir bilgi nesnesi haline getirildiğinden söz ederken muhafazakârların sorunu taklit olarak yabancılaşmadır.

30 "Mimesis"e ilişkin aşağıdaki paragrafta izlediğim bu yaklaşımın esin kaynağı Phillippe Lacoue-Labarthe'ın çalışmalarıdır. Bkz. *Typography*, der. Christopher Fynsk (Stanford, California: Stanford University Press, 1989) ve *Heidegger, Art and Politics*, İng. Çev. Chris Turner (Oxford, Cambridge: Basil Blackwell, 1990).

31 Benedict Anderson: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra, New York: Verso, 1991). Anderson'ın bu önemli çalışmasının talihsizliği imgeye ve kurguya bütünsel ve kurulmuş bir nesne, yani bir model gibi yaklaşmasıdır. Bunun nedeni ise, Anderson'ın hâlâ Batı'yı norm gibi görmekten kurtulamamasında yatar.

32 Burada dile getirdiğimiz düşünceler son yıllarda Türkiye'nin entelektüel yaşamında belirmeye başlayan ve daha genç kuşak bir entelektüeller neslinin çalışmalarında ortaya çıkan yeni bir sorgulama hattına bağlanmalıdır. Bkz. özellikle: Orhan Koçak: "Aynadaki Kitap, Kitaptaki Ayna" *Defter*, 17, 1991, s. 65-144 ve "Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikoanalitik Bir Deneme" *Toplum ve Bilim*, 70, 1996, s. 94-152; Ulus Baker: "Ulusal Edebiyat Nedir?" *Aşındırma Denemeleri* (İstanbul: Birikim, 2001), s. 159-186; Bülent Somay: "Bir Garp Mukallidi Züppenin İtirafları" *Defter*, 43, 2001, s. 39-54.

33 Franz Fanon, daha farklı bir konjonktürde şöyle demişti: "... emperyalist devletler, işlevi ülkemizin servetini keşfetmek, onu çıkarmak ve kendi ülkelerine göndermek olan askerî tesislerini ve yönetsel yapılarını topraklarımızdan çekmeyi yeterli görmekle tatmin olacaklarsa büyük bir hata ve bağışlanamaz bir adaletsizlik yapmış olacaklardır. Ulusal bağımsızlığın ahlaki telafisiyle körleşmiş değiliz, ne de bu bizi besler. Emperyal ülkelerin serveti bizim servetimizdir de." Alıntılayan George Caffentzis: "On Africa and Self-Reproducing Automata" New Enclosures, *Midnight Notes* (Boston, 1990), s. 35.

Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?

HİLMİ YAVUZ

Şu soruyla başlayayım: Tanzimat ve Servet-i Fünun romanlarındaki bütün 'Batılılaşmış' ya da 'asrî' kadın karakterlerin hepsi niçin piyano çalar? Erkek karakterler niçin Fransızca öğrenmeye meraklıdır? Bunları, başka sorular da izleyebilir şüphesiz. Ama, bu iki simge, ("piyano" ve "Fransızca") Tanzimat'la birlikte başlayan Batılılaşma veya modernleşme sürecinin nasıl alımlandığını göstermeye yeter de artar bile! Piyano çalmak ve Fransızca konuşmak, Avrupalı olmanın simgesel işaretleridir. Kısaca piyano çalmak, Fransızca konuşmak, Avrupalı gibi giyinerek onların yaşama tarzına öykünmek! Modern ya da 'asrî' olmak budur!

Türk modernleşmesinin semiyolojisi, bize modernleşme ya da Batılılaşmanın 'metonimik' bir Batılılaşma olduğunu gösteriyor. Metonimi, parça'nın bütün'ün yerini alması, onun yerine geçmesi, onun yerini tutması, demek! Piyano çalmak, şapka giymek, Fransızca konuşmak, Batılı olmanın bir 'parça'sı olabilirler ama, elbette, hiçbir zaman Avrupalılığı 'bütün'üyle temsil etmezler. Avrupalılık, ancak kavramsal düzeyde temsil edilebilir. Bu, Avrupalılığın, bir medeniyet olmasıyla ilişkilidir ve bir medeniyet, ancak kendine mahsus kavramlarla temsil edilebilir. Batı medeniyetinin, kültür alanında bilim, felsefe; siyaset alanında demokrasi, insan hakları, sivil toplum gibi kavramlarla temsil edilmesi gerekir- yoksa, piyano çalmak ya da şapka giymekle veya Fransızca konuşmakla değil!

Türk modernleşmesi, Batılılaşmayı somut ve görünür simgelerle kavradığı içindir ki, 'parça'yı 'bütün'ün kendisi zannetmiş; bir medeniyeti temellendirmenin soyut kavramlarla mümkün olabileceğinin ayırdına varmamıştır- ya da, en azından, bana öyle görünüyor! Benim Türk modernleşmesine, 'metonimik' dememin nedeni de bu. Yaşam tarzı, hiç şüphesiz, bu medeniyetin ayırt edici özelliklerinden biri. Ama, medeniyet hiçbir zaman, yaşam tarzına indirgenemez. Onun bir parçasıdır, evet, ama medeniyetle bir ve aynı şey değildir!

Medeniyeti, bir yaşam tarzına indirgemenin Türk modernleşmesi bağlamındaki vahim içermelerinden biri de, şüphesiz, bu yaşam tarzını benimsememiş olanlara reva görülen muamelelerdir. Aşağılama, hor görme, 'biz'den saymama! Onun içindir ki, mesela Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* romanının başkişisi Ahmet Celal, İstanbul'dan da o kadar uzak olmayan bir köyde (köy, Porsuk Çayı civarındadır!) yaşamaya başladığında, çevresindeki köylüleri pis, tembel, cahil ve çıkarlarından öte hiçbir şeyi düşünmeyen, hayvandan farksız yaratıklar olarak görmeye başlayacaktır. Berna Moran, "Yaban'da Teknik ve İdeoloji" başlıklı yazısında, "diyebilirim ki," der, "hiçbir romanda insanları anlatmak için hayvanlara bu denli çok başvurulmamıştır." Moran, Karaosmanoğlu'nun amacının "doğayla insanı bütünleştirmekten çok, köylülerin ilkelliğini, içgüdüleriyle yaşayan hayvanlar gibi (vurgular benim H.Y.) doğaya yakınlıklarını vurgulamak" olduğunu bildirir. Onlar, Ahmet Celal'in yaşam tarzına uygun bir biçimde yaşamamaktadırlar çünkü...

Kendi insanını 'hayvan' düzeyine indirgeyecek kertede bir aşağılamanın Türk romanında başka bir örneği yoktur. Ve bu-

güne kadar bir aydın-halk karşıtlığı bağlamında okunmuş olması, *Yaban*'ın temel koyucu sorunsalının göz ardı edilmesinin nedenidir. Romanın sorunsalı, aydın-halk karşıtlığı değildir -antropolojik bir okumayla söylenirse, bir iptidai (ilkel)-medeni (uygar) karşıtlığıdır. Ahmet Celal, medenidir, köy halkı iptidai! Yakup Kadri, Türk köylüsünü neredeyse Bronislaw Malinowsky'nin Trobriand yerlileri veya Lévy-Bruhl'ün Bororo yerlileri gibi, sadece içgüdüsel (ya da 'birincil') ihtiyaçları olan ve mantık-öncesi (prelojik) zihniyete sahip yaratıklar olarak göstermektedir - evet, yaratıklar olarak, ama asla insan olarak değil!

Doğrusu ya, *Yaban*'ı bu aralar tekrar okuduktan sonra, V.S. Naipul'a veya Salman Rüşdi'ye kızmakta neredeyse haksızlık ettiğimi düşünmeye başladım. Oryantalizmin en hasını yapıyor Yakup Kadri. Evet, en hasını! Öyleyse, sorulması gereken soru şudur: O zaman Yakup Kadri'nin 'millî'ci Ahmet Celal'ini bir sömürge aydınından ayıran nedir? Bu 'iptidaîlik'in sorumluluğunu üstlenmesi, Ahmet Celal'in tipik bir sömürge aydını olduğu gerçeğini ortadan kaldırır mı? Elbette, hayır!

Türk modernleşmesinin Batılılaşma değil de bir oryantalistleşme olduğu, buradan yola çıkılarak temellendirilebilir. Bunun için de, işe baştan başlamak gerekiyor. Ve şu soru ile: Türk modernleşmesinden söz edilirken hangi Batı'yı göz önüne alacağız? Geleneksel olan Batı'yı değil, ama modernleşmiş Batı'yı elbette. Pek iyi de, 'modern' Batı'nın tarihi konusunda bir konsensüs yok ki! Tönnies ve Durkheim geleneksel Tarih'in dönüştüğü 16. ve 17. yüzyıllardan itibaren Batı tarihinin türdeş olduğunu öne sürmüşler ve 'modern'liği 19. yüzyıl sonuna taşımışlardı. Foucault böyle düşünmüyor - modernliği, 19. yüzyılla başlatıyor. 16. ve 17. yüzyıllardan başlayan ve Aydınlanma'yı da (18. yüzyıl) kuşatan bir entelektüel tarih olarak Batı, Foucault için 'klasik'; 19. yüzyıldan başlayan bir entelektüel tarih olarak Batı ise, 'modern'dir.

Öyle görünüyor ki, Türk modernleşmesi, Foucault'nun 'modern' saymadığı 'klasik dönem'i, Batılılaşma için model almıştır. Türk modernleşmesinin Foucault'nun 19. yüzyıldan başlattığı Batı 'modern'liği ile bir ilgisi varsa, bu ilgi, romantizmin edebî etkileriyle sınırlı kalmış görünüyor. Tipik örnek, Namık Kemal: Bir yandan gelenekçi ve dindardır Namık Kemal -tıpkı ilk dönem Fransız romantikleri gibi! Aydınlanma'nın akıl dini, akıl hukuku, akıl devleti gibi üniverselci yaklaşımına karşı, Müslüman devletini, Müslüman hukukunu ve Müslüman dinini savunarak yerel kalır. Romantizmin edebî etkilerine karşılık, Aydınlanma'nın siyasî etkileri konusunda da seçicidir Namık Kemal. Aydınlanmacı anlamda insan özgürlüğünü savunur. Tanzimat sonrası modernleşmesi ise, Namık Kemal'in Aydınlanma ile romantizm arasında bu telifçi, uzlaşmacı tavrı olumsuzlayacak ve kamusal alanın bütününde 'bilim devrimi' ile dönüşüme uğrayan Aydınlanmacı Batı'yı, Türk modernleşmesi için örnek alacaktır. Cumhuriyet modernleşmesi ile Tanzimat modernleşmesi arasındaki fark buradadır. Tanzimat 19. yüzyıl Avrupa romantizmini, onun dine ve metafiziğe ağırlık veren yanını göz ardı etmeden Aydınlanma'ya eklemlemeyi projelendirmeye kalkışan bir telifçiliktir. Cumhuriyet modernleşmecileri içinse Batı'nın tarihsel anlamı, Aydınlanma'dır. Daha başından itibaren yüzünü Batı'ya çevirmiş olan Cumhuriyet bürokrasisinin, zihnen temellük etmek istediği Batı, Aydınlanma olmuştur.

Daha öncesine gidelim. 1774-1820 yılları arası, Şerif Mardin'in "I. Batılılaşma Dönemi" diye adlandırdığı dönem -ya da, Batı'nın zihinsel bir model olarak değil, teknolojik olarak temellük edilmek istendiği dönem. Teknolojiden, askerî teknolojiyi kastediyorum. Savaşlardaki başarısızlığın askerî teknoloji yetersizliği ile ilişkilendirilerek Osmanlı ordusunun donanı-

mı bağlamında bir modernleşme söz konusu. Ama asıl 1826'dan sonradır ki, Batı'nın üstünlüğünün salt bir askerî üstünlüğe indirgenemeyeceği kavranmış, askerî üstünlüğün arkasındaki zihniyetin araştırılması işine girişilmiştir. Tanzimat, bu anlamda bir zihniyet tanzimi, bir zihniyet düzenlemesidir. Aydınlanma da işte tastamam bu bağlamda gündeme gelir.

Ancak şurasını unutmamak gerekiyor: Aydınlanma, romantizmin aksine, 'millî' duyuş, (Fransız romantizminde lirik tahayyülün; Alman romantizminde gelenekçilik ve milliyetçiliğin, İngiliz romantizminde konvansiyonlara başkaldırının) ve düşüncelerin (Fransız rasyonalizmi, İngiliz empirisizmi, Alman ahlakçılığı) dışında ve üstünde, kozmopolit bir gelenektir; 'millî' bir gelenek değildir -herhangi bir ulusa değil, Avrupa'ya aittir. Osmanlı entelijansiyası da, bir zihniyet olarak Aydınlanma düşüncesi ile karşı karşıya geldiklerinde, işin bu yanını fark etmiş olmalıdır. Fransa'yı, İngiltere'yi ya da Almanya'yı değil de Avrupa'yı örnek almak, ancak bir kozmopolit gelenek olarak Aydınlanma zihniyetinin temellükü ile mümkündü. Dolayısıyla, Avrupalılaşmanın Aydınlanma ile özdeşleşmesi, bu anlamda kaçınılmazdı. Osmanlı entelijansiyası için Batılılaşma demek, Avrupalılaşmak demek, Aydınlanmacı olmak demekti.

Burada da metonimik bir kavrayış söz konusu. Aydınlanma, her ne kadar Avrupa'yı temsil ediyorsa da, bu temsiliyet, modern Avrupa'nın 18. yüzyılı ile sınırlıdır. Oysa Avrupa modernliği, sadece 18. yüzyılı değil, Foucault'nun da belirttiği gibi, 19. yüzyılı kuşatır. Galiba, asıl sorun da buradadır: Avrupa ya da Batı medeniyetinin Aydınlanma ile eşanlamlı olduğu düşüncesi ya da benim 'parçanın bütünün yerine geçmesi' ('metonimi') diye nitelendirdiğim durum, hemen söyleyeyim, Batılılaşma serüvenimizin, başarısızlıkla sonuçlanmasının, bana göre elbet, başlıca nedenidir. Osmanlı ve Cumhuriyet'in kurucu entelijansiyasının göremediği ya da farkında olamadığı şudur: Avrupa'nın zihin tarihi, sadece Aydınlanma'dan, Aydınlanma düşüncesinden ibaret değildir. Başka türlü söylersem, Avrupa, bir entelektüel tarih olarak sadece 18. yüzyılla sınırlı olan Aydınlanma düşüncesine indirgenemez. Avrupa'nın entelektüel tarihinin, kendi karşıtını üreten süreçlerin tarihi olduğunu unutmamak gerekir. (Cumhuriyet entelijansiyası da bu anlamda Osmanlı'dan farklı değildir. Tanzimat'ın romantik kalıntıları, radikal bir sekülerleşme ile tasfiye edilmiş ve modernleşme, artık sadece bir Aydınlanma projesi olarak devam etmiştir. Entelijansiyamızın 1839'dan Cumhuriyet'e taşıdığı Batılılaşma projesi, hiç kuşku yok, bir Aydınlanma projesidir. Bir başka deyişle, Cumhuriyet'in kurucuları ve onlara organik olarak bağlı entelijansiya için Aydınlanma projesi, medeniyet projesiyle veya Avrupalılaşma, Batılılaşma ile bir ve aynı şeydir.)

Bir defa daha belirteyim: Modernleşmenin ya da Batılılaşmanın Türk toplumundaki alımlanış tarzı, bu metonimik zihnin simgesel kavrayışı doğrultusunda olmuştur. Bütün'ün yerine konulan Parça ('metonimik düşünce'), Bütün'ün simgesi olmuş; dolayısıyla Aydınlanma ya da Batılılaşma, simgeler üzerine inşa edilerek alımlanmıştır. Daha önce de yazdım; Türkiye'de modernleşme, semiyolojik açıdan bakıldığında, kavramlar üzerine değil, simgeler üzerine inşa edilmiştir ve o nedenle de temelsizdir. Avrupa medeniyetinin 18. yüzyıl Aydınlanması sonrasında dolaşıma girmiş olan kavramların (insan hakları, demokrasi, farklılık, sivil toplum vb.) olduğu kadar, kökenleri eski Yunan'a çıkan Logos'unun da temellük edilemeyişinden kaynaklanan bir temelsizlik! Dahası, Türk modernleşmesi, Logos'u dönüştüren Aydınlanmacı aklı da temellük edememiş olmakla da maluldür. Bu maluliyet, aklın kritik bir akıl olarak değil, dogmatik bir akıl olarak anlaşılmasıyla ilişkilidir. Edgar Morin'in *Aşk, Şiir, Bilgelik* adlı o benzersiz kitabından öğreniyoruz

ki, Fransız Aydınlanması'nda aklın Voltaire ve Diderot tarafından temsil edilen kritik, şüpheci ve özeleştirel anlayışına karşılık, Morin'in deyişiyle, aklı bir 'tapınma nesnesi' haline getirerek ona Tanrıçalık ('Déese Raison') atfeden Robespirre'in dogmatik ve jakoben aklından söz edilebiliyor. Bizim Aydınlanmacılarımızın Voltaire ya da Diderot'nun değil de, Robespierre'in jakoben aklını temellük etmiş olmaları, onların sekülerleşmeyi de bir 'zihinsel somut' olarak kavrayamadıklarını gösterir. Akıl biricik yol göstericidir, ama bir Tanrı değildir!

Dolayısıyla Türk modernleşmesi, Avrupa medeniyetini bilgiye ya da Althusser'in Marx'tan esinlenerek ifade ettiği bir deyişle, 'zihinsel somut'a dönüştürecek kavramsal donanımı hayata geçirememiş olmakla maluldür. Türk modernleşmesinin bir semiyolojisi yapılmamış olmasına rağmen, kavramların yokluğunda, simgelerin, onların yerini nasıl tutuğunu, bir ölçüde görebildiğimizi söylemenin mümkün olduğunu düşünüyorum.

Bir örnekle anlatmaya çalışayım: Prof. Dr. Şerif Mardin Türk modernleşmesinde Namık Kemal'in *İntibah* romanından söz ederken, romanın kahramanı Ali Bey'e, annesinin 'vaktini geçirmesi için, Avrupa tarzında eğitilmiş, alafranga bir cariye' bulduğunu söyler: "Fakat Ali Bey'in karşılığı, nefret doludur. Bu, aslında onun (Ali Bey'in) başka birisine aşık olmasından ötürüdür." Mardin, yine de Ali Bey'in cariyelik kurumuna karşı olan hoşnutsuzluğunun da belli olduğunu bildirir.

Bu, simgelerin, kavramların yerine ikame edilişlerine ilişkin kışkırtıcı bir örnek. Bir yanda 'cariyelik' kurumu var -'cariyelik', ya da, kadının özgürlüğünü kısıtlayan kurumsal yapı; öte yanda da 'alafrangalık'! Öyle anlaşılıyor ki, Namık Kemal her ne kadar *İntibah*'ın kahramanı Ali Bey'i 'cariyelik' kurumuna karşıymış gibi gösteriyor olsa da, onun "Avrupa tarzında eğitilmiş", 'alafranga' cariyeye, sadece, "başka birine âşık olduğu için" itirazı vardır. Burada, bir simge olarak 'Avrupa tarzında eğitilmişlik' ya da 'alafrangalık', 'kadın özgürlüğü' kavramının yerini almıştır. İçi boştur kavramların -o boşluğu simgeler doldurur. Roland Barthes'ın sözünü (o, 'işaretler imparatorluğu' diyordu!) biraz değiştirerek söylersek, 'simgeler imparatorluğu'dur geçerli olan -kavramların hakimiyeti değil!

Türk modernleşmesinin de bu düzlemde alımlandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Cumhuriyet modernleşmecileri için Avrupa medeniyetini kavramlar (mesela, insan hakları) değil, ama simgeler (mesela, şapka, mesela Latin harfleri) temsil etmiştir -ediyor da! Nitekim, Şapka İktibasına Dair Kanun 1925 yılında çıkarılmıştır, ama 'insan hakları' kavramının gündeme gelebilmesi için, Kopenhag Kriterleri'nin dayatması beklenmiştir. Şapka İktibasına Dair Kanun'un tarihi ile, Türk Anayasa sisteminin Avrupa medeniyetinin (ya da Aydınlanma'nın) kavramsal temellerine uyum sağlayacak dönüşümlerle hayata geçirilmesinin düşünülmeye başlandığı tarih arasında tam 75 yıllık bir zaman farkı vardır. Bu da modernleşmeyi, bir 'simgeler düzeni' olarak kavramış olduğumuzun apaçık kanıtıdır.

(Şimdi yavaş yavaş anlamaya başlıyoruz ki, Avrupalı bizi Avrupa Birliği'ne almak için şapka mı yoksa fes mi giydiğimize bakmıyor; yazımızı sağdan sola mı, yoksa soldan sağa mı yazdığımıza bakmıyor: Kısaca, simgelere değil, 'insan hakları', 'demokrasi', 'sivilleşme', vb; kavramları hayata geçirip geçirmediğimize; onları birer 'zihinsel somut'a dönüştürüp dönüştürmediğimize bakıyor.)

Sivilleşmeden başlayalım. Felsefe tarihinde 'sivil toplum' kavramının sicili, Rousseau'dan, Locke'dan, Hegel'e, Marx'a, Weber'e, Durkheim'a Gramsci'ye uzanan tuhaf bir soykütüğü oluşturuyor. Kuşakların birbirine benzemediği bir soykütüğü... Gibb ve benzeri müsteşriklerin Osmanlı'da 'sivil toplum'a karşılık gelecek 'ikincil yapılar' (Durkheim) arayışlarına rağ-

men, bir sivilleşmeden bahsedilemiyor.

Demokratlaşmadan ise, şüphesiz, 'verilmiş' ya da 'kazanılmadan edinilmiş' hakların doğru olarak kullanılmasını değil, haklara sahip çıkma bilincini anlamak gerekiyor. Bir hakka sahip çıkma bilinci, o hakkın, 'verilmiş' olmamasını, o hakkın kazanılarak elde edilmiş olmasını içerir. Öyleyse, kazanılmadan edinilmiş, hak edilmeden verilmiş bir hakka sahip çıkma bilinci nasıl kazanılacaktır? Sivilleşmeden yasal güvencelerinin kolayca ortadan kaldırılabildiği ve verilmiş haklar geri alındığında suspus olunduğu durumlar karşısında gerçek bir demokratikleşmeden söz edilebilir mi? Çağlar Keyder ne kadar haklı: "1971 müdahalesi, sivil toplumun hukuk sistemindeki formel temellerinin her an ortadan kaldırılabileceğini de gösterdi. Askerî rejim, 1961 Anayasası'na göre kurulmuş olan yasal sosyalist partinin, solcu sendikaların ve demokrat derneklerin üyelerini mahkemelere çıkarıp mahkum ettirerek, vatandaşların kullanmasına izin verilen özgürlüklerin sınırlarını yeniden tanımlamış oldu." Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*'da şunları da söylüyor: "Askerî müdahalelerin hukukî çerçeveyi geriye doğru yeniden tanımlayabileceği ortaya çıkınca, sivil toplumun maddi temeli daha da zayıfladı. Hukukî çerçevenin geçerli kalacağı varsayılamazsa, sivil toplumun özerk kurumlarına özgü işlere bulaşmak, sonradan, geriye dönük uygulanabilecek yaptırımlarla cezalandırılma rizikosunu hep taşıyan bir lükstü." Dolayısıyla, verilmiş haklar ve özgürlükler, 'izin verilmiş' haklar ve özgürlükler biçiminde alımlanıp zihinsel olarak öyle temellük edildiği sürece, bu hak ve özgürlüklere sahip çıkma, Türkiye'ye özgü demokratlaşmanın antinomilerinden biri olmaya devam edecektir.

Modernliğin ya da Aydınlanma'nın metonimik görünümlerinden biri de, sekülerleşme. Hemen söylemeliyim: Kemalist ideoloji, bilindiği gibi, Türkiye'yi modernleştirme projesidir. Ama yine de, bir ideoloji olarak, bütünsellik göstermez: Bütün'ün parçalandığı, segmanter tanımlarla yüklenmiştir Türk modernizmi... Modernleşme, laisizmle özdeşleştirilmiş. Ne kentleşmeden ne de liberal değerlerden söz edilen bir modernizm!

Niyazi Berkes'in Türkiye'de *Çağdaşlaşma* adlı çalışması, işte tastamam bu nedenle, modernleşmenin metonimik kavranışı nedeniyle, temelsiz bir parça bohçası halinde kalıyor. "Modernleşme" kavramını kullanmıyor Berkes - "Çağdaşlaşma" diyor... Ona göre, "Çağdaşlaşma, geniş anlamda laisizmdir". Bunu der demez de, Berkes'in söylemi resmîleşiveriyor: "Çünkü", diyor Berkes, "gerçekten sorun bir din-devlet ayrımı davası olmaktan daha geniş bir davadır, ki buna en uygun terim olarak "çağdaşlaşma" terimini daha yerinde buluyoruz. Batı'nın bir kesiminde Fransızca'dan gelen Laicisme'e eş olarak kullanılıp (...) ve Türkçe'ye girmemiş olan bir başka sözcük, 'secularism' sözcüğü, bu 'çağdaşlaşma' sözcüğüne hem anlam hem köken açısından daha yakındır; hatta, onun tam karşılığıdır."

Ama asıl önemlisi, Berkes'in 'Çağdaşlaşma'yı, "kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulmak" biçiminde tanımlamasıdır. Berkes, 'Çağdaşlaşma' yerine 'asrîlik'in de kullanıldığını da belirtip, söylemini daha da koyu bir resmiyete büründüren şu eklemeyi yapıyor:

"Bu sözcük ('asrîlik') 'secularism' sözcüğünün kapsadığı anlamı taşısa da, Cumhuriyet döneminden önceki dönemde 'çağa uymak' ya da 'onun gereklerine uyacak biçimde değişmek' anlamı, dincilerin elinde kötü bir kavram durumuna getirildi.

Sorunun yüreğine, özüne geliyoruz. Modernlik, çağdaşlaşma ile karıştırılmış, bir kavram kargaşası yaratılmış." Modernlikle gelenek arasındaki ilişki ya da modernizm-gelenek sorunsalı, Berkes'te çağdaşlık-geleneksellik karşıtlığına dönüşüyor. Berkes'in, 'çağdaşlaşma' bağlamında söyledikleri, daha incelmiş ve psikanalitik

bir dille İran'lı Şayegan'da söylemleşiyor: "Modernlik, hep geleneklerimizde, yaşama ve düşünme tarzlarımızda yarattığı travmalı değişimlere bakılarak değerlendirilmiştir." Dahası şunları da söylüyor Şayegan: "Nahda (İran'da Yenilenme. H.Y.) döneminin ilk düşünürlerinin Avrupa'daki siyasal ve hukuksal sistemlere özel bir dikkat gösterme onuruna sahip oldukları doğrudur. Hukuk ve bireysel özgürlükler kavramlarını çekici bulmuşlardı. Ne var ki, bu ilk düşünürler de tıpkı bugünküler gibi, temel bir şeyi gözden kaçırdılar: Faziletleri övülen bu temel kavramlar, mucizevi bir reçetenin ürünü değildirler; istisnai bir tarihsel sürecin -neredeyse bir paradigmanın değişiminin- nihayetine erdirilmesinin ürünüydüler ve aşırı derece bağlı olduğumuz, kamu alanımızı bütünüyle dolduran geleneksel değerleri tahliye etmeden, dolayısıyla marjinalleştirmeden bizim dünyamıza yerleşemezlerdi."

Şayegan, Batı medeniyetini Aydınlanma sonrasında yeniden inşa eden kavramların, 'mucizevi bir reçetenin ürünü' olmadıklarını dile getirmekte haklıdır; ancak, modernizmi kaba bir tasfiyeciliğe, kamu alanını bütünüyle dolduran değerlerin 'tahliyesi' koşuluna bağlamakta ne kertede haklıdır; sorgulamak gerek. Diyelim kamusal alanı dolduran geleneksel değerleri marjinalleştirdik ya da daha iyisi, bu gereksiz hamuleyi ilk limanda tahliye ettik; peki, ya özel alan? Özel alanın marjinalleştirilmesi ya da geleneksel olanın özel alandan tasfiye edilmesi, bir 'Code Civil'i, 'Medeni Kanun' diye kabul edip yürürlüğe koymakla mümkün olabilir miydi? Bence (Şayegan'ın sormadığı ve Berkes'in asla soramayacağı) asıl soru budur.

Modernleşmenin geleneğin tasfiyesi dolayımında gerçekleşeceğini savunan jakoben tavır, modernleşme projesini, kaçınılmaz olarak, monist ve buyurgan bir söylemle dayattı. Modernleşme, iktidarı imliyordu ama bu iktidar, kendi kendini olumsuzladığının ayırdına varamadı. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*'de, iktidarsızlığa dönüşen bu iktidarın altını çizmekteydi: "Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcı katında (vurgular Ş. Mardin'in. H.Y.) yeni bir anlam yaratamadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için, bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizmin Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri (geleneksel. H.Y.) değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathi olmuştur."

Prof. Mardin, *Din ve İdeoloji*'de öne sürdüğü görüşleri 1994'te de tekrarladı ve *Türkiye Günlüğü*'nde (sayı: 28), "devletin, kişinin sevgiden ve hayattan ne anladığını aramakta elverişli bir kılavuz olmadığı"na dikkati çekti. Özel alanın bütünüyle modernleşmeye açılamamış olması, kılavuzun, doğrudan doğruya Kemalist devlet olmasından dolayıdır. İdeolojik aygıtlarıyla modernleşme ya da Batılılaşmayı, kamusal alanda, Aydınlanma sonrası kavramlarla (demokrasi, sivillik, farklılık) inşa edecek yerde, yaptırımcı aygıtlarıyla, simgeleri dayatmaya öncelik veren bir görüntü! Kamusal alanı devletin alanı zannetmekten kaynaklanan bu görüntünün bugün de devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Türban ya da başörtüsünün, 'simgelerin iktidarı'na karşı 'simgelerin muhalefeti' olarak görülmesi bundan dolayıdır.

Fragmanter veya metonimik modernleşmenin, oryantalizm olduğunu söyleyeceğim. Oryantalizmi, semiyolojik bir okumayla, parçayı bütünün yerine koyan bir medeniyet anlayışı olarak tanımlıyorum. Batılı romantik oryantalizm nasıl harem'i, hamam'ı, bütün bir Doğu ya da Osmanlı medeniyetinin yerine koyduysa, Türk modernleşmesi de, piyano çalıp Fransızca konuşmaktan, şapka giyip yazıyı değiştirmeye kadar uzanan geniş bir simgeler spektrumunu, Batı medeniyetinin yerine koydu. Batılının, metonimik bakışına karşı Türk modernleşmecilerinin metonimik bakışı, oryantalist bir bakışımda birleşti. Modernleşmedi ya da Batılılaşmadı Türkiye; sadece oryantalistleşti...

Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları:
*1946 Sonrası Muhafazakâr Modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değinmeler**

TANEL DEMİREL

Türkiye'de Batılılaşma hareketleri Cumhuriyet dönemindeki kültür reformları ile birlikte doruk noktasına ulaşmıştır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde birçok Batılılaşmacı düşünürün ancak hayal edebildiği köklü siyasal ve kültürel dönüşümler Cumhuriyet'le birlikte büyük bir hız ve kararlılıkla uygulamaya konmuştur. Hızlı dönüşüm süreci Batı'dan sadece bilim ve tekniğin alınmasını, mahalli kültür ve geleneğin mümkün olduğunca muhafaza edilmesini savunan muhalif akımları da beslemiştir. Hakim Batılılaşma anlayışını eleştiren bu eğilimlerden İslâmcılık akımı, dinin sosyal ve siyasal hayatta temel referans noktası olarak kabulünü savunurken, otoriter muhafazakârlık da diyebileceğimiz bir diğer eğilim, İslâmî renklerle birlikte devletçi ve dışlayıcı özellikleri ağır basan bir milliyetçiliğin hakim olduğu siyasal düzeni tahayyül etmiştir.

Haklarında nispeten daha fazla bilgiye sahip olduğumuz bu ideolojilerin yanında, hakim Batılılaşma pratiğini eleştirmekle birlikte, İslâmcı veya otoriter-muhafazakâr kategorisine de kolaylıkla yerleştirilemeyen bir diğer akımın varlığından da söz etmek mümkündür. Cumhuriyetçi modernleşme projesinin ulus-devlet ve kapitalist ekonomiye dayalı muasır medeniyete ulaşma idealini paylaşarak gelişmeye başlayan bu yeni fikrî gelenek, Cumhuriyet rejimi ile kurumsallaşan millî devlet ve laiklik uygulamaları ile de uzlaşmaz bir karşıtlık içinde bulunmamaktadır. Cumhuriyetçi modernleşme projesinin sosyal mühendislik anlayışını eleştiren bu eğilim, Batılılaşma sorununu milletleşme projesinin esası haline getirerek yerelleştiren bir fikir hareketi olarak gelişmiştir. Bünyesinde farklı felsefî siyasal renkleri barındıran bu fikir çevresi Nazım İrem (1997, 1999) tarafından kapsamlı bir biçimde ele alınmış ve Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan bu felsefi-siyasal eğilimin ima ettiği yeni değişme paradigması da "muhafazakâr modernlik" olarak nitelendirilmiştir.

Bu gelenek Batı'nın sadece biliminin veya tekniğinin alınması gerektiğini savunan, devleti ve Türklüğü kutsallaştıran, otoriter ve dışlayıcı eğilimleri daha yüksek otoriter muhafazakârlık olarak da adlandırabileceğimiz eğilimden bir dereceye kadar farklılaşmakta, özgürlük ve hukuk devleti gibi aydınlanma değerlerine daha fazla önem vermektedir. Millî devletin öne çıkarılması nedeniyle bu gelenek İslâmcılıktan ayrılmakta; İslâm dinini, Türk kültürü ve geleneğinin ayrılmaz bir

(*) Değerli eleştirileri ve önerileri için Nazım İrem'e teşekkürü bir borç bilirim.

parçası olarak görmekle birlikte, onu toplumsal hayatın düzenlenmesinde temel referans olarak almamaktadır.

Hemen belirtelim ki, bu ayrım, her sınıflandırma teşebbüsü gibi, basite indirgeme riskini içermektedir. Otoriter muhafazakârlıkla, modernleşmeci muhafazakârlık ve hatta İslâmcılık arasında geçişkenliğin çok kolay olduğu doğrudur (Bora, 1998). Bu akımlar benzer sosyolojik tabana seslendikleri gibi, benzeri fikrî kaygılardan -Cumhuriyetçi Batılılaşma pratiğinin eleştirisi- yola çıkmışlardır. Bu bakımdan bazı figürlerin sınıflandırmada net bir çizgiye oturtulması, böyle bir şeyin arzu edilebilirliği bir tarafa, kolay değildir. Ancak bütün bu tespitler, bir ideal tip olarak düşünülen her geleneğin kendine has değerleri, renkleri ve kaygıları olduğu gerçeğini değiştirmeye yetmez.

Şimdiye kadar İrem'in erken Cumhuriyet döneminde bu eğilimin nasıl şekillendiğini inceleyen öncü çalışmalarının dışında bu akım ayrıntılı bir biçimde ele alınmış değildir. Bizim burada yapmak istediğimiz, İrem'in kavramsallaştırmasını temel alarak 1945 sonrası muhafazakâr modernleşmeci eğilimin temel özellikleri -fikrî kaygılar, Batılılaşma pratiğine yöneltilen eleştiriler ve yapılan öneriler- üzerinde Peyami Safa, Ali Fuat Başgil, Remzi Oğuz Arık, Mümtaz Turhan ve Mehmet Kaplan'ı esas alarak bazı gözlemlerde bulunmaktır.[1] Muhafazakâr modernleşmecileri birbirine bağlayan belli temalardan söz etmek mümkün olsa da, farklı dönemlerde farklı konuların gündeme gelmesi beklenebilir bir durumdur. Bu, özellikle de hem siyasal hem de toplumsal açıdan önemli değişikliklerin eşiği olan 1946 sonrası için söz konusudur. Bu dönemde hızlı bir toplumsal değişim gözlemlendiği gibi, siyasal liberalleşme ile birlikte muhafazakâr modernleşmeci tezlere sempatiyle yaklaşan bir grup, iktidarın ortağı haline gelmiştir.

TÜRK İNKILÂBI VE MUHAFAZAKÂR MODERNLEŞME DÜŞÜNCESİNİN KÖKENLERİ

Muhafazakâr modernleşme fikri Cumhuriyet pratiğine damgasını vurmaktan uzak olsa da, bu proje içinde daima yer bulan bir eğilimdir ve kökleri II. Meşrutiyet döneminin "kısmi" (Tunaya, 1960) Batılılaşmacılarına kadar gider.[2] Bir kere Kemalist modernleşme, genellikle muarızlarının iddia ettiği gibi doktriner, değişmez prensiplere dayalı bir hareket değildir. Sosyal köken açısından homojen bir bütün oluşturmaktan uzak olan Cumhuriyet elitinin, modernleşmenin nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin doktriner yol haritalarına sahip olduğu da söylenemez. Cumhuriyetçi kadronun aklı ve bilimi öne çıkaran, pozitivist bir yaklaşımı benimsediği, daha Atatürk'ün sağlığında Kemalizmin ilkelerinden bahsedildiği doğrudur. Ancak bu hareketlerin *Shillsian* anlamda kapalı bir ideolojiye dönüştürüldüğünü ifade etmek de kolay değildir (Gellner, 1984: 83, 90). Cumhuriyetçi kadro içinde baskın pratikleri sorgulayan ve bunu yaparken de iktidarın merkezinde olmasa da kıyısında yer bulabilen insanlar her zaman var olabilmiştir.

Belki de bu sınırlı çoğulculuk nedeniyledir ki, bir tarafta daha otoriter bir yaklaşımı benimseyen Recep Peker, diğer yanda hakim olan konuma göre daha liberal ekonomik politikalardan yana olan Celâl Bayar, bir diğer yandan da modernist İslâmcı olarak tanımlanan Şemsettin Günaltay farklı zamanlarda başbakanlık yapabilmişlerdir. Cumhuriyetçi kadro pragmatik davranmış ve başarılı olmadığı kanaatine varılan politikalarda ısrarcı olmamıştır. Örneğin, Cumhuriyet'in ilk yıllarında izlenen özel sektör ağırlıklı ekonomi politikası, dünya bunalımı ve bu politikadan beklenen neticelerin alınamaması nedeniyle, 1930'lardan itibaren devletçili-



Peyami Safa, Türk İnkılabı'nı devrimci olmaktan ziyade evrimci olarak tanımlar ve bu dönüşümü "gelenek düşmanı" olarak görenlere de ateş püskürür. Ona göre Türk İnkılabı'nın derdi sadece "medeni inkişafa engel olan" geleneklerdir.

ğe doğru evrilmiş, 1947'den sonra da, daha dışa açık politikalar izlenmiştir.

Dahası Cumhuriyetçi projeyi geleneğe, yerel değerlere, tamamen karşıtmış gibi anlamak hatalıdır. Bu tarz bir karşıtlığı fikir düzeyinde savunanlar bulunmuş olsa da, en azından yönetici seçkinler açısından aynı şeyi söyleyebilmek kolay değildir. Cumhuriyetçiler geleneği tamamen yok ederek, Batı dünyasıyla kaynaşmayı öngörmemekteydiler. Muasır medeniyetler seviyesine çıkmak demek, İngiltere veya Fransa olmak ve onları taklit etmek değildir. En az onlar kadar gelişmiş olmakla birlikte "Türk" kalabilmektir. Dolayısıyla nasıl muasır medeniyet içinde bir Fransız kültüründen, bir İngiliz, bir Alman kültüründen söz ediliyorsa bir Türk kültüründen de söz edilecektir. Mustafa Kemal Türk milliyetçiliğinin gayesini "terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde, bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber *Türk içtimai heyetinin hususi seciyelerini ve başlıbaşına müstakil hüviyetini* mahfuz tutmak" (Afetinan, 1981: 47) olarak belirtirken bu tutumu açık bir biçimde ifade etmiştir.

Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet'in gelenek karşıtlığı bu geleneklerin modernleşmeye engel olduğuna inanılan "hurafe İslâm" ile kaynaşmasından doğmaktadır. Kemalist proje bu nedenle gelenekten İslâmî rengi kaldırmayı arzulamış; İslâmdan önceki Türklüğü ve bir dereceye kadar Anadoluculuğu öne çıkararak İslâmî olmayan yeni bir "gelenek icadı"na girişmiştir. Buna rağmen, rejimin çeşitli uygulamalarında, din bir kriter olarak kullanılmıştır. Örneğin din birliği Atatürk'ün ulus tanımlaması içinde yer almazken, yeni rejim ulusal kimliğe ilişkin meselelerde din unsurunu -Lozan Antlaşması ve nüfus mübadelesinde görüldüğü üzere- göz ardı etmemiştir. Benzer biçimde, gayrimüslim azınlıkların dinî bayramları resmen tanınmazken, Müslümanların dinî bayramı resmi tatil ilan edilebilmiştir.

Muhafazakâr modernleşmeci temalar Cumhuriyet'in ilk yıllarında İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken, Peyami Safa gibi yazarlar ve Yahya Kemal gibi şair ve edebiyatçılar tarafından dile getirilmiştir. Ziya Gökalp'in medeniyet/ hars ayrımını, belki de Gökalp'in bireyi dışlayan cemaatçiliğinden rahatsızlık duydukları için, açıkça zikretmeyen ancak savundukları tezler itibariyle bu ayrıma çok da yabancı olmayan bu düşünce çevresi hakkında bilgilerimiz İrem'in (1997, 1999) çalışmalarıyla sınırlıdır. İrem'e göre, baskın modernist Kemalizm anlayışına alternatif bir modernizm arayışını ifade eden bu eğilim, Kemalizmin yaratıcılığı, milliyetçiliği ve evrensel İslâmî kozmolojiden kopuş kararlılığını alkışlarken, onu ulusal gelenek, gö-

renek ve dinle uzlaştırmayı amaç edinmiştir. Bu yapılırken de dinî kalıplara referans vermeyen yeni bir felsefî-siyasal dil oluşturulmuştur.

İrem'in (1999: 144-5) vurguladığı gibi, 1920 ve 30'lu yıllarda Avrupa modernliğinin yaşadığı iktisadi, siyasî ve kültürel krize karşı yine Avrupa kaynaklı romantik, idealist ve Aydınlanma karşıtı geleneklerin bu dönemde öne çıkması, Cumhuriyetçi muhafazakârlara, baskın Kemalist modernizm tasavvuruna karşı koyabilecekleri felsefî-siyasal temaları sağlamıştır. Aklı, akla dayalı determinist ve evrenselci ilerleme anlayışını ve maddi faktörleri öne çıkaran pozitivist Batı yanında tam da bu kavramları modernliği toptancı bir şekilde reddetmeden sorgulayan sezgici, ruhçu ve evrenselciliğe karşı tekilciliği öne çıkaran akımlardan etkilenen bu gelenek, alternatif Batı ve Batılılaşma tasavvurlarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Geleneğin kolaylıkla icat edilemeyeceği gibi geçmişin de tamamen silinemeyeceği, dinsiz toplum olamayacağı, Batı modernitesinin farklı uluslar tarafından oluşturulduğu için kendi bünyesinde bir çeşitliliğe sahip olduğu, modernleşmenin ideal tek bir yolunun olmayıp izlenecek yolların her ülkenin kendi şartlarına bağlı olarak değişebileceği gibi temalar işlenmiştir. Tek Parti döneminin otoriter tavrı, yazarların daha somut düzlemde Batılılaşma uygulamalarına eleştiri ve alternatif öneriler getirebilmelerinin önünü kesen faktörlerden biri olmuştur. Bu nedenle tartışmalar daha az tepki çekeceğine inanılan soyut bir ilerlemeci, evrenselci Batı anlayışının eleştirilmesi çerçevesi içinde cereyan etmiştir. Bu akım, Tek Parti döneminin değişmeci siyaseti üzerinde doğrudan bir etki yaratmasa da, özellikle Cumhuriyetçi siyaset içinde tali bir rol oynayan üniversite çevresinde gelişme imkânı bulmuş ve takip eden dönemlerde ortaya çıkacak olan siyasal açılımların ve fikir hareketlerinin üzerine inşa eğildiği bir zemin yaratabilmiştir (İrem, 1997: 61).

1945 sonrası siyasal liberalleşme ile birlikte Tek Parti dönemi Batılılaşma pratiğine yöneltilen eleştiriler de yoğunlaşmıştır. Hem ifade özgürlüğünün sınırlarının genişlemesi, hem de o güne kadar taleplerini ulusal düzeyde dile getiremeyen kitlelere cazip gelebilecek programların üretilmesi zorunluluğu yeni kavramlaştırmaların gelişmesine yol açmıştır. Mamafih, burada sadece siyasal liberalleşmenin etkisinden söz etmek doğru değildir. Cumhuriyetçi projenin muasır medeniyeti yakalama idealine ne kadar yaklaştığını değerlendirecek kadar bir zaman dilimi geçmiştir ve bu değerlendirme neticesinde de en iyimser cevabın kısmi bir başarı olduğu konusunda da bir anlaşma vardır. Bu da durumun neden böyle olduğu sorusunu gündeme taşımıştır.

Bu devrede muhafazakâr modernlik düşüncesi felsefi dil formatından uzaklaşmıştır. Cumhuriyetçi pratiğe yönelik eleştiri'er seçkinler arasındaki tartışmaların soyut düzleminden sıyrılarak halkın anlayabileceği bir dilde ifade edilmeye başlanmıştır. Bu nokta sadece yeni kuşak yazarlar arasında Tunç ve Ülken gibi akademik felsefe ile meşgul olan yazarların bulunmamasıyla açıklanamaz. Daha önceleri bir avuç fikir adamı etrafında cereyan eden ve sadece sınırlı sayıdaki devlet seçkinlerini etkileme amacına sahip olan tartışmanın, genişleyen siyasal alanda yeni aktörlere fikrî malzeme sağlama ve harekete geçirme amacına matuf olarak algılanmaya başlandığının bir göstergesi olarak okunabilir.

1946 SONRASINDA ÜZERİNDE DURULAN TEMEL TEMALAR

Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren "gericilik" suçlamalarına maruz kalan

Yahya Kemal Beyatlı

TANSEL GÜNEY

Türkçe'nin gelmiş geçmiş en önemli şairlerinden biri olan Yahya Kemal Beyatlı, Türkiye'nin 20. yüzyıl düşünce tarihinde de bir atılımı temsil eder. Tanpınar onun düşünce hayatımıza katkısına ilişkin şu saptamayı yapar: "Avrupa ile olan kültür alışverişimiz başladığı andan itibaren hiç kimse o kadar borçlu olduğumuz Garp âleminin karşısında tam bir eşitlik içinde konuşmaya muvaffak olamamıştı" (Tanpınar, 1982: 49). Tanpınar'ın yetkin çalışmasında gösterdiği gibi, Yahya Kemal, "kendi realitelerimize" dönme gereğini vurgulamakla birlikte, Batı'yla kültür alışverişimizin kazandırdıklarını ve tam anlamıyla Batılı olma zorunluluğunu hiçbir zaman yadsımamıştır. Hatta yerli gerçekliklere dönüşü, modernleşme sürecinin sonucu ve devamı olarak göstermiştir. Dolayısıyla "yerlici modern" diyebileceğimiz, (Tanpınar'ın devam ettirdiği) özgün bir çizgiyi oluşturmuştur.

MEMLEKET: ÜSKÜP, SELÂNİK, İSTANBUL

Yahya Kemal 1884'te Üsküp'te doğar. Beş yaşında 'âmin alayı' ile eski usulde eğitim yapan Yeni Mektep'e başlar. Üç yıl boyunca bu okula gitmesine rağmen okumayı sökemez. Bunun üzerine, yeniliklere annesine kıyasla daha açık bir kişi olan babası tarafından, gerçekten yeni bir mektep olan Mekteb-i Edeb'e gönderilir. Çok kısa zamanda okumayı söker. Yahya Kemal "Yeni Mektep'ten Mekteb-i Edeb'e geçişim Şark'tan Avrupa'ya geçişim oldu" der. Bu olay, Yahya Kemal'in eski ile yeniyi karşılaştırması açısından daha çocuk yaşta edindiği bir tecrübe olarak önemlidir.

Yahya Kemal bu okulu bitirdikten sonra Üsküp ve Selânik'te orta öğrenimini sürdürür. Bu arada çok sevdiği annesi ölür. Öğrenimini tamamlayabilmek için on sekiz yaşında İstanbul'a gider. Kayıt dönemi olmadığı için Mekteb-i Sultanî'ye kabul edilmez. Daha önce Muallim Naci etkisinde şiirler söyleyen genç şair, İstanbul'da Tevfik Fikret'in ve öteki Servet-i Fünuncuların eserlerini tanır. Yahya Kemal, Tevfik Fikret için şunları söyler: "Kendi neslimin bütün çocukları üzerinde olduğu gibi, ruhumda, ahlakımda, zevkimde, lisanımda, sanatımda en büyük tesiri o icra etmişti. Şark âleminden kafamı o çıkarmıştı" (Yahya Kemal, 1968: 6). Bu

muhafazakâr modernlik taraftarları, kendilerinin eskiyi diriltmekten değil, değişimden yana olduklarını üstüne basarak belirtmek lüzumunu hissetmişlerdir. Örneğin Ali Fuat Başgil (1990: 120) kendisini "memleketçi, milliyetçi, maneviyatçı ve terakkici-muhafazakâr" olarak tanımlamıştır. Başgil'e göre tarih enginlere doğru akan bir ırmaktır ve "onu yokuş yukarı akıtmak kimsenin iktidarında" değildir (Başgil, 1960: 158). Değişim kaçınılmaz olduğu içindir ki, geçmişe üzülmek onu geri getirmeye çalışmak beyhudedir. Değişimin kaçınılmazlığını kabul edip değişim içinde sürekliliği vurgulamak esastır çünkü "rejim değişir

sırada bir Paris "sevda"sına tutulur. Hayatını yönlendiren başlıca etmenlerden biri de bu "sevda" olacaktır. Daha sonra bu dönemdeki ruh halini şöyle özetleyecektir: "İstanbul'da avare bir taşra genciydim. Hiç Fransızca bilmiyordum. Servet-i Fünun'da çıkan Edebiyat-ı Cedide'nin şiirleriyle, mensureleriyle, tercümeleriyle, tetkikleriyle kafam doluydu. Memleketi zindan, Avrupa'yı nurlu bir âlem gibi görüyordum. İstanbul'un hafiyelik havasından ürkmüştüm, bilhassa Asya ahlakından müteneffirdim... Bilhassa Paris, hayalimin fevkınde bir yıldız gibi parlıyordu" (Yahya Kemal t.y.: 74).



"Avrupa ile kültür alışverişimiz başladığı andan itibaren hiç kimse o kadar şey borçlu olduğumuz Garp âleminin karşısında Yahya Kemal kadar tam bir eşitlik içinde konuşmaşya muvaffak olamamıştı." (A.H. Tanpınar)

MEKTEP: PARİS

Yahya Kemal'in hayatında dönüm noktası, 1903 yılında Paris'e "firar" etmesidir. Yahya Kemal artık hayal ettiği şehre kavuşmuştur. Bir senede, "ihtirasın verdiği kuvvetle" Fransızca'yı öğrenir. Sonra Paris'te Siyasal Bilimler Fakültesi'ne kaydolur. Paris'te Jöntürkler'le ve orada bulunan başka kişilerle tanışır. Daha çok şey öğrendiği yer üniversite değil, Quartier Latin'deki edebiyatçı kahveleridir. Bir yandan Fransa'daki fikir akımlarını tanımaya çalışır. Önce sosyalist olur, çok geçmeden "müfrit" bir Turancı haline gelir. Biraz da hocası Albert Sorel'in etkisiyle Türklerin tarihine merak salar. Bir gün bir dergide Camille Julian'ın "Fransız milletini, bin yılda Fransa'nın toprağı yarattı" cümlesini gördükten sonra, Türk tarihini yeni bir gözle değerlendirir. Turancılık'tan uzaklaşarak, 1071'den öncesini Türk tarihi için bir çeşit "tarihöncesi" sayar. Bu arada şiirde de yeni bir yol benimsemiştir. Servet-i Fünun'un şiir anlayışından uzaklaşır. Mallarmé, Verlaine, Baudlaire, Heredia gibi çeşitli Fransız şairlerini okur ve beğenir. Ayrıca, yine Mallarmé'nin genç şairlere verdiği bir

milletler aynı kalır" (Kaplan, 1992: 12-3, 17). Türk Milletinin varlığını devam ettirebilmesi için "tarihine ve geleneklerine bağlı olmaya" devam ederken, "benliğini kaybetmeyecek derecede değişmesi ve yenileşmesi" de gerekmektedir (Safa, 1990 a:262-3), çünkü "muhafazakârlık eskiyi muhafaza eder fakat yeniyi tepmez" (Safa, 1990b:171). Dolayısıyla eğilimin temsilcileri Cumhuriyet eliti gibi Batılılaşmanın kaçınılmaz bir ölüm kalım meselesi olduğu düşüncesini benimsemektedirler (Kaplan, 1992: 23, Kafesoğlu, 1970:44). Batı'nın baskısını hisseden toplumlar için Batılılaşma istiklâlin korunması için girilmesi gerekli olan bir

öğütten etkilenerek, divan şiirini incelemeye başlar ve eski dille gazeller söyler. Böylece fikirlerini ve şiirlerini ömrü boyunca besleyen iki kaynağı (Osmanlı tarihi ve şiiri) bulmuş olur. Daha sonra kendisi "milliyetimin kıymetini Paris'te duydum" diyecektir.

MEKTEPTEN MEMLEKETE: PARİS'TEN İSTANBUL'A

Yahya Kemal 1912 yılında Paris'ten İstanbul'a, kendi ifadesiyle "bütün bütün memleketin kâinatına" döner. İstanbul'da Ziya Gökalp, Yakup Kadri, Tevfik Fikret gibi dönemin önde gelen isimleriyle tanışır ve görüşür. Bir süre liselerde öğretmenlik yapar. 1915'te Ziya Gökalp'in aracılığıyla Darülfünun'a alınır, önce tarih, daha sonra da edebiyat müderrisi olarak görev yapar.

Daha Paris'teyken adı İstanbul'da duyulmaya başlamıştır. Memlekete döndükten sonra, dilden dile dolaşan mısralarıyla ve görüşleriyle ünü artar. Özellikle Fikret'in, Yahya Kemal'in şiirlerini beğenmesi edebiyat çevrelerinde geniş yankı uyandırır. Bu arada fikir yazıları yazmaya başlar, bunları ilk olarak *Peyam*'da Süleyman Sadi adıyla yayımlar. Aynı zamanda, Yakup Kadri ile birlikte Nev Yunanîlik diye bir akım oluşturmaya çalışır. Bu akımın amacı Avrupa medeniyetini tam olarak kavramak için onun temelini oluşturan Eski Yunan ve Latin edebiyatını örnek alarak sağlam bir dil ve edebiyat zevki kurmaktır. Çeşitli tepkiler karşısında bu hareketi sürdüremezler. Bu dönemi, Yahya Kemal'in ülkedeki fikir hareketlerini değerlendirdiği, özellikle düşünce hayatına yavaş yavaş damgasını vurmaya başlayan Türkçülük ve İslâmcılık karşısında kendi tavrını netleştirdiği bir dönem sayabiliriz.

Millî Mücadele'ye kadar siyasete mesafeli durur. Kurtuluş Savaşı'nda Mustafa Kemal'e ve arkadaşlarına destek verir. Bu dönemde yazıları *Dergâh, İleri, Tevhid-i Efkâr* gibi yayın organlarında yer alır. En çok yazı yazdığı, fikirlerinin en etkili olduğu dönem budur. O sırada Darülfünun'da öğrencisi olan Tanpınar'ın "en iyi devresi" olarak nitelediği bu dönemden sonra düşüncelerinde fazla bir yenilenme olmaz. *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinin başyazarı olur. 1924'te milletvekili seçilince, Darülfünun'dan ayrılır. 1926'ta Varşova, 1929'da Madrid orta elçiliklerinde bulunur. 1934-1943 yılları arasında milletvekili olarak görev yapar. Daha sonra CHP'nin "estetik müşaviri" olur. 1948'de Pakistan büyükelçiliği görevini yapar. Emekli olduktan sonra bazı şirketlerin idare meclisi üyeliğinde bulunur. 1958'de hayata gözlerini kapar.

Yahya Kemal gerek hayattayken gerekse ölümünden sonra her zaman, günün gerçeklerini unutarak geçmişe

yoldur ve alternatifi de siyasal bağımsızlığın kaybıdır.

Türk İnkılâbı'nın Batılılaşma hareketleri içinde dönüm noktası olduğu fikri de üzerinde durulan diğer bir temadır. Onlar zaman zaman, sentezci ve telifçi nitelikleri ağır bastığı için Tanzimat ve Meşrutiyet devri inkılâpçılığından da olumlu bir biçimde söz etseler de, Türk İnkılâbı'nın modernleşmeye engel olduğuna inanılan geleneklere karşı aldığı kesin ve kararlı tutumu genellikle onaylamışlardır. Örneğin Peyami Safa'ya (1990c: 92) göre Tanzimat ve Meşrutiyet gibi inkılâp hareketleri "yarım adamların yarım adımlarıydı." Oysa "Batı medeniyeti ile muvazaasız bir

dönmekle, Osmanlıların son şairi olmakla "itham edilmiştir." Aslında, Batılılaşma konusundaki tutumuyla muhafazakârlardan (hatta Ziya Gökalp gibi Türkçülerden) kesin bir biçimde ayrılır. O, "bugünkü medeniyeti *harfi harfine* kabul edeceğimiz bir bedâhet görünüyor" der (vurgu benim. (T.G.). Batı medeniyetinin herhangi bir ırk veya dinin tekelinde olmadığını, bütün insanlığın malı olduğunu savunarak "onu baştan bir kül olarak bütün zihniyetimizin imanı ile" kabul etmemiz gerektiğini ileri sürer. Dahası, muhafazakârların temel tezini, yani modernleşmenin millî kimliğin hiç değilse bazı unsurlarına zarar verdiği tezini paylaşmaz, tersine "bugünkü medeniyeti zaman ilerledikçe Asya'nın, Afrika'nın bütün milletleri *olduğu gibi* kabul ettikten sonra, yine millî hüviyetlerini hem de daha kuvvetli olarak muhafaza edeceklerdir" der (altını ben çizdim) (Yahya Kemal, 1990a: 264-265). Memleketimizdeki Batılılaşma tarihini de Yahya Kemal bu açıdan değerlendirir, yaşanan çeşitli evreleri geçirilmesi zorunlu evreler olarak niteler. Batılılaşma yönündeki adımların hiçbirini "gayri millî" sayıp dışlamaz. Örneğin, Servet-i Fünun için şunları söyler: "Medeniyette bütün idrakler ihtirasla mümkündür. Bugünkü Garp medeniyetini kendimizden utanacak kadar ihtirasla sevmeseydik, idrak edemezdik. Bizi bir müddet tatlısu Frenki'ne benzeten o edebiyat mukadderdi. Bu itibarla o edebiyat hiç gayri millî değil, millîdir" (Yahya Kemal, 1975: 299).

Yahya Kemal, milliyet fikirlerinin doğuşunu da Batı'yı "müntahasına kadar" (sonuna kadar) tanımaya bağlar: "Müntahalar birleşir diye Frenkçe bir söz vardır, işte tıpkı öyle, milliyet fikirlerini ilk neşreden beş on Türk mütefekkiri Avrupa medeniyetini müntahasına kadar idrak etmiş ve medeniyet fikrinden milliyet fikrine çarçabuk varmış ve Tanzimatperestlerden ilmen, fikren fersah fersah müterakki insanlardı" (Yahya Kemal, 1975: 88). Dolayısıyla, Yahya Kemal'e yöneltilen ithamları, geçmişini "öteki" olarak gören ve bütün olumsuzlukları geçmişe mâl eden (bu konuda bir değerlendirme için bkz. Bora, 1998) bir kültürel ortamın yarattığı yanlış anlamalar saymak gerekir. Yahya Kemal'in düşünce dünyasında, Batılılaşmışlık ve Batılılaşmaya devam edilmesi bir önkoşul olarak görünür; kültür ve sanat dünyasında yeni hamlelerin ancak bu yönde gerekli aşamaları geçen kişiler tarafından yapılabileceği, onun açısından tekrarlanmasına ihtiyaç olmayan bir hakikat hükmündedir.

Yahya Kemal genellikle millet ile fert (veya milletin tarihi ile ferdin hayat tecrübesi) arasında paralellik kurar. Ona göre, Türklerin Batılılaşma tarihi, bir insanın olgunlaşıp rüştünü ispat etmesine

anlaşmayı ifade eden" (Arık, 1981: 26) Türk İnkılâbı bu ikiliği ortadan kaldırdı ve yenileşmemize engel olan gelenekleri yok etmede önceki inkılâp hareketlerinden farklı olarak kararlı davrandı.

Türk İnkılâbı'nın gelenekle olan ilişkisinin çarpıtıldığı, Atatürk'ün gerçek fikirlerinin onu takip ettiklerini iddia edenlerce anlaşılamadığı görüşü de sık sık dile getirilmiştir. Muhafazakâr modernliğin baskın yoruma karşı alternatif bir modernizm iddiası ile gelmesi -Mustafa Kemal Atatürk'ün gerçek fikirlerinin ne olduğu konusunda- bitmek bilmez bir tartışmayı körüklemiştir. Türk İnkılâbı'nın sadece "medeni inkişafa engel olan" geleneklere

benzemektedir. ("Bünyesi sağlam insanda bir rüşt saatinin çaldığı gibi, hüviyeti olan bir millete de olgunluğun, yaratmak ihtiyacının belirdiği zaman mutlaka gelir." Yahya Kemal, 1990b: 141) Elbette "mektepten memlekete" dönüş, Batı'ya sırt çevirmek, sadece kendi içimize kapanmak anlamına gelmez. Yahya Kemal "Avrupa irfanını bertaraf etmek, onun kitaplarını kapamak, artık okumamak gibi ham bir iddiada hiçbir Avrupalı millet bulunamayacağı gibi Türk milleti de -bilhassa Türk milleti- bulunamaz" der. Onun için aslolan, "kökü mazide olan ati olmak", yani geçmişle devam zincirini kurarak günümüze uygun eserleri yaratmaktır.

Yahya Kemal'in "memlekete dönmek"le tam olarak neyi kastettiğini, "millî" olan ile olmayan arasındaki sınır çizgisinin nereden geçtiğini kestirmek pek de kolay değildir. Aynı şeyi tarih, gelenek, mazi, Türklük vb. için de söyleyebiliriz. Aslında milliyetçi söylemin temel özelliklerinden biri, söylemsel iktidar mücadelelerinin bir parçası olan ve belirsizlikler taşıyan "millî kültür ve tarih" kavramlarının içeriğinin apaçık olduğunu iddia edip onları doğallaştırmasıdır. Milliyetçi söylemin içinden konuşan bir düşünür olarak Yahya Kemal, "millî olan" unsurların tarihin derinliklerinden geldiğini, dolayısıyla "bizden" ve "doğal" olduğunu varsayar, bu anlayışın yaygınlaşmasında rol oynar. Pek çok metaforu bu bağlamda düşünebiliriz: Millet-fert, millet-aile, vatan-ev, tarih-hafıza vb. Yahya Kemal "millî olma mitolojisi" adını verebileceğimiz bir kavramlar silsilesinin yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Yani, gelenekten yararlanma, aslında geleneğin icadı ve inşasıdır. Bu, geleneğin unsurlarının yoktan var edildiği, "uydurma" olduğu anlamına gelmez, yalnızca yeni bir söylemsel zemine oturduğu, daha doğrusu yeni bir söylem üretildiği anlamına gelir. Yahya Kemal çizgisinin ilginç yanı, kültürün milliyetçi dönüşümü için katı bir program önermemesi, "millî hayat"a uygun bir kültürel ortam ve eserler yaratılmasında ısrar etmesidir.

Belki de Yahya Kemal'in şiirinin, böyle bir aşamayı temsil ettiğini söylemek gerekir. Bir bakıma, şiirinde yaptığıyla kendisinin önerdiği genel kültürel değişim programının örneğini de sunmuş olur. Bir yandan "kendi geleneğimiz"den yararlanırken bir yandan tam anlamıyla Batılı olma. Nitekim Tanpınar bu noktayı özenle belirtir: "Yahya Kemal'e klasik veya neoklasik deyişimizin sebebi Tanzimat'tan beri gelen nesillerde olduğu gibi eski şiirden ayrılma, uzaklaşma imkânları arayacağı yerde, ona yaklaşma çareleri arayarak eserini vücuda getirmesinde, hatta eski dilde yazdıklarında onu kendi bütünlüğünde yenilemesindedir" (Tanpınar,

savaş açtığını bunun dışında bir gelenek düşmanı olmadığını savunan Safa, Atatürk'ün "devrimci" değil "inkılâpçı" olduğunu, inkılâbı "devirmek mânâsında değil, aynı bünyenin bir halden ötekine geçişi mânâsında anladığını" belirtiyordu (Safa,1990b: 187). Benzer şekilde İbrahim Kafesoğlu da (1970: 165) kültür-medeniyet ayrımının farkında olan Atatürk'ün Batı'nın toptan alınması gerektiğini savunmadığını iddia eder ve onun inkılâpçı olduğunu fakat devrimci olmadığını tekrarlar. Kafesoğlu'na göre inkılâp (evolution) "iyiye doğru, süratli ve yapıcı gelişmeyi" ifade ederken devrim (revolution) "sosyal ve kültürel değerleri altüst

1982: 77). Ama eski dildeki şiirlerinin, şiir anlayışı bakımından divan şiirinden çok farklı olduğunu -Tanpınar gibi -vurgulamak gerekir. Bu şiirler, Batı kültürünün etkisindeki bir edebiyat ortamına sunulan, örneğin "bütünlük" gibi yepyeni ilkelerle söylenmiş şiirlerdir. ("Yahya Kemal'in manzumeleri tamamıyla Garplı manzumelerdir. Bütün 'conception', imaj, her şey Garplıdır" [Tanpınar, 1992: 308]).

Bir anlamda, Yahya Kemal'in Türkiye'nin düşünce hayatına getirdiği yenilik, modernleşmeden vazgeçmeden kendi tarihini ve bugününü değerli kılma çabasıdır. Bu yöndeki diğer girişimlerden temel farkı, modernleşmenin hızını kesmeye veya onu şu ya da bu biçimde sınırlamaya çalışmamasıdır. Böylece Batılılaşmayı içini boşaltıp bir yönteme indirgemez. Genel olarak kültür alışverişlerini mümkün ve yararlı gördüğünü söyleyebiliriz. Tanpınar'ın belirttiği gibi, Yahya Kemal'de "Racine ile Verlaine Bakî ile, Şeyh Galip Baudelaire'le adeta kol kola" görünür (Tanpınar, 1982: 31). Kültürler arası geçişkenlik dikkat çekicidir. Yine de, bir kültürü anlamak için, tarihsel gelişim sürecini bilmenin ve ruhuna nüfuz etmenin gerekliliğini savunur. Örneğin, Avrupalıların şiirimizi ya da musikimizi anlamaları için bu sanatların "sırf kendine mahsus bir âlem" olduğunu kabul etmeleri gerekir (Yahya Kemal,1990a: 41). Bu elbette zor ama imkânsız olmayan bir iştir. "Şark'ın şiiri Avrupa'ya bugün bir muamma ise, yarın da bir muamma mı kalır? ... Şimdi Avrupa'da her millet diğer milletlerin müelliflerini benimserce biliyor. Elbette ki bu sirayet medeniyet ve din dairelerini de geçecek" (*Yahya Kemal*, 1990b: 77-78). Böylece, Yahya Kemal Batı ile "bizim kültürümüz" arasında karşılıklı alışveriş olması gerektiğini belirterek, Batı ile ilişki biçimimize bir boyut daha eklemiş olur.

Yahya Kemal'in fikir hayatımıza katkısını, Türkiye'nin modernleşme serüveninin belli bir noktaya gelmesi ve kendine güveninin artması şeklinde yorumlayabiliriz. "Rüşt saati" geldikten sonra, kendinden utanmak yerine, kendini sevmek ve kendine değer vermek önem kazanmıştır. Yahya Kemal'le birlikte, modernleşme uzak, erişilmez bir hedef olmaktan çıkar. Vurgu, gelenekten kopuş yerine, Batılı toplumlar gibi gelenekten yararlanmaya, modernliği gelenekten üretmeye kayar. Artık modernleşmekten değil, "modern olmak"tan bahsetmek gerekir. Kendini modernitenin nesnesi ve tüketicisi olarak değil, öznesi ve üreticisi olarak görmeye başlayan bir tavırdır bu (bu konu için bkz. Göle, 2000). Böyle bir tavrı benimseyen Yahya Kemal, moderniteyle rahat, 'sancısız' ilişki kurabilen, içerden diyaloğa girebilen bir entelektüeldir.

etme mânâsına" gelmektedir. Bu mânâda inkılâpçılık "maziye ait ne varsa hepsini devirmek gibi tesadüfi ve yıkıcı icraat hevesiyle alakalı olmayıp, Türk içtimai heyetinin ıslahı zaruri taraflarına gayeye uygun şekilde yeni nizam vermekten ibarettir" (Kafesoğlu, 1970: 174).

Belki de muhafazakâr modernleşmecilerin Türk İnkılâbı'na karşı duydukları sempatinin kökeninde yatan en önemli faktör inkılâbın, hanedan ve ümmet bağlarına dayanan meşruiyet biçimlerini ortadan kaldırarak millî devletin kurumlarını oluşturması, Türk milliyetçiliğini tanımlayarak ona yeni bir güç katmasıdır. Unutulmamalıdır ki, eğilimin temsilcileri

Mümtaz Turhan

TANEL DEMİREL

Mümtaz Turhan (1908-1969) Erzurum'un Pasinler ilçesinde doğdu. Lisans ve doktora eğitimini psikoloji dalında Berlin ve Frankfurt üniversitelerinde tamamladıktan sonra, Cambridge Üniversitesi'nden ikinci bir doktora daha aldı. İstanbul Üniversitesi'nde görev yaptı. Akademik nitelikli çalışmalarından çok Türkiye'nin Batılılaşması konusundaki düşünceleri ile tanınır. Turhan, Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze Batılılaşma hareketlerinin başarılı olamadığı tespitinden yola çıkarak yeni bir Batılılaşma stratejisinin ipuçlarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Mümtaz Turhan'a göre toplumsal değişme "serbest" olabileceği gibi "mecburi" veya "güdümlü" de olabilir. Serbest kültür değişmeleri arzu edilir olmasına rağmen bazen mecburi kültür değişmeleri de kaçınılmaz olabilmektedir. Ancak bu halde çok dikkatli olunmalıdır. Herhangi bir kültürün özüne ait, onun işlemesi açısından hayati önemi bulunan "sert" unsurlar vardır. Bunların değişmesi/değiştirilmesi daima tepki ve direnç yaratır. Turhan'a (1972) göre Batılılaşma sürecinde genellikle "mecburi" kültür değişmesine maruz kalan Türk toplumunda kültürün bu "sert" tarafları dikkate alınmadan değişim gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bunun en başta gelen nedeni ise Batı'nın özünün ne olduğu ve nasıl alınacağı konusunda isabetli teşhisler yapılamamasıdır. İnsan unsurunun dışında, insanın zihniyetini dönüştürmeden Batı'nın sadece giyim kuşam, hayat tarzı gibi şeklî özelliklerini, müesseselerini ve teknolojisini ülkeye taşıyarak Batılılaşacağımız varsayılmıştır.

Böylece "sathîlik", "taklitçilik" sürecin temel özellikleri olarak ortaya çıkmıştır. "Hakiki Garplılaşmanın bir mânâda bize has olan kıymetleri muhafa-

kendilerini herşeyden önce milliyetçi olarak tanımlamışlardır. Milletin nasıl tanımlanacağı konusunda baskın yorumla zaman zaman çelişkiye düşmüş olsalar da, millî devlet ve milliyetçilik vurgusu nedeniyle Türk İnkılâbı'nın katkılarını kabul etmekten geri kalmamışlardır (Başgil, 1960: 170, Kaplan, 1996: 76, 86).

Değişimin kaçınılmazlığının vurgulanması, değişim sevdalısı olmak, değişim için değişimi arzulamak anlamına da gelmemektedir. Değişimi ancak, daha şiddetli dönüşümleri -ihtilalleleri- önlemek için ehvenişer olarak kabul eden İngiliz muhafazakâr geleneğine benzer biçimde, muhafazakâr modernleşmeciler değişimin başlıbaşına bir amaç olarak alınmaması gerektiğini vurgulamışlardır. Örneğin Remzi Oğuz Arık, Türk milliyetçiliğinin idealinin geri dönmek olmadığını belirttikten sonra, "Türk milliyetçileri hayatı sonu gelmez inkılâplardan da ibaret bilmemektedirler" demektedir (Arık, 1981: 48). Mehmet Kaplan'a göre de "inkılâp olsun diye inkılâp yapmak, fanteziler uğruna bizim varlığımızın temellerini teşkil eden müesseseleri yıkmak cinnet-

za edip geliştirmekten ibaret olduğu" (Turhan, 1974:61) kavranılamamıştır. Eskinin yerine yenisi konulmadan eskiyi ayakta tutan kurumlar ve değerler sarsıldığı için toplum ne Batılı olabilmiş, ne de neyse o kalabilmiştir. Böylece "manevi buhran" içinde olan bir toplum doğmuştur. Batılılaşma hareketlerinin başarısızlığı; bunu eskiye gereğinden fazla taviz verilmesine bağlayan, geleneğe karşı derinden bir nefret hisseden ve süregiden başarısızlıklar neticesinde Batı karşısında aşağılık kompleksi duyan "Garpçılık mutaassıpları" zümresini yaratmıştır. Kendisine kabul ettirilmeye çalışılan yeninin faydalarını göremeyen halk, tam da bu sebeple yeniye karşı bir tepki içinde olmuş, var olan münevver-halk ikiliği daha da artmıştır.

Turhan'a göre gerçek anlamda Batılılaşma öncelikle millet olma ve millî kültürü oluşturma davasıdır. Batılılaşmanın diğer bir önemli boyutu olan ekonomik kalkınma büyük ölçüde millî kültürün oluşumuna bağlıdır. Bu yönüyle o kendisini her şeyden önce bir Türk milliyetçisi olarak tanımlar. "Medeni bir cemiyet olmakla millet olmak arasında hiçbir fark yoktur" diyen Turhan (1980a: 401), Batı'nın ekonomik, siyasî ve kültürel baskısını hisseden toplumların ya sömürge olmayı kabul edeceklerini ya da her şeyden önce millî devleti/kültürü oluşturma ve ekonomik kalkınma davası olarak algıladığı Batılılaşma yoluna gireceklerini söyler. Kendisini milliyetçi olarak nitelendiren birçok yazardan farklı olarak Turhan, milleti kendiliğinden, doğal olarak ortaya çıkan, her zaman var olmuş olan bir olgu olmaktan ziyade, "sosyolojik bir birlik, sosyal psikolojik bir vakıa..." (a.g.e., 406) olarak görür. O, milliyetçiliği veya millî kültürü toplumsal hayatın belli bir aşamasında ihtiyaç hissedildiği için elitler tarafından "oluşturulan" bir olgu olarak görmemekle birlikte, milliyetçiliğin bu boyutunun her zaman farkında olmuş birisidir. Bu sosyolojik milliyetçilik anlayışıdır ki, Turhan'a Türkiye'nin millî devlete ancak "şeklen" kavuşabildiği, henüz "millî bir kültürün nüvesini dahi teşkil edemediği" çarpıcı tespitini yaptırır (a.g.e., 411). İşte bu denli hayati bir mesele olan Batılılaşma/millî kültürü oluştur-

ten başka bir şey değildir" (Kaplan, 1997: 87). Başgil (1960: 98) 1924 Anayasası'ndaki "Türkiye Cumhuriyeti Devleti inkılâpçıdır" hükmünün, "revolution permenante" (sürekli devrim) olarak yorumlanabileceği endişesiyle "inkılâplar devletin himayesi altındadır" şeklinde formüle edilmesini savunmuştur.

Muhafazakâr modernleşmecilerin açıkça tanımlamadıkları ancak genellikle hızlı ve ani toplumsal değişimi ifade etmek için kullandıkları inkılâp ve ihtilal olgularına kaygıyla yaklaşmalarının altında "yıkmanın kolay, yapmanın zor olduğu" (Kaplan, 1992: 49) fikrinin yattığını söylemek yanlış olmaz. Fakat hızlı değişim olgusunun ve genellikle buna eşlik eden sosyal mühendislik anlayışı ile determinist-akılcı felsefenin olgunlaşmış bir eleştirisini bulabilmek zordur. Bu bağlamda, erken dönem yazarlarının daha gelişmiş ve tutarlı tezler geliştirebilmiş olduğunu belirtmek gerekir (bkz. İrem, 1999: 164-175). Eğilimin sonraki temsilcilerinde ise, daha çok inkılâpçılık bayraktarlığı yapanlara karşı alınan bir siyasal tutum, teoride de inkılâpçılığın eleştirisini zorunlu kılmış gibidir.

ma davasının başarısı, Batı'nın esas unsurlarının ne olduğu, hangi unsurların alınıp hangilerinin bırakılacağı gibi konularda doğru tespitler yapılmasına bağlıdır.

Ziya Gökalp'in "hars" ile "medeniyet" arasında yaptığı ayrımı benimseyen Turhan, Gökalp'ten farklı olarak Batı medeniyeti ile temasa geçildiğinde "lüzumlu faydalı unsurlar yanında, faydasız hatta zararlı" unsurların da girişini önlemenin güç olduğunu kabul eder (a.g.e., 457). Ancak yine de, Batı medeniyetinin sadece özünün alınmasına gayret göstermenin yerinde olacağını düşünür. Bu öz ise, "ilim, ameli hayata tatbikinden ibaret olan teknik, insan haklarını teminat altına alan hukuk ve hürriyettir" (Turhan, 1974: 49). Batı medeniyeti "tamamıyla ilme ve onun tatbikatına istinat" eder (Turhan, 1954: 10). Turhan "ilim ve ilim zihniyeti" unsuruna "hukuk ve hürriyet" unsuruna nazaran öncelik vermiş gibidir. Zira hakiki Batılılaşmaya ilişkin bütün önerileri ilim ve ilim zihniyetinin nasıl yerleştirilebileceği ile ilgilidir. Turhan'ın hukuk ve hürriyetin yerleşmesini, ilim zihniyetinin bir türevi gibi gördüğünü, ilim zihniyeti oluştuğunda bunların da yerleşmiş olacağını varsaydığını söylemek abartılı olmasa gerektir.

Turhan'a göre Batı medeniyetinin unsurları, bu medeniyetin ayrılmaz parçası olan Hıristiyanlıktan bağımsızdır. Bunlar Japonya, Rusya ve İsrail örneklerinin de gösterdiği gibi Batılılaşmak isteyen Hıristiyan olmayan milletler tarafından da alınabilir. Hiçbir zaman bilime karşı olmamış olan İslâm dininin bunların alınmasını zorlaştırdığı iddiası bir safsatadan ibarettir. Dolayısıyla Turhan'ın önerdiği Batılılaşma, Batı'nın kurumlarını, yaşayış tarzını yüzeysel bir biçimde taklit etmek değil, ilim zihniyetini Türk toplumuna mâl ederek, kendi kültürü ve değerleriyle barışık bir biçimde bir sentez oluşturmaktır. Mamafih, Turhan eskiyi tamamen ortadan kaldırmanın istenilse de yapılamayacağını, her "yeninin aslında şekil ve muhteva değiştirmiş bir eskiden başka bir şey" (Turhan, 1954: 39) olmadığını ileri sürmüş ve önemli olanın bu sentezi yapabilmek olduğunu belirtmiştir.

Batı'nın özü başka kültürlere trans-

Daha da önemli bir nokta bu gelenek içinde sosyal mühendislikçi eğilimleri oldukça yüksek olan fikir adamlarının -örneğin Mümtaz Turhan- çıkabilmesidir. Muhafazakâr modernleşmeci düşünceyi her zaman meşgul eden kendiliğindencilik ile kuruculuk arasındaki gerilim 1946 sonrasında kuruculuk lehine sonuçlanmış gibidir. Bunun ilk anda akla gelen sebebi ise, "kendiliğindencilik" için gereken sürenin yeterli olmadığıdır. Sanayileşmenin daha tedrici olmasının tercih edilir olduğunu ancak, bu tedriciliğin "zorla, çabuk çabuk, milletin gözyaşına bakmadan" sanayileşme gereğinden söz edenlerin eline koz verme ihtimalinin olması nedeniyle hızlı sanayileşmenin tercih edilmesi gerektiğini söyleyen Kaplan (1992: 83) bu durumu örnekler. Daha derinlemesine incelenmesi gereken bu konu modernleşme sürecinin henüz başında olan ülkelerde ne ölçüde muhafazakâr olunabileceği sorusuyla bağlantılıdır ve muhafazakâr modernleşmecilerin korunması gerekenlerin yanında ve belki de bunlardan daha fazla değiştirilmesi gereken birçok şey olduğu düşüncesinde oldukları fikrini uyandırmaktadır.[3] Bu

fer edilebilen "ilim ve ilim zihniyeti" olarak tanımlanınca, gerçek Batılılaşmanın yolu da bunları toplum bünyesine yerleştirmekten geçmektedir. Bu noktada ilk adım eğitim sisteminin yeniden yapılandırılmasıyla atılacaktır. Turhan, eğitimin kişinin kendi kendisini geliştirmesine yarayan bir araç olma fonksiyonunu tamamen dışlamamakla birlikte, onu daha çok kişiye toplum içindeki görevlerini öğretecek, devletin/milletin kalkınmasına yarayacak bilgilerle donatacak bir faaliyet alanı olarak görme eğilimindedir.

Ekonomik kalkınmanın toplumsal hayatın her alanında karşılaşılan sorunlara bilimsel çözümler önerebilecek uzmanların katkılarıyla gerçekleşebileceğine inanan Turhan'a göre, Türkiye'de "asgari olarak 250 ila 300 bin, birinci sınıf ilim adamının bulunması şarttır" (Turhan, 1974: 88). Bu nedenle Türkiye'yi kurtaracak "biricik kurtuluş yolu," (a.g.e., 56) "milleti yüzde yüz medeniyete ulaştıracak teşebbüs," (a.g.e., 121) her bilim alanında birinci sınıf uzman yetiştirmektir. Bu nasıl olacaktır? Öncelikle Avrupa ve Amerika'ya lisans ve doktora eğitimi için öğrenci gönderilecek, bu öğrenciler yetişinceye kadar geldikleri zaman çalışacakları, başında Avrupa ve Amerika'dan kendi alanında uluslararası şöhrete sahip bilim adamlarının bulunduğu "araştırma enstitüleri" kurulacaktır. Enstitüler tarım, hayvancılık, sanayi, madencilik alanlarında olduğu gibi, sosyal sorunlar konusunda da ülkenin sorunlarını tespit edip hal çareleri önerecekler, uzmanları ve üniversite hocalarını yetiştireceklerdir. Bu uzmanların çalışmaları neticesinde, tarım, hayvancılık, madencilik ve diğer sanayi kollarında verimlilikle birlikte üretim de misliyle artacak, yeraltı/yerüstü zenginliklerinden sonuna kadar faydalanılacak, sosyal meselelerde de bilime dayalı politikalar üretilebilecektir. Öncelikle "münevverler" arasında etkisi hissedilen bilim zihniyeti zamanla diğer tabakalara nüfuz edecektir. Zira bir toplumda sayıları sınırlı da olsa gerçek bilim müesseselerinin mevcudiyeti, "ilmî zihniyetin teessüs etmesine ve yayılmasına kâfi gelebilmektedir" (Turhan, 1972: 358).

Bilim zihniyetinin yaygınlaştırılma-

nedenledir ki bilinçli müdahale ile hızlı toplumsal değişim olgusuna örneğin bir İngiliz muhafazakârlığı tarzında eleştirel yaklaşamamış görünmektedirler.

CUMHURİYETÇİ BATILILAŞMA PRATİĞİNİN ELEŞTİRİSİ

Türk İnkılâbı'na sempati ile yaklaştığını gördüğümüz muhafazakâr modernlik düşüncesi, gerek inkılâbın prensiplerinin gerekse önderlerinin tartışılmaz/eleştirilmez bir konuma getirilmesine karşı çıkmışlardır. Örneğin Başgil (1960: 170) Türk İnkılâbı konusundaki olumlu düşüncelerinin "eseri kutsileştirmeye ve mimarı ilahlaştırmaya kadar" gitmediğini belirterek "mimar dâhi de olsa insandır. Ve her insan eseri gibi, onun da eseri ilmî tenkide tâbidir. Bunu inkâr etmek, ilmi ve ilmî terakkiyi inkâr etmektir ve İslâm'da içtihat kapısını kapamak kadar, millet hayatı için tehlikelidir" demiştir. Benzer biçimde Arık (1981: 106) "devletçilik, laiklik, inkılâpçılık gibi prensiplere birer ideal kutsiliği vermekten" uzak olduklarını belirtmiştir.

Cumhuriyetçi (veya Kemalist) proje-

sı ve uzman yetiştirilmesini ekonomik kalkınmayı gerçekleştirme yolundaki en önemli adım olarak algıladığı izlenimini veren Turhan'ın bu meyandaki somut önerilerinden biri, hem köy kalkınmasına yardımcı olacak hem de hızlı sosyal değişmenin yaratacağı çeşitli sosyal sorunlara karşı bir sübap işlevi görecek olan "kültür, teknik ve sanayi" merkezleri kurulmasıdır (Turhan, 1980b: 181 vd). Takriben kırk civarında köye merkezî bir konumda kurulacak olan bu merkezlerde okul, kütüphane, tiyatro, hastane, yerel ihtiyaçları gidermeye yönelik atölye ve dökümhanelerin yanında ziraat ve hayvancılık uzmanları ve sosyal sorunlarla ilgilenmek üzere sosyal antropolog, psikolog da bulunacaktır. Öğretmen-hoca veya münevver-köylü ikiliğini sona erdirmek için klasik lise müfredatı yanında dinî bilgileri de öğretecek olan ilahiyat liselerinin kurulması da Turhan'ın önerileri arasındadır.

Turhan'ın bilim anlayışının pozitivist unsurlar taşıdığı açıktır. Bilimin, özellikle de sosyal bilimlerin matematiksel kesinlikten uzak olduğu, gerçeği ancak kısmen kavrayabileceği gibi fikirler Turhan'da yankı bulmamış gibidir. Doğrudur, Turhan bilimin her şeyi kontrol ettiği, metafizik veya felsefî diğer düşünce biçimlerini ortadan kaldırdığı bir düzeni arzulamaz; özellikle dinin ve maneviyatın, bilimden farklı ihtiyaçlara cevap verdiğini ve her zaman önemini muhafaza edeceğini düşünür. Fakat bu kabullenme onun yaklaşımının pozitivist niteliğini değiştirmeye yetmez. Bu yönüyle o, hem geleneksel kültürün "nas" özellikleri taşıyan bilim anlayışından hem de Cumhuriyet elitinin bilimi "en hakiki mürşit" ilan edişinden fazlasıyla etkilenmiştir.

İkinci olarak Turhan, Batı'da bilimin Rönesans, kapitalizmin gelişimi, ulus-devletlerin doğuşu gibi olgularla yakından bağlantılı olduğu tezlerine değinmemekte; bilimsel faaliyetin, içinde evrildiği sosyal/siyasal çevreden bağımsız bir biçimde transfer edilebileceğine inanmaktadır. Bu sorun sadece İslâmiyetin ilim zihniyetine engel olup olmadığı noktasında ele alınmış, hangi sosyal/siyasal ilişkiler manzumesinin bilim zihniyetinin doğuşu-

nin Batı'nın ne olduğu, Batı'dan nelerin alınacağı konularında isabetli teşhisler yapamadığı iddiası, muhafazakâr modernleşme fikrinin çıkış noktası olarak görülebilir. Erken dönem düşünürlerinin tek bir Batı'nın varlığından söz etmenin mümkün olmadığını, yönetici kadro tarafından tek Batı olarak algılanan akılcı, ilerlemeci, evrenselci, maddeci geleneğin karşısında tam da bu özellikleri sorgulayan "diğer" Batı'nın olduğunu ve Türk modernleşmesinin diğer Batı'dan esinlenmesi gerektiğini savunduklarını biliyoruz (İrem, 1999). 1946 sonrası dönemde bu değerlendirmeler yerini Batı'nın iyi tarafları/kötü tarafları sorusuna -Peyami Safa istisna olmak üzere- bırakmış gibidir. Bu tartışma da Tek Parti döneminde pek rağbet edilmeyen Ziya Gökalp'in hars-medeniyet ayrımı etrafında yapılmıştır.

Buna göre, kültür-medeniyet ayrımını (kimi yorumculara göre Atatürk'ü yanlış yorumlayarak) gözden kaçıran ve Tek Parti dönemi CHP'sinde cisimleşen hakim Cumhuriyetçi anlayış Batı'yı bir bütün halinde, kül olarak almaya teşebbüs etmiştir. Medeniyetler bir memlekete girerken gümrüklere uğramaz denilmiştir. Oy-

na/yerleşmesine daha elverişli olduğu sorusu sorulmamıştır. Böylece bilimi her türlü kültüre, her türlü toplumsal ilişkiler sistemine kolaylıkla sokulabilecek bir faaliyet alanı olarak gören ve geçerliliği konusunda ciddi şüpheler olan bir varsayıma ulaşılmıştır.

Bununla bağlantılı bir diğer nokta da bilim, bilim zihniyeti ve ekonomik kalkınma arasında Turhan'ın varsaydığı ilişkilerdir. Turhan için ekonomik kalkınma uzmanlar yetiştirildiğinde, bilim zihniyeti yaygınlaştırıldığında neredeyse otomatik olarak ulaşılabilecek bir hedef hüviyetindedir. Özel teşebbüse dayalı, ılımlı bir devletçiliği de dışlamayan bir ekonomik rejimden yana olan Turhan, ekonomik kalkınmanın iktisadi, sosyal ve sınıfsal dinamikleri tartışmasına (sermaye birikim sürecinin kaçınılmaz maliyetlerinin nasıl paylaştırılacağı gibi) girmemiştir.

Mümtaz Turhan'da gördüğümüz diğer bir kritik varsayım, toplumun bilimsel prensiplerden yola çıkan iyi niyetli kişilerin önderliğinde arzu edilen doğrultuda değiştirilebileceği fikridir. Bilinçli insan eylemlerinin niyet edilmemiş, öngörülemeyen sonuçları olabileceği düşüncesi yankı bulmadığı gibi, toplumsal yapı içinde değişime direnen güçlerin olabileceği, verili ilişkiler ağının bazı grup veya kişilerin çıkarına olduğu için korunuyor olabileceği ihtimali üzerinde de yeterince durulmamıştır. Turhan, siyasî iradenin kalkınmayı sağlayacağını düşündüğü politikaları gerçekten uygulamak isteyip istemeyeceği sorusunu bir "ikna" sorununa indirgeyerek, onların bilim tarafından ortaya konulan "gerçekliklere" gözlerini kapatamayacaklarını varsaymış görünmektedir.

Sonuç olarak Turhan'ın, pozitivist bilim anlayışı, sosyal mühendislikçi eğilimler, iktisadi süreçleri anlama konusundaki sınırlılıklar ve karmaşık devlet-toplum ilişkilerini mekanik bir biçimde algılama açısından geleneksel olarak Türk düşüncesine hakim olan birçok zaafiyeti bünyesinde barındıran bir isim olduğunu söylemek gerekir. Bununla birlikte, 1980'lere kadar Türk sağının en etkili fikir adamlarından birisi olan Turhan'ın bu dönemin anlaşılmasında önemli bir figür olduğu gerçeği asla gözden kaçırılmamalıdır.

sa bizim kültürümüzün değiştirilmeye muhtaç olan yönleri olduğu gibi korunması gereken tarafları da mevcuttur. Batı medeniyeti bir bütün olarak alınması arzu edilmeyen bir medeniyettir, zira onun "cevheri ve cürufu" vardır (Başgil, 1960: 105). Bizim almamız gereken, "maddeye tapış, sefahat ve her çeşit levsiyat" olan cüruf değil cevherdir. Belki de cevheri almanın cürufu almaktan çok daha zor olması nedeniyle bu yapılamamıştır. Cumhuriyet nesilleri "Garp'ı Garplıların anladığı şekilde anlamamışlardır" (Kaplan, 1997: 21). "Hakiki Garplılaşmanın bir mânâda bize has olan kıymetleri muhafaza edip geliştirmekten ibaret olduğu" unutulmuş; "sırf bize ait olduğu için birçok iyi şeyler muhafaza edilmemiştir" (Turhan, 1974: 61, aynı çizgide Kafesoğlu, 1970: 89-90, Kaplan, 1997: 68). Böylece Batılılaşma hareketleri arzulanan neticeleri veremediği gibi, kendi içinde bir dengeye sahip olan geleneksel sistemin eski bütünlüğü sarsılmış, toplum manevi bir boşluk içine sürüklenmiştir. Taklitçilik Batılılaşma sürecine damgasını vurmuş, aşağılık kompleksi, ahlaki buhran her yerde görülür olmuştur.

Muhafazakâr modernleşmecileri -özellikle de 1946 sonrasında- Batılılaşma konusunda hümanist-evrenselci ve laik nitelikleri ağır basan Tek Parti dönemi Batılılaşmacılardan ayıran turnusol kâğıdı, geleneğe ve bu geleneğe rengini ve damgasını vuran dine yaklaşımlarıdır. Cumhuriyet elitinin iki farklı İslâmiyet kavramlaştırmasına sahip olduğu söylenebilir; ilerlemeye mâni olan, modernleşme karşıtı güçlerin sürekli olarak kitleyi harekete geçirmek için kullandıkları "hurafe" İslâm'ı ve tamamen kişi ile Tanrı arasında kalan kamusal alana ilişkin hiçbir iddiası olmayan "gerçek" İslâm. Cumhuriyetçiler hurafe İslâm'ı ve bununla özdeşleşen gelenekleri ortadan kaldırmaya girişmiştir. Muhafazakârlar ise, benzeri bir ayrımı benimsemekle birlikte, Batılılaşmacı kanadın dinin, örf, âdet ve geleneklerin toplum hayatında oynadığı rolü gereğince değerlendiremediklerini savunmuşlardır. Onlara göre, modernleşmeye direnen güçlerin kitleyi bu uğurda harekete geçirebilmek için dinî kaynaklı yorumlara başvurdukları doğrudur. Yine birçok geleneğin, örf ve adetin zamanın değişen koşullarına uyum sağlayamadığı da bir gerçektir. Ancak bu amaca yönelik uygulamalar gelenek düşmanlığına bürünmüş, laiklik bir din gibi algılanıp dinsizlik propagandası haline getirilmiş, din ve vicdan hürriyeti ihlal edilmiştir.

Cumhuriyet döneminde din devlet ilişkileri konusunda etraflı bir çalışmaya imza atmış olan Ali Fuat Başgil'e (1962: 185) göre, Türkiye'de "devlete bağlı din" sistemi vardır ve yanlış anlaşılan laiklik politikaları yüzünden gerçek anlamda din ve vicdan özgürlüğü tadılamamıştır. Laiklik politikalarını "1924-34 senelerinin büyük inkılâp hareketlerine ve bunların doğurduğu siyasî zaruretlere" bağlamanın yerinde olacağını belirten Başgil (1962: 195-7) siyasî zaruretler ortadan kalktıktan sonra da aynı tutumda ısrar edildiğinden yakınmıştır. Başgil'e göre, gerçek bir din devlet ayrılığı ve laiklik yerine, devlet İslâm dinini kontrolü altına almaya çalışmıştır. Bu yapılırken dindarların ibadet, öğrenme ve neşir hürriyetinden oluşan din ve vicdan hürriyetleri ihlal edilmiştir. Devlet ibadet diline karışmış, din öğretimini ihmal etmiş ve dinî eserlerin yayımlanmasını zorlaştırmıştır.

Mehmet Kaplan da (1997: 68) din ile siyaseti birbirinden ayırma anlamına gelen laikliğin "şüphesiz lüzumlu" olduğunu belirtmesine rağmen "çok ince bir ameliyat kadar ustalık isteyen" bu işin gerektiği gibi yapılamadığından şikâyet etmiştir. Bu başarısızlık, "Türk tarihinin ve millî ruhun en büyük kaynağı olan ulvi" duyguların zedelenmesine yol açmıştır. Zira, onuncu asırdan bugüne kadar, Türklerin hayatı dinin tesiri altındadır; "kâinat ve hayat görüşümüz, ahlak telakkimiz, içtimai teşkilatımız, mimarimiz, resmimiz, musikimiz, edebiyatımız, örf ve adetlerimiz, hülasa teferruatına varıncaya kadar bütün varlığımız asırlarca İslâmiyet ile yoğrulmuştur" (Kaplan, 1997: 68).

Muhafazakâr modernlik düşüncesi dinî duygular ve maneviyattan yoksun bir toplumun yaşamasının mümkün olmadığı fikrini işlemiştir. Bilim ve teknikteki gelişmeler manevi ihtiyaçları ortadan kaldıramadığı gibi, bilakis yarattığı yeni buhranlarla insanı daha da huzursuz hale getirmiştir. Çağdaş medeniyet göz kamaştırıcı teknik başarılarına rağmen insana mutluluk getirememiştir. Ancak tekniği reddetmek buna çare olamayacaktır. Çare bilim ile maneviyatı uzlaştırmak, bir arada dengeli bir biçimde götürmektir. Bu nedenle dinî duygulara her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır. Din ve bilimin yan yana yaşaması için ciddi bir engel yoktur çünkü "Allah, ahiret ve ruh hakikatleri müsbet ilmin sahası dışındadır" (Başgil, 1962: 6). Din aynı zamanda ahlakın varlığı için de gerekli-

dir. Sadece Allah korkusu nedeniyle ahlaki kurallara uymanın İslâmiyetin özüyle bağdaşmadığını; dinî duygulardan bağımsız ahlakın da olabileceğini kabul eden yazarlar, yine de bir toplumda dinî inançların zayıflamasının ahlak ilkelerinin de sarsılması anlamına geleceğini iddia etmişlerdir.

Bütün bu gerçeklerin Tek Parti döneminde gözden kaçırılması, modernleşmeci muhafazakârlara göre, sosyal hayatın her alanında kendisini gösteren ahlaki ve manevi buhranlar doğurmuştur. Bu buhranlar genç kuşakların gayri millî, beynelmilel cereyanlara -özellikle de materyalizm ve komünizme- kapılmalarına yol açmıştır. Ayrıca, "aydınlanmış" din adamı eksikliği ve din hürriyeti üzerindeki baskılar, hurafe ve mutaasıp İslâm'ın yayılmasında da etkili olmuştur.

Burada öncelikle belirtilmesi gereken nokta 1946 sonrasında din konusundaki vurgunun daha belirgin hale gelmesidir. "Bilgi ve inancı uzlaştırarak (...) ait olmadan inanma" modelini (İrem, 1997: 65) oluşturmaya çalışan ve din merkezli akımlara en az hakim Kemalist kanat kadar tepki gösteren erken dönem muhafazakârlığında millî geleneğin oluşumunda İslâm'ın rolü ve etkisi sonrakiler kadar belirgin değildir. Onlar daha ziyade dinî motiflerden büyük ölçüde arındırılmış milliyetçiliğe uygun yeni bir yurttaş ahlakını yaratmak üzere dini, millî bir gelişme yoluna sokmayı amaçlamışlardır. Derinlemesine incelenmesi gereken bu olguyu sadece, ifade özgürlüğü üzerindeki sınırlamaların hafiflemiş olması ile açıklamak eksik kalacaktır. Burada muhafazakâr modernleşmecilerin halk nezdinde yeterince yankı bulamayan Tek Parti döneminin laik milliyetçiğinin yerine İslâmî renkleri öne çıkan yeni bir milliyetçilik anlayışını ifade etme ihtiyacı hissetmelerinin üzerinde durmak gerekir.

Dil ve eğitim politikalarının eleştirisi 1946 sonrası muhafazakâr fikir adamlarının üzerinde durduğu bir diğer noktadır. Harf inkılâbı üzerinde belki de bu konuda artık yapılabilecek fazla bir şey olmadığı için pek fazla durmayan yazarlar, dilden Arapça ve Farsça kökenli kelimeleri atmanın bütün bir nesli, bizi biz yapan Türk-İslâm kültüründen kopartmak anlamına geldiğini ifade ederek, bunun yaşayan nesiller arasında kopukluk yarattığını belirtmişlerdir. Atatürk'ün de dilde sadeleşme hareketine giriştiğini ancak sonradan vazgeçtiğini belirtmek lüzumunu hisseden muhafazakârlar, sadeleşme hareketinin, Safa'nın ifadesiyle "devrimbaz"ların eseri olduğuna inanırlar. Onlara göre, dildeki zorlamalar sadece kültürel kopukluk yaratmakla kalmaz, dilin doğal gelişimini de bozar. Örneğin Başgil, "hesabcı aded, hendeseci de şekil icad etmediği gibi, dilci de dil icad etmez" demekte ve dilde yenileşme hareketlerini, "gebeyi tekme ile doğurtmak" olarak nitelendirmektedir (Başgil, 1990: 164, 171). Muhafazakârların savunduğu, eski kelimelerin sırf eski oldukları için korunması değildir. Onlara göre her dil, zamanın ihtiyaçlarına göre kendini uyarlamak gelişmek ve başka dillerden kelimeler almak durumundadır. Ancak bu, doğal süreç içinde, zorlama olmaksızın, gerçekleşmelidir.

Eğitim konusunda özellikle köy enstitülerine karşıtlığın ve aydın din adamı yetiştirme temalarının vurgulandığı görülür. Köy Enstitülülerini aşırı Batılılaşmacı cephenin köy kolları olarak gören yazarlara göre, bunlar var olan münevver-halk ikiliğini artırmaktan başka bir işe yaramamaktadırlar. Mümtaz Turhan bu ikiliği ortadan kaldırmak için, ilahiyat liselerinin kurulmasını önerirken, Başgil aydın din adamları yetiştirmek için ilahiyat fakültelerinden farklı olarak yüksek İslâm enstitülerinin kurulmasından yanadır. Kaynakların ilköğretim yerine uzmanlık eğitimine yönlendirilmesi özellikle Mümtaz Turhan tarafından dile geti-



Muhafazakâr modernleşmeciler, eğitim politikalarına özel önemle eğilir. Genellikle yaygın eğitime şüpheci yaklaşmışlar, seçkin uzmanlar yetiştirmeye ağırlık vermek gerektiğini söylemişlerdir. Mümtaz Turhan, "sahte bir demokrasi anlayışı ile istidatlılar gibi kabiliyetsizleri de (...) klasik tahsilden geçirmenin" lüzumsuzluğuna kanidir.

rilmekle birlikte, diğer yazarlarda da görülen bir eğilimdir.

SONUÇ YERİNE

Muhafazakâr modernleşmeci eğilimin hakim Batılılaşma pratiğine karşı ne dereceye kadar alternatif bir Batılılaşma stratejisi ortaya koyabildiğini değerlendirebilmek kolay değildir. Erken dönem yazarları için bu soru çok da anlamlı değildir çünkü onlar var olana alternatif yaratmaktan çok, oluşmakta olana damga vurmaya, onu etkilemeye çalışmışlardır. 1946 sonrasında ise daha çok Batılılaşma pratiği olarak algılanan uygulamalar ve onun gerisinde yatan zihniyet eleştirilmiştir. Yine de uygulamaya yönelik bir alternatif olarak da okunabilecek ortak bazı temalardan bahsetmek yanlış olmaz.

Batı'nın özünün ne olduğu, Batı'dan neler alınacağı konusunda her yazarın farklı görüşleri olmasına rağmen bilim ve bilim zihniyetinin Batı uygarlığının özü olduğu ve Batı'dan alınması gereken ilk şeyin bilim olduğu konusunda bir anlaşma mevcuttur. Ancak mekanik determinist bilim anlayışı ile şüpheciliğe daha fazla yer veren bilim anlayışları arasında -özellikle sonraki temsilciler için -bir gidip gelmenin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu meyanda akımın ilk temsilcilerinden farklı olarak, 1946 sonrası muhafazakâr modernlik taraftarlarının Türk düşüncesinde oldukça etkili olan, bilim ve eğitimi kurtuluş reçetesi olarak görme eğiliminden fazlasıyla etkilendikleri hissedilmektedir. Bunun nasıl gerçekleştirileceği konusunda -Mümtaz Turhan istisnası dışında- yazarların suskun oldukları gözlenebilir. Onlara göre, bilim ve bilim

zihniyeti sosyal ve siyasal bağlamdan bağımsız olarak alınıp kullanılabilecek bir şey görüntüsündedir. Niyazi Berkes'in (1975: 196) Tanzimatçıların "fen ve sanayiyi" Avrupa'dan gelirken "fotoğraf makinası ya da kürk gibi alınıp getirilecek bir şey" olarak gördüklerine ilişkin tespitinin bu eğilimi savunan birçok yazar için de geçerli kabul edilebileceğini söylemek abartılı olmasa gerektir.

Dahası, bilim ve eğitim ile ekonomik kalkınma arasında dolaysız bir bağlantı kurulmuştur. Bundan başka ekonomik kalkınmanın nasıl gerçekleştirilebileceği üzerinde tartışmalar bulmak mümkün değildir. Özel mülkiyet ve piyasa ekonomisine dayanan fakat ılımlı bir devletçiliği de reddetmeyen karma ekonomi yaklaşımı temel alınmış gibidir. Bu noktada muhafazakârlığın teorik tartışmalara soğuk bakan yüzü etkili olmuş olabilirse de, muhafazakâr modernlik taraftarlarının Türk düşüncesinin iktisadi süreçleri anlama konusundaki geleneksel zaafiyetiyle malul olduklarını söylemek daha doğru olur.

Daha az vurgulanmakla birlikte, fikir hürriyeti ve demokrasinin Batı uygarlığının temellerinden birini oluşturduğu ve Batılılaşmanın aynı zamanda demokratikleşme olduğu fikri[4] de muhafazakâr modernleşmecilerce dile getirilen bir temadır. 1930 ve 40'lı yıllarda Avrupa'da demokrasinin içinde bulunduğu krize paralel olarak erken dönemde arka planda kalan demokrasi fikrinin özellikle 1946 sonrasında vurgulanmaya başlandığı görülmektedir. Bunun sebebini ise, ülkeyi yönetme hakkını kendinde gören asker-sivil bürokratik zümre ile demokrasiyi küçümseyen devletçi ve sosyalist kesimlere karşı cevap verme kaygısında aramak gerekir. Örneğin Başgil (1962: 118) fikri yasaklamanın kimseye fayda getirmeyeceği, bilakis yasaklanan fikrin toplumun yararına olma ihtimali olduğu için, topluma zararlı olduğunu vurgulamış; medeniyetin fikirlerin çarpışmasından doğduğunu belirterek, Türkiye'nin hem din hem de inkılâp taassupçuları yüzünden Batılılaşamadığından söz etmiştir (Başgil, 1960: 151, 178). Benzeri temaları, "yanlış olduğunu düşündüğümüz fikre karşı cebri harekete geçirmek en korkunç batıl itikattır" diyen Kaplan (1997: 134) ve Arık'ta da görmek mümkündür. Bu liberal demokrat vurgular muhafazakâr modernleşmecileri otoriter muhafazakârlıktan farklılaştıran temel kıstaslar olarak görülebilir. Örneğin, Necip Fazıl, Nurettin Topçu, Dündar Taşer, Osman Turan ve hatta Erol Güngör gibi otoriter muhafazakârlık kategorisine dahil edilebilecek yazarlarda bu tarz bir özgürlük ve demokrasi savunusu bulabilmek kolay değildir.

Bununla birlikte özgürlük ve demokrasi savunusunun tamamen içselleştirilebildiğini söylemek abartılı olur. Sanki bunlar Cumhuriyetçi pratiğin eleştirisinde işe yarayan bir araç hüviyetinde gibidir. Demokrasiyi bir hedef olarak benimsediğini ilan eden devlet seçkinlerine karşı pratiğin hiç de öyle olmadığının hatırlatılması ve bu temaların duygusal cazibesi onları liberal söyleme yaklaştırmış görünmektedir. Bu noktada yazarların sosyal kökenleri bize ipuçları verebilir. Bu gelenek içindeki yazarların birçoğu İstanbul dışında doğmuşlar,[5] ancak gençlik yıllarında eğitim süreciyle birlikte daha kozmopolit bir çevreyle karşılaşmışlardır. Şerif Mardin'in (1991) belirttiği gibi, Osmanlı-Türk toplumunda aşırı Batılılaşma eleştirileri geleneksel, cemaatçi, taşra/mahalle kültürünün kendini koruma refleksleriyle her zaman yakından bağlantılı olmuştur. Modernleşmeci muhafazakârların da bu fikirleri içselleştirmekte yaşadığı sıkıntıların sebeplerini aynı olgu ile ilintilendirmek yanlış olmasa gerektir.

Burada sadece bazı temel tezlerine değinebildiğimiz muhafazakâr modernlik

geleneğinin 1940'lardan günümüze merkez sağ siyasetlere fikrî planda önemli katkıda bulunduğuna şüphe yoktur. Remzi Oğuz Arık 1952 yılına kadar Demokrat Parti milletvekilidir. Ali Fuat Başgil, DP liderleri ile her zaman yakın ilişki içindedir ve 1961 yılında Adalet Partisi'nin cumhurbaşkanı adayı da olmuştur. Benzer biçimde Mümtaz Turhan ve Mehmet Kaplan'ın fikirlerinin özellikle Batılılaşma, din ve laiklik, toprak reformu gibi konularda AP söylemi ve fikriyatının temellerini oluşturduğunu söylemek abartı sayılmamalıdır. Modernleşmeci muhafazakâr eğilimin sınırlılıkları ve olanakları, bir bakıma merkez sağın da sınırlılıkları ve olanaklarıdır.

Bu geleneğin devlet seçkinleri -askerî ve sivil bürokrasi- üzerindeki etkileri de ele alınması gereken bir konudur. 1980-83 askerî yönetiminin anti-komünizmi, içe dönük, anti-Batıcı tonlar taşıyan milliyetçiliği ve yumuşatılmış laiklik uygulamaları bu etkiyi gösteren önemli bir örnektir (bu konuda bkz, Bora ve Taşkın 2001). Ayrıca, tartışılan temalar Türkiye siyasetinde halen güncelliğini korumakta olduğu gibi, Batılılaşmadan modernleşmenin mümkün olup olmadığı, gelenek-modernlik ilişkileri, farklı modernliklerin olup olmayacağı gibi konular da son zamanlarda sosyal bilimlerde üzerinde yeniden düşünülmeye başlanan konulardandır (Eisenstadt, 2000). Yapılacak çalışmalar Türkiye tecrübesinin bu tartışmalara daha genel düzeyde katkı yapabilmesini de mümkün kılabilecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Yukarıda da belirtildiği gibi bu seçim kaçınılmaz bir biçimde sübjektiflik içermektedir. Biz burada kavramlaştırıldığı şekliyle muhafazakâr modernlik düşüncesini 1946 sonrasında en iyi temsil eden figürler olarak gördüğümüz için ağırlıklı olarak bu beş yazar üzerinden konuyu tartışmayı seçtik.

2 İlericilik, yenilik ve kopuş iddialarına rağmen Cumhuriyetçi projenin geleneksel kültür kodlarıyla uyumluluğu ve muhafazakârlığı birçok yazar (Köker 1996, Öğün 1997, Bora 1998) tarafından vurgulanmıştır.

3 Peyami Safa örneğinde bu konuyu tartışan bir çalışma için, bkz. Öğün, 1997.

4 Bu fikir 1950'lerde *Forum* dergisi etrafında toplanan bir dizi fikir adamı tarafından da savunulmaktaydı (bkz. Tunaya 1960; 167-174).

5 Ali Fuat Başgil Çarşamba (Samsun), Remzi Oğuz Arık Kozan (Adana), Mümtaz Turhan ise Pasinler (Erzurum) doğumludur.

*Şark'ın Sonbaharı: Geçmiş Ölürken**

LEVENT YILMAZ

İlyada'nın en acıklı ve mânâlı sahnesi, bence,
Troia şehrinde, Athena'nın, yanan ve yıkılan
mabedinden kendi heykelini alıp kaçmasıdır.
Site yıkılmıştı, bütün tanrılar suçluydu.

Tanpınar, *Yahya Kemal*

GİRİŞ

Bu yazıda niyetim modern tarihsellik düzeni kavramı aracılığıyla, Türkiye modernliğine ilişkin bir kesite (Yahya Kemal ile Tanpınar'da "Şark'ın Ölümü" tartışması) küçük bir açılım sunmak. Bu açılım, şiirde yenilik (ya da basitçe "yenilik") fikriyle, toplumun dönüşmesi üzerine görüşlerin buluştuğu iki yazar üzerine kurulacak: Yahya Kemal ile Tanpınar. Bu iki yazarın söylemleri, bence Türkiye modernliğini, zaman (tarih) düşüncesi aracılığıyla anlamaya çalıştığı, ayrıca, baştan beri şiire yönelik düşünceleri "politik" olanla bitiştirdiği için büyük oranda temsilîdir: "Aruzun umumi terbiyedeki yeri, Namık Kemal'in eserlerinin devam edegelen ihtilal ve ideal havası, o zaman en ileri şairimiz kabul edilen Fikret'in eseri ve bilhassa dışarıya sızan birkaç gizli manzumesi, şiiri politikanın bir çeşit kardeşi veya büyük protesto vasıtası yapmıştı."[1]

Şiire ilişkin kuramsal düşünceler dedim; buradan hareketle bir soru soralım: Yazılan şiirin *yeni* olması ne demektir? Nasıl *yeni* bir şiir yazılır? Yeni'nin bu türden bir kullanımda *farklı* anlamına geldiği açık; iyi de neye göre bir farklılıktır bu? Önemli olan eskiden yazılmış olanlar kadar, şimdi de yazılmakta olanlardan da farklı olmaktır herhalde, ancak bu ana sorun beraberinde birçok başka soruyu da sürükler. En baştaki ise, bir şeyden farklı bir şey yapılacaksa, o şey ve onun gibi olan tüm şeyleri de bilmenin gerekliliğidir. Oysa "her şeyi" bilmek mümkün olmadığına göre bu önermenin doğruluğu nasıl kurulacaktır? Dolayısıyla, yeni bir şey yapıldığı nasıl ifade edilebilir? Bu nasıl meşrulaşabilir? Meğerki ilişkinin kurulduğu nesne, yerleşilen bağlam açık açık tarif edilsin... Şu türden bir önerme örneğin bu durumda açıklayıcı olabilir mi: "Cézanne'ın resmi 19. yüzyıl akademizmi için yeni bir resimdir". Açıklayıcı olduğu varsayılan bu önermenin o kadar da açıklayıcı olmadığı gayet açık. Renk kullanımı mı farklıdır, fırça darbeleri mi, algı dizgesi mi farklılaşmış, bireysel ifade mi keskinleşmiştir? Sorular çoğaltıldıkça çoğaltılabileceği gibi "niye" sorusu da durduğu yerde durur, sağlam temelleri un ufak eder. "Yeni"nin yeniliği, örneğin Cézanne'ın resmine bakanlar tarafından mı kurulur, yoksa Cézanne, yeni bir şey yapmak üzere yola çıkmıştır da, bu niyet, alımlamayla zaten kesişmiş midir? Eğer bu soruya olumlu yanıt verilirse, sorun bir başka düzleme kaymış demektir.

Yapılan resimde, yazılan şiirde, romanda, oyunda, ama sadece bu alanlar-

(*) Bu yazı, 1998 yılında Berlin Freie Üniversitesi'nde düzenlenen bir konferans için İngilizce olarak kaleme alınan ve *Intellectual History* adlı dergide yayınlanan ("The Vanishing of the East", Kış 2000, Sayı 6-7, s. 10-15) bir tebliğin geliştirilmesine dayanıyor.

da değil, örneğin hücre yapıları üzerine araştırmalarda, atomun çekirdeğine, evrenin genişlemesine ilişkin varsayımlarda, otomobil tasarımlarında, yönetim biçimlerinde, ve hatta insanın kendisini kurması sürecinde bile, (Nietzsche'nin o hiç yazmamış olduğu kitaptan esinlenerek) *yeni istemi* adını verebileceğimiz bir olgu ile mi karşı karşıya kalınmıştır? Ve bu olgu, tarihin her döneminde, her insanyapısı (artefact) için aynı özellikleri mi gösterir? Yoksa, belirli bir tarihsel döneme mi özgüdür? Sonuçta, (şiir) *nasıl* yeni olur ve kişi *niye* yeni (şiir) oluşturmak zorundadır? Yahya Kemal ve Tanpınar bu soruları sorar ve cevap ararlar.

GELENEKSEL TOPLUM VE ZAMAN

Bir adım ileri gidelim ve "geleneksel toplum" olarak adlandırılmış toplumlara egemen olduğu düşünülen "zaman" kavramını anımsayalım. Bu kavrayışa göre, toplumun, varlıkların ve yaşamın anlamı önceden, daha kuruluş anında atalar tarafından belirlenmiş durumdadır. Uzak bir geçmiş şimdiki zamanın üzerini örter ve geleceği belirler. Geçmişi, şimdiki zamanı ve geleceği içine alan tek bir büyük zaman vardır sanki. Sistem sürekli olarak, kendisine egemen olan ve onu bir tür zamandışılığa iten bir başka zaman içinde yaşar. Mevsimlerin ritmi toplumlara biyolojik, döngüsel zamanı anımsatır elbette; her şey, hiçbir şey olup bitmemiş gibi, yeniden başlamayacak mıdır? Güneş doğacak, bahar gelecek, yağmur tekrar yağacak... Ölünecek, doğulacak... Bu sistem, kendine özgü bir zamanı üretmekten, kendisini aşan bir zamanın lehine vazgeçmiştir. Sistem böylelikle zamana ahlaksal bir değer, 'iyilik' değeri yükler, bu sayede de geçmiş sarsılmaz bir nitelik kazanır. Geçmiş olan, eski olan, iyinin, doğrunun, gerçek olanın eşdeğeri olarak kabul edilir... Bu Marcel Gauchet'ye göre saf dinselliktir.[2]

Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'si bu açıdan kuramsal dayanaklar sunar: Bu kitapta yer alan (sonradan daha zarifleştireceği ama yine de sert eleştirilere maruz kalacak) "sıcak-soğuk" toplum ayrımı, önemli olduğuna inandığım bir anahtardır. Bu kuramsal kavram çiftiyle Lévi-Strauss'un çok doğru bir noktaya işaret ettiğini düşünüyorum. Araştırma nesnelerinin sınıflandırılması, ayrıştırılması için oldukça yararlı bir çift, ancak, olguların neden *öyle* oldukları konusunda -ve ister istemez- açıklayıcı değil. Yine de hatırlamakta fayda var.

Lévi-Strauss bu kitapta kimi toplumların bir noktada tarih bilincine kavuştuğunu söyler (yorumbilgisi ile uğraşan düşünürler, özellikle de Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* kitabında aynı önermeyi felsefî düzlemde yapar). Bazı toplumlar bir noktada geçmiş ile bugünü ayırmış ve tarih bilincine kavuşmuştur. Zaman onlar için ikiye bölünmüştür ve bu toplumlar, bugün "uygar" olarak adlandırılan toplumlardır. Diğerleri ise geniş zamanda kalmayı seçmiş, sürekli olarak geçmişlerini yinelemeye çalıştıklarına "kendilerini inandıran" ve dolayısıyla da tarihleri olmadığını "sandığımız" toplumlardır. Lévi-Strauss'un sözcükleriyle *sıcak* ve *soğuk* toplumlar: "Kimileri gönüllü ya da gönülsüz olarak benimserler tarihi, sonra da bu konuda edindikleri bilinçle, sonuçlarını (hem kendileri hem de başka toplumlar için) büyük oranlarda büyütürler; kimileri de onu bilmezlikten gelmek ister (bu yüzden ilkel diye adlandırırız onları), bizim küçük gördüğümüz bir beceriyle, gelişimlerinin 'ilk' saydıkları durumlarını elden geldiğince sürekli kılmaya çalışırlar." Lévi-Strauss'a göre onlar için "bir önce ve bir sonra vardır kuşkusuz, ama biricik anlamları birbirlerini yansıtmalarıdır".[3]

Lévi-Strauss'un bu satırlarını şimdi biraz açmalı: Çünkü kendisi de büyük bir yanlış anlamaya maruz kaldığını sandığından, bu konuda yazdığı her metin, savunma havasında oldu. Oysa, dediği

açık: Tarih denilen süreç içinde olmayan, dolayısıyla da değişmeyen toplum yoktur. Ancak, "soğuk" dediği toplumlar, tarihsel etkenlerin kendi devamlılıkları ve dengeleri üzerinde oluşturabileceği etkileri, oluşturdukları kurumlar aracılığıyla neredeyse kendiliğinden yok etmeye çalışırlarken, diğerleri, "sıcak" olarak nitelenenler, tarihsel oluşumu kendi gelişmelerinin merkezine alırlar.

Birinci şıktaki toplumlar için önemli olan, zamansal diziliş sıralamasında, her bir toplumsal halin bir sonraki hali en az düzeyde etkilemesine, hatta hiç etkilememesine çabalamak. Ama Lévi-Strauss hemen ardından bunun tam olarak başarılamadığını ve esasında sorunun bu konuda elde edilen somut sonuçlardansa, onları böylesine davranmaya iten uzun süreli niyetin ne olduğunu bilmekte yattığını ekler.[4]

Eribon'la yaptığı konuşmalarda da konuya döner ve bu ayrım aracılığıyla, insan toplumlarının kendi tarihleri karşısında oluşturdukları öznel davranış biçimine gönderme yaptığını ifade eder. Ona göre "ilkel" olarak adlandırılan toplumların ülküsü, atalarının ya da tanrılarının onları yaratmış oldukları zamanların başlangıcındaki o ilk halde sürekli olarak kalmaktır. Elbette bu konuda bir yanılsama içindedirler ve tüm toplumlar gibi tarihten kaçınmaları mümkün değildir. Ne kadar çekinseler de, sevmedikleri bu tarihe ister istemez marûz kalmaktadırlar. Sıcak toplumlarsa, örneğin Batı toplumu, onlara göre tarih karşısında kökten farklı bir tavır sergiler. Yalnızca tarihin varlığını tanımakla kalmaz, ona neredeyse tapınır da. Öylesine ki, der Lévi-Strauss, ortak geçmişimiz hakkında edindiğimize inandığımız ya da edinmek istediğimiz bilgi, daha da ötesinde, onu yorumlama tarzımız, içinde yaşadığımız toplumun evrimini eleştirmemize ya da meşrulaştırmamıza yaradığı gibi, geleceğini de yönlendirmemize yarar. Dolayısıyla sıcak toplum, tarihi içselleştirir, ahlak bilinci için bir öğe haline getirir.[5] Ancak ne saf "sıcak toplum" vardır ne de "soğuk toplum". Bu iki kavram, ideal-tiptir ve tarih karşısında toplumların geliştirdiği tavırları, yani tarihsellik düzenlerini anlamak ve açıklamak için kullanılır.

BATI TOPLUMLARI VE TARİHSELLİK DÜZENİ

Batı toplumları, özellikle de 14. yüzyıldan 18. yüzyılın başına uzanan dönemde "modern" diye adlandırdığımız tarihsellik düzenini icat ederler. Bu tarihsellik düzeni "ebedî" olan ile "yeni" olan arasındaki çekişmeden kaynaklanır.[6] Bu düzende geçmiş, geçmişe dair tasavvurlar veya geçmişten gelen söylemler artık şimdiki zamana ne egemen olabilir ne de onu yönetebilir. Geleceği, eski ya da aşkın odaklar değil, bugün belirleyecektir. Bu tarihsel süreçte Batı kültürünün geçmişle kurduğu ilişkinin doğası tamamen değişir: Geçmiş zaman, şimdiki zaman için artık bir "model" değildir. Geçmişin yasa olarak görüldüğü, şimdiki zamanı belirleyip biçimlendirdiği bir kültürde, modernler, farklılık söylemleriyle, zaman konusunda belirli bir kavrayışı yadsıdıklarını ileri sürerek karşıtlarından ayrılmak isterler: Batı toplumlarının farklılaşmasının ilk nüvesidir bu tavır. Modernlere göre insanlar zaman ilerledikçe bilgilerini artırır, farklı, "yeni" olmaya o ölçüde hak kazanırlar. Pekiyi, bu yenilik, kronolojik bir dizilişin mi sonucudur? Yoksa keskin bir kopuşu mu gerektirir? Dolayısıyla "farklılık" bir kopuş sonucunda mı ortaya çıkar? Modern çağı belirten Almanca sözcüğü hatırlayalım: "Neuzeit" (Yeni Zaman); buradaki "yeni", tekrar anlamında değildir... Tanpınar bu kopuşun Türkiye veçhesini şöyle anlatır: "...Fikret, bu bağlılık gösterisine rağmen, tarih karşısındaki davranışında daha ileriye gider. Onun 'Mazi ve Ati' şiirini sadece Abdülhamit idaresine karşı bir tepki sananlar veya kendi nesli namı-

na politikada söz hakkı istiyor addedenler, aldanırlar. Hakikaten bu öksürüklü ihtiyar 'gelecek nesillere yol göstermekten ibaret olan'dan (*az sonra göreceğimiz* historia magistra vitae *kavramı, budur.* L.Y.) dahi affediliyordu. Asıl dikkat edilecek nokta, 'Mazi de bir taayyünü haiz midir?' suali ile tarih, bir devam olmaktan çıkıyordu. Fikret ve arkadaşları bu devam zincirini kabul etmiyorlardı. Evolutioniste isyanlar şairinin bu hareketi yanında sabırsız ve kavgacı Hüseyin Cahid'in bir çeşit siyasî kat'ı münasebete benzeyen 'Eskilere hiç bir borcumuz yoktur' cümlesi gerçekten çocukça kalır" (Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 85).

Bu süreç içinde, dediğim gibi geçmişin kuralcı çerçevesinin geleceğe bir model sunması artık mümkün değildir. Zaman, ister istemez doğrusal addedilecek, hedef de *ilerleme* sözcüğüyle ifade edilecektir. Oysa bu ilerlemenin *telos*'u, ne Tanrı'dır ne de Altın Çağ; varılacak yer gelecekte bir yerlerdedir ve şimdilik, belirsizdir. *Terakki* adı altında büyük bir önem arz etmiş bu kavramın son dönem Osmanlı münevverleri ve siyaseti için ne ifade etmiş olduğu, bu kavramı oluşturan Batı geleneği ile kurulan düşünsel ilişkiler, neredeyse yok denecek kadar az araştırılmış bir alandır. Oysa, Tanpınar'ın dediği gibi, 'Meşrutiyet'ten sonra belli başlı tek siyasî teşekkülün adı *İttihat ve Terakki*'dir.

Zamanla kurulan ilişkinin bu yeni aşamasıyla, bir kültürün kendi geçmişinin izlerini tümüyle sildiğini söylemek istemiyorum. Ama öte yandan, Fransız Devrimi'nden sonra, özellikle de takvim konusunda yaşananlar,[7] bu türden bir eğilimin etkili olmuş olduğunu da gösteriyor; Türkiye'de 1923 sonrasında yaşanan "inkılâplar"ı bu eğilimin bir parçası olarak görmek gerekir. Burada derdim, yasa yerine geçen geçmişin, modern kültür içinde işgal ettiği yerin giderek daha sınırlı hale geldiğini söylemek. Buna karşılık, yeni yorumlara konu olan, yeni toplumsal-kültürel işlevler yüklenen aynı geçmiş, "şimdiki zamanda yaşayan insanların", içinde bulundukları zamanı yeniden tanımlamak için arada sırada başvuracakları erdemli ya da lanetli "bir deneyim alanı" haline de gelecektir. Yahya Kemal ile Tanpınar'ın söylemlerinde bu açık açık belirir. Geçmiş, yani Şark ölmüştür; ama ölmüş olması, onu hatırlamamızı, ona yeni anlamlar atfedilmesini, hatta yeni bir geçmiş inşa etmemizi engellemez. Tarihyazımının 1860-1940 arasında, "Tarih-i Kadim"den geçip atalarımız Etiler ve Sümerler'e vs. dek oynadığı "oynak" rol göz önüne alınırsa, bu alanın ne denli önemli olduğu anlaşılır; ancak bu dönem tarihyazımı maalesef kendisini doğuran Batı tarihyazımı bağlamında hiç incelenmemiştir (mesela, Tanpınar'ın özellikle zikrettiği, *Medine-i ulâ* adıyla 1909'da Türkçe'ye çevrilen Fustel de Coulanges'ın *La cité antique*'i üzerine anlamlı tek satır bulmak mümkün değildir). Burada söz konusu olan, Cicero'dan gelen ve modern dönemde etkililiğini yitirecek olan *historia magistra vitae* (tarih hayatın mürşididir) düşüncesinin çözülüşüdür. Yani tarih yaşanan gün için artık örnek sunmaz, model oluşturmaz. Kurulacak yeni bir tarih vardır ve bu tarih, taklit edilecek bir tarih değildir; tekrar da etmeyecektir, çünkü bir süreçtir artık. Yapılacak şey ancak *karşılaştırma*'dır ve tarih her kaleme alınışında veçhe değiştirmektedir. *Tekerrür* bitmiştir...

BAŞLANGIÇ, BİTİŞ

Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Osmanlı kültür dünyasının yokoluşu, yani "Şark'ın Ölümü" üzerine söylediklerini gözden geçirmeden önce, zaman, "başlangıç" ve "son" kavramları üzerine de kimi kuramsal belirlemeler yapmak isterim. Böylelikle, "ölüm" izleğinin yerleştiği bağlam daha açıklıkla tanımlanabilir.

Bir şey nasıl biter? Ya da soruyu tersin-

den soralım: Bir şey nasıl başlar? Bu iki soyut kavrama dair sorduğumuz sorulara ne genel görelilik kuramı ne de toplumsal bilimler yanıt verebilir. Einstein, zamana ilişkin bu soruları, tekillik kavramıyla açıklar. Evren başlamıştır ve genişlemektedir. Günümüz astrofiziği (Penrose, Hawking vd.) bize "büyük patlama"dan "kara delikler"e uzanan güzergâhı gösterdi. İyi, ancak, yine de sorular yerinde kaldı: Bu tekilliklere ilişkin ne "önce" ne de "sonra" düşleyebileceğimiz ortada. Kesinlik iddiası yalnızca iman alanından geliyor. Oysa, varsayımsal olarak, olan bir şeyin öncesi de sonrası da olmalıdır. Bu tekillik kavramı, yani başlangıcın öncesinin ya da sonun sonrasının bilinemezliği yalnızca fizik bilimini ilgilendiren bir konu değil.

Bu belirsizliğin toplumsal bilimler, özellikle de tarih alanında ortaya koyduğu sorunları aşmak üzere Fernand Braudel *uzun süre* kavramını geliştirmişti. Bu kavram aracılığıyla dışsal bir izleyici, yani tarihçi, önceden sınırları çizilmiş bir zaman dilimi belirleyecek ve *uzun süre* içindeki değişimleri tespit edecekti. Braudel'in örneğinde *uzun süre* Akdeniz dünyasına tekabül eder: İncelenecek dilim ise II. Felipe dönemidir. *Uzun süre*, insani bir zaman dilimi değildir. Bu zamansal araç coğrafi bir bütünlüğe aittir. *Uzun süre* üzerine yazdığı ünlü makalede, Braudel insani zamanın çeşitli ritimlerine dikkat çeker.[8]

Bu değişik zamanlar, *kısa süre*'ye tekabül ederler; *kısa süre* içindeki değişiklikler hızlıdır; bir şey olur ve biter; başlangıç ve bitiş kestirilebilir. Zaman, Braudel'in deyimiyle "sinirli" bile olsa.

Uzun süre eğer birçok *kısa süre*'nin toplamından oluşuyorsa, daha büyük bir ölçekte, *uzun süre*'nin kendisi de aslında bir *kısa süre* olarak görülmelidir. Ve eğer, bu kavramı mantıksal sınırları zorlayacak şekilde büyütürsek, anlamsızlaşacak birçok *çok uzun süre* karşısında kalabiliriz. Paul Ricoeur buna "olumsuz sonsuz" adını takar. Bu durumda da *uzun süre* tarihçinin işini kolaylaştıracak bir kavram olmaktan çıkar. Öte yandan, genel görelilik kuramı, bize evrenin tarihini anlatırken -başlangıç'tan (eğer varsa) olası bir son'a kadar- mümkün olabilecekken olmamış başka tarihleri de anlatır. Yani, *uzun süre*, olası tarihler arasından yalnızca bir tanesidir. Dolayısıyla, nihayetinde, *olay*'ın çok da önemi yoktur. Oysa, *olay*, insani tarih için, önemin ta kendisidir. Tarih metninin en küçük anlam birimidir.

Bir yöne çevrilmiş zaman okunun, süreç olarak kabul edilmesi, bu nedenle de "geçiş"leri içermesi doğaldır. Bu durumda, kısa ya da uzun, her *süre*, A noktasından B noktasına geçişe dair bir anlatıya konu olur. Bu iki nokta arasında değişiklik olmasa bile, A ile B'nin mevcudiyetini savlayan dışsal bir etken, bir gözlemci olduğu için bu böyledir. Hareket, gözlemcinin mevcut oluşunda gizlidir. Kuramsal fizik bir yana, toplumsal bilimler bu olgu'nun kanıtlanmasıyla uğraşmazlar ya da uğraşmamalıdırlar.

Toplumsal bilimler, özellikle de tarih için, sorun bir başka düzlemde anlam kazanır. Tarihsel bir etken hareket ederse ya da diyelim ki A'dan B'ye giderse, bu değişiklik, öngörülebilir olsa bile, önceden belirlenmiş değildir. Çünkü, aynı etkenin hareketi, C'ye, D'ye ya da X'e doğru da olabilirdi. Oysa, bu olası tarihler olmamıştır. Olmuş olan tek tarih, bilebildiğimizdir; bilgimiz ise bu tarihin devamlılık arz etmesinden gelir; etken A'dan B'ye gitmiş, kim bilir nereye yönelmiştir. Bizim bilgiye sahip olabilmemizin olasılık koşullarından en başta geleni devamlılıktır: "Tanzimat'tan beri itiyat edindiğimiz görüş tarzı bizi kendi tarihimizden uzaklaştırmış, yahut bizi ona, hiçbir şeyi layıkıyla göremeyeceğimiz bir gözle bakmaya alıştırmıştı. Belki tarihi her zamandan fazla -yani hiç'e nispetle biraz fazla- biliyorduk. Fakat 'historicité' (*tarihsellik*, L.Y.) denen şeyi, tarihîliği,

fert için olduğu kadar millî hayat için de çok lüzumlu ve zaruri olan ve hepimizi bir ağacın kökleri gibi asırların içinden doğru besleyen düşünceyi kaybetmiştik. Zaman ve hadiselerin okyanusunda, birtakım isimlere ve müphem duygulara, müphem hatıralara tutunarak, dövüşerek yüzüyorduk. Burada yüzüyorduk kelimesini tesadüf olarak kullanmadım. Köksüz şeyler daima yüzer, daima beyhude yere bir karşı sahil arar. Halbuki 'millî hayat devamdır'. Devam ederek değişmek, değişerek devam etmektir. Çünkü yaratmanın ilk şartı devamdır, hakiki kırılışlar ve kopuşlar ancak yaratış ucubeleri, yarım mahlûklar vücuda getirir. Çünkü hayatın ortasında onun bir parçası gibi değil, kendi dağılmış zerrelerinde devam ederler. Tıpkı ölümde olduğu gibi. Edebiyat, layıkıyla tahlil edemediği, ehemmiyetini iyi göremediği bir 'bugün'ün emrine girmiş, çeşitli ağız ve düşünceden onun tepkileri olmuştu" (Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 20-21). Bu *oluş*'a (Bergsoncu *devenir* kavramıdır bu ve Yahya Kemal ve Tanpınar'da önemli yer tutacak, *Dergâh*'ta üzerine makaleler yayımlanacaktır) ilişkin çok önemli üç soru sorulabilir, A ne idi, niye ve nasıl B'ye gitti (oldu), B nedir? Bu akışta başlangıç ya da son önem taşımaz; önemli olan *olmak* fiilinin çekim halleridir.

Peki o zaman, benzer birçok hareket içerisinde o harekete tekillik atfeden şey nedir? Nasıl kurulmaktadır bu farklılık? Paul Valéry bu soruyu kendisine dans hakkında sormuştur: Dansın her günkü adımlarımızdan farkı nedir? Ya da W.B. Yeats'in bir şiirinde sorduğu gibi "How can we know the dancer from the dance?" (Raks'a bakarak nasıl tanırız rakkası?).

SORUN

Bu genelliklerden yola çıkarak ortaya koymak istediğim özel sorun, bu yüzyıl başı Osmanlı (sonra Türk) aydın ve yazarlarının söylemlerinde mevcut olan "bitiş" ve "yenilik" sorunsalıdır. Sorunu görünür kılmak için iki yazar üzerinde çalışacağım: Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar. "Bitiş" sorununun bu iki yazarın söylemlerinde nasıl belirdiğini, neye işaret ettiğini, nasıl ve hangi sözcüklerle geliştirildiğini inceleyeceğim.[9]

Tanpınar'ın *Yahya Kemal* kitabından bir alıntıyla başlayalım: "Yahya Kemal'inki ise nostalji ve araştırmaydı. O artık bulamıyacağını, sanatın dışında o şekliyle hiçbir zaman mevcut olmadığını bile bile eski ledünni Şark'ı, Tanrı'nın her var olanda kendiliğinden var olduğu, bütün ayrılıkların ilahi aşkta eriyip kaybolduğu, yaşanan hayatın sadece bir aşk neşidesi olduğu Şark'ı arıyor, onun yokluğuna sızlanıyordu. Hakikatte bu 'Şark öldü!' demekti".[10]

Tanpınar'ın hiç olmadı dediği bu büyü, bu kamaşma neydi; neydi Şark Yahya Kemal için? Anladığımız kadarıyla, kamaşma yüzünden görülemeyen, Osmanlı klasik kültürüdür. Şiiri, yaşama şekli, mimarisi. Osmanlı kültürü Yahya Kemal için İslâm kültürünün vardığı nihai bireşimdir. Arap ve Acem öğeleri eritilmiş, Osmanlı toplumuna has bir kültür geliştirilmiştir; bu bireşim, onu, kendisini oluşturan öğelerden farklılaştırmıştır. Bu kültür, "cemiyetin ifadesi"dir. Bu "cemiyet ifadesi"nin alt öğelerinden başta geleni ise, Yahya Kemal'in sonradan rüzgârına kapılacağı, "eski şiirimiz"dir. Bu şiir, ölümünden önce bir "vücut"dur. Bu "vücud"un bir ruhu vardır ve bu ruh da, "cemiyet"tir (*Geistesgesellschaft* kavramına çok mu uzağız?): "... o vücudun bir ruhu vardı, o ruh bütün bir cemiyetti. İki şair bu cemiyetin ruhunu biri saraylarda inşatla, biri kahve peykelerinde sazla tekrar o cemiyete terennüm ediyordu. Söyleyenlerle dinleyenler bir nevidendiler". Şair diğer bütün öteki sanatlara bağlıdır bu toplumda. Divanını yazar ve hattata verir. Hattat, talik yazı ile bir sanat eseri, mücellid sahtiyandan bir

şaheser, müzehhib çizgilerden bir şenlik yaratır. Divandaki şarkılar çeşit çeşit makamdan bestelenir, yalıları, konakları dolaşır, gazeller hanendelerin ağzında Budin'den Mısır'a kadar yükselir, naatler mevlidlerde okunurken ümmet kendinden geçer. Mimarlar şairlere mescidlerde, saraylarda, hanlarda, şadırvanlarda yer ayırır, taşçı kitabe taşını keser, hakkâk ise kitabeyi taşa hakkeder: "Hâsılı şair bütün sanatlara, bütün hayata böyle bağlarla bağlı ve o cemiyetin timsali idi. Şiirin aletleri, usulleri, lisanı, zevki birdi ve her yerde aynı seviyeye hitap ediyordu. Tesalya Yenişehir'indeki şairin gazelini Diyârbekir konaklarında, Urfalı şairin kasidesini Bosna-Saray konaklarında okuyor, anlıyor, coşuyorlardı. Havas tabakasının şiiri böyle olduğu gibi halk tabakasının da böyleydi. Anadolu âşıkları Rumeli'yi, Rumeli âşıkları Anadolu'yu sazlarıyla şehir şehir, çarşı çarşı dolaşıyor, o kadar geniş bir ülkede ruhları destanlarla, koşmalarla, semailerle birbirine bağlıyorlardı". Şiir Yahya Kemal için Osmanlı toplumunun ruhani hayatının ifadesiydi.[11] Ama bu toplum, kültürü ve şiiriyle 1860'larda ölecekti. Tanpınar bunu şöyle anlatır: "Tekrar edelim ki 1869 seneleri ile bu 1912-1920 seneleri arasında edebiyatımızda büyük bir vaziyet değişikliği olmuştu. 1860 yıllarında behemehal eskinin ağından kurtulmak icab ediyordu. Edebiyat-ı Cedide tecrübesinden sonra ise yenilik aşkı ile reddedilen bu alem şuuraltımızda kendiliğinden bir değer haddi teşkil etmiş, oradan vetosunu kullanıyordu. (...) Bilhassa 1908 inkılâbından sonraki hadiseler bu tatminsizliği adeta koeffisiyanına çıkarmıştı. Hakikatte nazariyelerin birbirleriyle çarpıştığı, iyi niyetlerin birbirinin hamlesini sıfıra indirdiği mücerret bir zaman iklîminde, hal dediğimiz o kesintide kalmıştık. Mazisiz bir hal tasavvur edilebilir, fakat bir gelecek tasavvuru imkânsızdır" (Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 124).

ÖLÜM

Yahya Kemal'in yazıları, organik bir toplum görüşünü yansıtır. Bu toplum bir gövdedir, bu gövdenin ruhani ifadesi ise şiirdir. Şiir ölmüş, gövdeyse çürümüştür. Yahya Kemal'in sözcük dağarcığına bakalım. 1921'de yazdığı bir yazıda ("Sade Bir Görüş"), ölüme ilişkin tüm sözcükler, mecazlar işbaşındadır: "Bir naaş nasıl yavaş yavaş solar, çürür, lime lime olur, bir kemik çerçevesi kalırsa Türk şiirinin de öyle, önce ruhu çekildi, sonra yavaş yavaş lisanı çürüdü, vezni bozuldu, ahengi çetrefilleşti. Nihayet kuru bir iskeleti kaldı. Senelerdir en usta sanatkârlar bu iskeleti diriltemiyor. İnkıraz devirlerinin başlıca farikasıdır, *bir edebiyat ölürse lügat, vezin, sarf, nahiv hevesleri ortalığı sarar*, edebi nazariyeler kaynaşır, yenilik bir iptila olur, şiirin kendi ölür, binlerce şair ürer; tıpkı bir naaş, ruhu olduğu zaman bir vücutken, çürüdükten sonra bir kurt mahşeri kesildiği gibi! (...) Eski Türk cemiyeti kılığı ve kıyafetiyle, düşünüşü ve yaşayışıyle, zevk ve şevkıyle ortadan kaybolduktan sonra türeyen yazılara muasırlar *Yeni Edebiyat* diyorlar. Bu devrenin vakıa, her inkıraz devrinde görüldüğü gibi, çok kudretli bir kaç şahsiyeti var, lakin eserleri sırf şahsidir. Umumi bir görüşle bütün edebiyata bakılsa demin bahsi geçen naaş görülür".[12] Yahya Kemal'e göre, Osmanlı kültürü, yani Şark, yavaş yavaş tüm canlılığını yitirmiş, en sonunda ölmüş ve gelecek kuşaklara miras olarak şiirini bırakmıştır.

Daha önce kurmaya çalıştığım genellemeye uygun bir tasvir: A'lı B'li çizgisel benzetmeyi devam ettirecek olursak... A ile eski Türk şiiri ya da toplumunu kastedelim. A, zaman oku üzerinde bir nokta olsun. A, Yahya Kemal'e göre bitmiştir. Oysa, süre geçmektedir, Yahya Kemal bir devamlılık içinde yer alır. Eğer, zaman okunda A'ya "eski" diyorsak, doğal olarak bir sonra, bir B olmak zorundadır. Bu B ise "yeni" olarak mı adlandırılacaktır,

yoksa A daha bitmemiş midir de sadece uzamakta mıdır? Uzadığı için de daha B olamamış mıdır? A'dan sonra olan, Yahya Kemal'e göre "Yeni Edebiyat"tır; ama bu, A'dan B'ye giden arada olmuştur, B değildir.

Bu noktada Tanpınar'a çevirelim yüzümüzü: Tanpınar'a göre Tanzimat'ın[13] "yeni"si, cemiyetin kendi içinden gelen bir "yeni" değildir. Hakiki bir yeni değil, A'dan B'ye geçişte, bilinmedik bir yerden, dışsal bir odaktan hareketle kurulmuş bir yenidir. Oysa, gerekçe geçersizdir: Geçersizliği ise şuradan gelir; A tamamen bitmiş olsaydı, B belirli olacaktı, ama A eğer B'ye doğru uzuyor ve bu geçişin aktörleri, sürece dışsal öğeler katıyorlarsa, B yine de bu süreçte belirlenecektir. Yani yeni'nin hakiki olup olmaması bu sürecin anlatısına dair bir sorun olmamalıdır. Oysa, Tanpınar ve Yahya Kemal'de öyledir. Bir yandan öldüğünü söyledikleri bir "eski", bir yandan da tam ölmemiş, süren, değişen, can çekişen, farklılaşan bir "eski" vardır. Tanpınar'a göre, bu gerilim anlarının "yeni"si değersiz ve yüzeysel kalmaya mahkûmdur. Tanpınar'a göre Tanzimat'ın ilk kuşağı, yani 1860 dönemi yazarları, Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal ve sonraları Adbülhak Hamit ve diğerleri "bütün bir mizaç ve istidad farkı ile hemen hemen aynı yolda yürürler. Hemen hepsi, eskiyi biraz daha bozmakla yeniyi bulduklarını zannederler".[14]

Bu noktada Yahya Kemal'i buluruz: "Son nesil nihayet anlıyor ki, bir millet edebiyatını başka bir milletin edebiyatından saman kâğıdıyla meşk ederse çirkin bir şey oluyor, birkaç sanatkârın hüneriyle imal etmek de imkânsızdır, yeni bir hevese kapılıyor (...) İleriye hareket, tabiata dönüş, halka yaklaşış, bütün bu sözler göstermez mi ki bu nesil kendi kabında rahatsızdır. Kendinde olmayan bir harareti kâh uzakta, kâh başkasında arıyor".[15] Yahya Kemal sözlerini şöyle bitirir: "Eski Türklerin manevi bir hayatı varken bir edebiyatı vardı. Yeni Türkler'in ancak manevi bir hayatı olursa edebiyatı olur". Bu sözleri tercüme edersek: A'dan sonra B olmalıdır. Ama B daha olmamıştır. Olmaktadır. Daha da önemlisi, *olmalıdır*. Yeni, oluşmalıdır. Öte yandan, Tanpınar bu medeniyet değişikliğini şöyle tasvir eder: "Eski rejimin zayıflaması, demokrasi fikrinin yayılması, milliyet cereyanlarının uyanması, Hıristiyan dinine karşı öteden beri mevcut bir aksülamelin mahiyet değiştirerek birdenbire bir panteizm şeklinde tecellisi, resmin, musikinin ve felsefenin yaptığı yeni hamleler, arkeoloji ve tarihin şaşırtıcı inkişafı ve hepsinden mühimi eski kalıpların ve çerçevelerin yıkılmasıyla ferdin bütün bir davalar ve iddialar silsilesiyle doğuşu gibi medeniyetin bütününe şamil tarihî ve içtimai değişiklikler yüzünden doğmuştu. Medeniyet değiştirmelerinde, neticesi veya başlangıcı olan teknik değiştirmeleri gibi ana nehre bulunduğunuz noktadan katılma zarureti vardır. İçine girdiğimiz Avrupa medeniyeti ve kültürü ise romantizmi çoktan aşmıştı" (Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 112).

Yahya Kemal'in söylemi ise tarihselcilikle (*historicisme*) belirlenmiş bir söylemdir. Şiirle simgeleştirilen "cemiyetin ölümü" kaçınılmazdır, doğaldır. Bu ölümü *kader* yönetmektedir.

Peki bu kader nasıl işler? Eski Türk toplumu bitmiş, ölmüştür, çünkü öyle olması gerekmektedir. Ama nasıl? Yahya Kemal bunu bir gereklilik olarak görür, maalesef yarım kalmış bir yazısında "kaderde vardı" der: "1850'den sonra, Türk yazısının yenileşmesi, -en doğru tarifini çabuk söyleyelim- kaderde vardı. Evet, bu işe sarahatle *kader* taalluk ediyordu. Bu yeniliğe ilk defa baş vuranların şerefini unutmamak şartiyle, asıl bu kader bahsini, bir defa olsun, doğru dürüst açmak lazımdır". Yazı, yazık, yarım kalmış, kader bahsi açılamamıştır. Ancak, üç paragraflık devamına bakıldığında, yenileşmenin kökeninde 1826 tarihli

Vak'a-i Hayriyye bulunur. Ancak, bu belgenin kökeninde, Yahya Kemal'e göre, şeref meselesi vardır: "Hulasa, yenileşmek bahsi hazırlanmış, ruhlara yayılmış bir felsefeden bir edebiyattan doğmamıştır".[16] Devlet kurumunun tanzimi, toplumsal hayatın değişimi, düşmanın baskısı altında yok olmamak üzere uygulamaya konulan önlemler sonucunda olmuştur. Şeref kaybedilmek üzeredir. Kaybedilen bu şeref, Batılı devletlerin elinde belirmiştir, dolayısıyla Yahya Kemal'e göre modernleşme projesinin Osmanlı bünyesine zerkedilişi Osmanlı münevveranının bir züppeliği olarak görülemez. Bu her şeyden önce, askerî bir gerekliliktir. Basitçe, Osmanlı eğer yaşamak istiyorduysa, Yahya Kemal'e göre, askerî ve siyasal düzenini değiştirmek zorundaydı. Batı taklit edildiyse, bu onlarla askerî alanda baş edebilmek içindi; oysa bu yüzden, o güne kadar kendi kendisine yeten, o kapalı ama mutlu dünya artık açılmıştır (bunlar benim değil, Yahya Kemal'in görüşleri; ben, hiçbir toplumun, Yahya Kemal'in sözettiği gibi kapalı olabileceğine inanmıyorum). Bu devlet kurumu düzlemindeki açılma, yavaş yavaş zihnî yapılara sızmış, işlemiş ve onları değiştirmeye başlamıştır.[17] Bir an için, Yahya Kemal'in tasvirinin doğru olduğuna inanalım, ayrıca doğru olmasa bile Yahya Kemal'in inandığının bu olmuş olması da yeterince önemli: Bu süreç, Alman sosyoloğu Niklas Luhmann'ın modern dönem Batı toplumlarında "aşk" kavramının kodlanış ve farklılaşmasını ele alırken kullandığı "karşılıklı geçişkenlik" kavramına tekabül ediyor.[18] Luhmann'a göre, başta bir ilk kodlama süreci vardır; bu süreçten sonra, kodlanmış bilgi yavaşça toplumsal katmanlarda yayılmaya başlar. Kodlanmış bilgi alımlanırken değişikliğe uğrar, ama değişikliğe uğrarken de, alımlandığı yapıyı değişikliğe uğratır. Bu "karşılıklı geçişkenlik" kavramı Yahya Kemal'in söyleminde şöyle işler: Kodlanmış bir bilgi olarak Batılı değerler eski Türk toplumuna sızmıştır; bu değerler alımlanırken değişikliğe uğratılmışlardır, ancak değişikliğe uğratılırlarken, dönüşürlerken toplumsal yapıda da dönüşüm yaratmışlardır. Kimileri bunu ikilik olarak görmüştür. Mesela Tanpınar'a göre dışarıdan gelen yeni, içeride devam eden eski ile yan yana yaşamaya başlamıştır ya da eski, yaşamaya, sadece ve sadece yeniye direndiği için devam etmiştir. Yeni eskiyi biçimsizleştirirken, eski de yeniyi ilk halinden farklılaştırmıştır.

Zamanımızın kimi yorumcuları Yahya Kemal ve Tanpınar'da muhafazakârlığa kayan bir özlem buldular. Oysa ne Yahya Kemal'de ne de Tanpınar'da -iyi okunduğunda görülecektir- eskiye özlem vardır. Eski, ikisine göre de bitmiştir: "Şark ölmüştür". Şiir şıkkında, bu eski ve kapalı toplum mükemmeliyete erişmiş, ve bu şiir sona ermiştir. Çünkü, mükemmeliyet, adı üstünde, mümkün bütün olasılıkların hesaplandığı, tüm yolların tüketildiği bir 'son'dur. O 'son'a varılmıştır.[19] Mükemmeliyet, bitiştir: Sonrası ise yavandır. Yahya Kemal'in sözcük dağarcığıyla yazarsak, eski Türk cemiyeti, kapalı ve ahenkli bir bütündü; bu bütün belirli bir anda, en azından sanatsal ifadesinde, mükemmeliyete erişti, yani, bitti. Şark, evet, böylece, ölmüştür. Tanpınar da, Yahya Kemal de bu olguyu kabul eder; hatta, bu olguyu *kurarlar*. Eski toplum, bir kara deliktir artık. Yeni toplum ise, bu kara delikten doğacak olan, doğması beklenen yavru-evrendir. Bu Bergsonculuğun *oluş*'udur. A bitmiş (ya da can çekişiyor), B ise daha olmamış (biyoloji bu sürece mutasyon demez mi?). Tanpınar'a bakalım tekrar: "Bergson felsefesinin ortasında yüzdüğü bir devirdeydik. Anadolu dışardan bakılırsa biraz da istatistiğe karşı vitalitenin (hayatiyet) harbini yapıyordu".[20]

Baştaki sorularımıza geri dönelim. Bu "Şark", eski Türk cemiyeti, eski şiir, hakikaten ölmüşler midir? Eğer Paul Rico-

eur'ün yorumunu izlersek,[21] şöyle dememiz gerekir: Yahya Kemal ve Tanpınar, ikisi de, eski-etkisine-maruz-kalmış kişilerdir. Bu da, kendilerini aşan, kendilerinden önce var olmuş ve olmaya devam eden kurumlar içinde yer aldıklarını söylemektir; bu kurumların en önemlisi de, tüm kurumları içeren "dil"dir. Bu kavrayışa göre, gelenek çoğuldur, bugünde yaşayan kişi hiçbir zaman mutlak mucit olamaz, her zaman için göreli bir mirasçı konumuna yerleşir. Yahya Kemal de, Tanpınar da farklılaşmış bir çevrede, bir "dil"de yaşıyorlardı, "son" üzerine bir söylem geliştirmeleri, "kaderde vardı", çünkü kendilerinin de içinde olduğu bir başlangıç, ister istemez, bir "son" kurmayı gerektiriyordu. Aslında, geçmişteki "son"lar üzerine tüm söylemler bir köken arayışıdır. Bu köken, bugünde kullanılacak ve bugündeki edimlerin meşrulaştırılmasına yarayacaktır. Günlük dilde "arada-derede" denen olgu, yorumbilgisine tercüme edilirse, "tecrübe alanı" ile "beklenti ufku" arasında olmak olarak karşımıza çıkar. Yahya Kemal geçmişe, eskiye bakmak zorundaydı, ama kendi kurduğu eskiye, ya da geçmiş içinden seçtikleriyle oluşturduğu eskiye. Çünkü bu eskiye maruz kalmıştı, kalıyordu. Kaldı ki derdinin, maziyi diriltmek olmadığını kendisi söylemez mi: "Zeminin mazi olması (ile) eserlerin mutlaka maziyi dirilttiğini farzetmek kadar safvet olamaz. (...) Bir eserin maziyi diriltmesi ne kadar güçtür ve bilmem yeryüzünde kaç esere nasib olmuştur, hatta hatta daha ileriye gidelim, acaba bir esere nasib olmuş mudur?".[22] Ama sorun, Tanpınar'ın da açıklıkla ortaya koyacağı, "kaynaklar" sorunudur; 1860'lardan sonra tarih, önce Osmanlı sonra Türkiye için hayati mesele haline geldiyse, bu, bir toplumun modern tarihsellik düzenine geçmesinin doğal bir sonucudur. Dergâh sözcüğünü, der Tanpınar, "kaynaklar" olarak anlamak gerekir ve Yahya Kemal, "bugünkü mânâsıyla 'historicité'nin ehemmiyetini mazi karşısında ruhi bir esarete düşmeden bizde ilk idrak edendi" (Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 27).

ÇATALLANAN "HAS" BAĞÇE...

Osmanlı kültürünün bu iki yazar tarafından ele alınan bir başka alt-öğesi de musikidir.[23] Makamlar üzerine kurulu Osmanlı klasik musikisi, temelde, sözel, kapalı bir dizgedir. Yazılı değildir. Partisyon yoktur, hafıza sanatlarını işe koşar; meşk üzerine kurulur. Bestekâr aynı zamanda icracı, aynı zamanda meşk edendir. Ahmet Hamdi Tanpınar en azından bu alanda, ölümden söz etmez, ama bir kayma söz konusudur: Garip bir duygusallık musikiyi işgal eder.[24]

Tanpınar'ın musiki göndermesi, geleneğin nasıl işlediğini, dış öğenin nasıl bünyeye girdiğini göstermesi açısından ilginçtir. Oysa, 1860'larda, musikinin hasbahçesinin yolları "çatallanır". İkilik belirmiştir. İsimlerde bile. Bu dönem ikili karşıtlıkların hüküm süreceği bir dönem olacaktır. Yahya Kemal teyit eder: "Bu tedrici ölümde eski sanatlar birer birer kayboluyordu, yalnız bir dereceye kadar *şiir* ve dikkat edilmeye çok şayan bir kudretle, musiki devam ediyordu. Şimdi elan o alemin hayatı musikide devam ediyor; acaba Türk medeniyetinin en canlı cüzü musiki miydi? Alafranga musiki kulaklarımızda hâlâ bir türlü onun yerini tutamadı, nitekim Garp musikisinin ayrılığını henüz fark ettiğimiz için *Alafranga Musiki* diyoruz".[25]

Bir gelenek içinde yenilik mümkündür elbet; ve bu yenilik oku mükemmeliyet fikrine yöneliktir. Gelenek en üst mükemmeliyet düzeyine ererse (acaba erer mi hiç?), tüm içsel olasılıkları tüketirse, *tekrar* kaçınılmaz olur, en azından kuramsal açıdan. *Tekrar* içinde ise, eski mükemmel biçimlerin aşılması söz konusu değildir. Yahya Kemal ve Tanpınar'a göre eski Türk şiirinin başına gelen budur. Bu yüzden, Türk kültür dizgesi

yabancı bir öğeyi *davet* etmiştir, kendi kararı ve rızasıyla. Bu dışsal öğe, "karşılıklı geçişkenlik" kuramını izlersek, değiştirirken değişmiştir. Ricoeur buna geleneğin diyalektik niteliği adını verir.[26] Tanpınar'sa *devam*...

Yahya Kemal'in "Şark öldü" ifadesi "başkalık" üretimi için bir nirengi noktası oluşturur; kendisi de farklılaşmış bir şimdi içinde yaşadığından, onun şimdisi, meşruiyetini geçmişe yerleştirilen bir karşılaştırmadan ve bu karşılaştırmanın gerektirdiği bir "başkalık" odağından alır. Her "başkalık" inşasının arkasında, esas mesele olarak, elbette, şimdide yaşayan bir kendilik (kimlik) sorunu vardır. Yahya Kemal de, Tanpınar da, moderndirler; toplumu eski ve yeni diye ikiye ayırmış, eskiyi öldürmüş ve yerine de her alanda sürekli yenilik peşinde koşacak, sürekli değişecek olan, tarihi gelişmesinin motoru yapacak olan bir toplumu koymuşlardır (ya da daha doğrusu, böyle bir toplumun oluşuyor olmasına hem tanıklık etmiş hem de katkıda bulunmuşlardır). 1923 bu sürecin "olay"ıdır. ❐

DİPNOTLAR

1 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal* [1962], Dergâh Yay., 1982, s. 72 (bu kitabın yeni baskısı için, YKY, 2001).

2 Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, Paris, Gallimard, 1985, s. 12-25. Marcel Gauchet'nin laiklik kavramı üzerine önemli bir kitabı Türkçeye de çevrilmiştir: *Demokrasi içinde Din*, çev. M. Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2000. Devletin dinsel kökenleri üzerine bir makalesi de *Devlet Kuramı* adlı derleme kitapta yer almıştır: Derleyen Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi, 1999.

3 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962, s. 280-81. [Türkçesi: Tahsin Yücel, *Yaban Düşünce*, YKY, 2000 (1.baskı, Hürriyet Vakfı Yay.)].

4 *a.g.e.*

5 Claude Lévi-Strauss - D. Eribon, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988 (2. baskı, 1990), s. 175.

6 Bu konunun bir kısmı ve küçük bir bibliyografya için bkz. Levent Yılmaz, "Eskiler ile Modernler Kavgası ve 'Yenilik' Sorunu", *Cogito*, No: 29, 2001. Reinhart Koselleck'in kitabı, bir sonraki yüzyılı ele alır: Reinhart Koselleck, *Le Futur Passé*, Paris, EHESS, 1990 (Almanca aslı: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979). Ayrıca şu makaleye de bakılabilir: H. R. Jauss, "Tradition, Innovation and Aesthetic Experience", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, cilt 46, No: 3, s. 375-388.

7 Bkz. Bronislaw Baczko, "Le calendrier républicain", *Les lieux de mémoire* içinde, Pierre Nora (yöneten), Paris, Gallimard-Quarto, I. cilt, s. 67-106. *İlerleme* kavramı için, bkz. *Geschichtliche Grundbegriffe*'deki, Reinhart Koselleck, Otto. Brunner, Werner Conze, "Fortschritt" (*İlerleme*) maddesi (Stuttgart, Klett/Cotta, 1972-1997). Ben bu yazıyı İtalyanca çevirisinden izledim (Reinhart Koselleck ve Christian Meier, *Progresso*, Venedik, Marsilio Editore, 1991). Paolo Rossi'nin kitabı da oldukça önemlidir: *Naufragi senza spettatore, L'idea di progresso*, Bologna, il Mulino, 1995.

8 Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, 1969 (Türkçesi Mehmet Ali Kılıçbay, *Tarih Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, 1992).

9 Kısa hatırlatma: Yahya Kemal Beyatlı, Üsküp'te 1884'te doğar, 1958'de Istanbul'da ölür. 19 yaşındayken Paris'e gider, Ecole des Sciences Politiques'te okur; Albert Sorel hocası olur. Dönemin şairlerini okur: Mallarmé, Verlaine vs... İstanbul'a döndüğünde, Darülfünun'da ders vermeye başlar. *Dergâh*'ta yazar. Ahmet Hamdi Tanpınar, 1901'de doğar, on sekiz yaşında İstanbul'da Yahya Kemal'in öğrencisi olur. 1962'de ölür. Tanpınar ve Yahya Kemal'in çeşitli yönleri üzerine Türkçe'de yazmış olanlar arasında, Hilmi Yavuz, Selahattin Hilâv, Berna Moran, Oğuz Demiralp, Murat Belge, Enis Batur, Mehmet Kaplan, İnci

Enginün, Beşir Ayvazoğlu, Ahmet Oktay vd. zikredilmelidir. Bu yazıların bazıları gayet önemli, bazıları ise bugünkü sorunsallar açısından battaldır.

10 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, *a.g.y.*, s. 24; aynı konuda, bkz., Levent Yılmaz, "Tradition as latent negation", *Identity Marginality Space, Sanart '92 Pre-Symposium Lectures and Panel Discussions* içinde, Ankara, ODTÜ, 1992.

11 "Sade bir görüş", Yahya Kemal, *Edebiyata Dair* içinde, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1984, s. 51-58. Makalenin aslı, 1921 yılı Mayıs ayında *Dergâh* mecmuasında yayımlanmıştır. (Şiirin toplumun bir ifadesi olduğu yolundaki yorumlar ve şiire "tümel toplumsal olgu" olarak bakmak konusunda, bkz. M. Mauss, *Oeuvres*, II. cilt, Editions de Minuit, 1974, Wundt'un kuramı üzerine, s. 202; Gummere'inki hakkında, s. 251-55.)

12 Y. Kemal, *ag.e.*, s. 51. Ayrıca bkz., s. 12, 33, 256, 302.

13 Tanzimat, Yahya Kemal'e göre hem ölümdür hem doğum. Ama ağırlıklı olarak "olumlu"dur. Bkz. *a.g.y.*, s. 86 ve s. 286.

14 A. H. Tanpınar, *a.g.y.*, p. 82. Ayrıca, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* [1960], Çağlayan Kitabevi, 1982, s. 151-300.

15 Y. Kemal, *a.g.y.*, s .57.

16 *A.g.e.*, s. 304-5.

17 Karşıt bir bakış açısı için, bkz. Cemil Meriç, *Bir Facianın Hikayesi*, Umran Yay. 1981, s. 140.

18 Niklas Luhmann, *Liebe als passion*, Suhrkamp, 1986 (Fransızcası, *Amour comme passion*, Aubier, 1992); bu kitabın bir bölümünün çevirisi, *Cogito* dergisinin, "Aşk" özel sayısında yayımlandı.

19 Tanpınar, *XIX. Asır...*, *a.g.y.*, s. 1-33.

20 Tanpınar, *Yahya Kemal*, *a.g.y.*, s. 23.

21 Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, 3. cilt, Seuil, 1985, s. 399-401.

22 Y. Kemal, *a.g.y.*, s. 311.

23 Cem Behar'ın son derece önemli kitabına dikkat çekmek isterim: *Klasik Türk Musikisi Üzerine Denemeler*, Bağlam Yay., 1987.

24 Tanpınar, *XIX. Asır...*, *a.g.y.*, s. 156-7.

25 Y. Kemal, *a.g.y.*, s. 55. Ayrıca ikilik konusunda bkz. İskender Savaşır, "Aydınların Kibri" *Toplum ve Bilim*, No: 24, Kış 1984, s. 17-31.

26 P. Ricoeur, *a.g.y.*, 3. cilt, s. 401.

Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi

TANIL BORA

Şerif Mardin'in (1991), Berkes'in *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*'nu (Berkes, 1975) eleştirirken gördüğü bir problem vardır: "Batı'nın emperyalizmden de önce gelen 'küstahlığı' ve 'hunharlığı' ile ilgili serzenişlerin", Türkiye'nin Batılılaşma ya da yarı-sömürgeleştirilme sürecinin nedenlerinin tahliline yönelmek yerine, bu olayla ilgili "sorumlu avını" teşvik eden bir düşünce alışkanlığını yerleştirmesi... Bu sorumlu, saldırgan/işgalci/sömürücü Batı olarak topyekûn dışsallaştırılır - ihanet ve kendine yabancılaşma içinde görülen işbirlikçileri/taklitçileri/uzantıları ile birlikte...

Mardin'in, Batı'yı/modernleşmeyi son kertede olumlu bir değer olarak koyan analitik bir sosyolog olarak Berkes gibi düşünürde *bile* ipuçlarının bulunabileceğini ileri sürdüğü bu tutumun, *Batıcı* politik silsiledeki sürekliliğini tespit etmek gerçekten mümkündür. Hasımlarınca 'körlemesine' bir Batıcılıkla damgalanan Kemalist Tek Parti döneminde dahi, "ihtiyar ve sinsi Avrupa"nın (Levend, 1941: 63) gizil *kötülüğünü*, bitmeyecek düşmanlığını ve yozlaşmışlığını belirten bir altsöylem kendini duyurur. Yeni Türkiye'nin, Batı'nın uygarlık ilkelerini Batı'dan daha hâlis ve tam olarak gerçekleştirmeye muktedir olduğu iddiası (Bora, 1999: 23-7), ki Mehmet Akif'in İstiklâl Marşı'ndaki "'*Medeniyyet' dediğin tek dişi kalmış canavar*" dizesi bu noktada Kemalizmle milliyetçi-muhafazakârlığın buluşma ânıdır, Batı'nın gerilik ve bağnazlıkla yüklü tarihinin silinmez izlerine gönderme yapar. Güneş-Dil Teorisinin, Türkler yontma taş devrine geçtiğinde Avrupalıların hâlâ mağara hayatından çıkamamış olduğu yolundaki 'bulgularına' kadar geri gider bu ezelî gerilik. 1937'de Yunus Nadi şöyle yazar: "Avrupa Rönesans ile şüphesiz kendi üzerindeki kalın cehalet perdesini kaldırabildiği kadar eski Yunan ve Roma medeniyetlerini yeniden görmeğe ve ondan aldığı yeni heyecanlarla yeni bir irfan yoluna dönmeğe muvaffak oldu. Fakat, hatta bugüne kadar, Hıristiyanlığın kendisine aşılamış olduğu taassup zincirlerinden yakasını kurtaramadı" (Kaplan vd., 1992: 298). Milliyetçi-muhafazakâr söylemde rezervsiz/şerhsiz bir Batıcılığın karikatürü addedilen Hümanist Anadolucular'da dahi, Batı'nın tarihsel medenî geriliği işlenir (bkz. bu ciltte Barış Karacasu ve Kaya Akyıldız'ın yazıları). Özellikle 1980'den sonra, Türkiye'nin insan hakları ve demokratik rejim sorunları nedeniyle Batı-merkezli uluslararası platformlarda uğradığı takibata tepki gösteren Batıcılar/Kemalistler, bu tutumu, Batı'nın değişmez Türk düşmanlığının ve bizzat medenî/*Batılı* değerlere ilişkin "çifte standar-

dının" kanıtı olarak göstermişlerdir. Kemalizm açısından, zaman zaman yüzeye çıkan bu Batı düşmanlığı, güdük kalmış anti-emperyalizm iddiasının (bkz. Koçak, 1995) açığını kapatmaya dönük bir girişim olarak da yorumlanabilecektir.

Ancak Batı'nın ezelî bir düşman ve medenî/insanî değerler açısından gerilik kaynağı olarak tarifi, asıl, milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı söylemde istikrar ve bütünlük kazanır. Ender olarak eleştirel bir 'içererek aşma' arayışından, daha çok ötekileştirici, *özcü* bir reddiyeye uzanan bu söylemde, Batı'nın *mutlak kötü* olarak tanımlanmasının örnekleri çoktur: 1970'lerin popüler İslâmcı yazarlarından Mustafa Yazgan'ın (1977: 137), Hıristiyan-Batı'yı "en mundar, en yararsız" anlamında *alıbes* kelimesiyle tanımlaması gibi... Bu yazıda, milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı siyasal düşünüşün geniş bir kesitinde *leitmotiv* olduğunu söyleyebileceğimiz anti-Batı izleği ele alınacak.

"KÖTÜ KADER" OLARAK BATILILAŞMA

Tutarlı muhafazakâr düşünüşüyle dikkate değer olan Nihad Sami Banarlı'nın (bkz. Bora, 1999: 88-9), Batılılaşma sürecini tasvirini aktararak başlayalım: "... tarih, bir gün [bu] milleti zayıf düşürdü. Hem öyle bir zamanda zayıf düşürdü ki bu çağda herhangi bir millet yaşayabilmek için bütün diğer milletlerle, bilhassa Avrupa milletleri ile anlaşmak, bağdaşmak, hatta mümkünse sevişmek zorundaydı. Türk milletini, asırlarca mağlup ettiği Garp dünyasına sevdirmek ise, deveye hendek atlatmaktan daha müşküldü. Bunun için iki çare vardı: Biz, ya yeryüzünde eşi görülmemiş bir mucize yaratarak, kendi millî ve orijinal dehâmızla, kıyafetlerimiz, harflerimiz, fikir, sanat ve medeniyetimizle kendimizi, bizi tanımak istemeyen Avrupa'ya tanıtıp sevdirecektik. Yahut, her bakımdan Garp medeniyeti çerçevesine girerek, değil yalnız kendi medeniyet anlayışlarına; yeryüzünde hiçbir medenî anlayışa, ne ruh, ne şekil bakımından asla yabancı olmadığımızı; onların zannettikleri gibi birtakım karanlık inanışlara saplanmış, eski ve geri bir millet değil, belki bütün tarihte ve bütün milletlerin en ilerilerinden biri olduğumuzu haber verecektik. İkinci yol, mucize beklemeğe vakti olmayan, hayal peşinde koşmayan millî ve realist görüşlerin yoluydu" (Banarlı, 1985: 217-8). Burada, Batılılaşmanın *kerhen* yaşanan bir zorunluluk olarak tasavvur edildiğini görüyoruz. Her halükârda, millî-manevî benliği zedeleyen bir külfet, ödenecek bir bedeldir. Üstelik başka milliyetçi-muhafazakârlar gibi Banarlı da, bu yolda tutulan "millî ve realist" yoldaki gidişten memnun değildir; bu gidişin kendi (Müslüman-Türk) medenîyetinin ihyâsına değil, benliğini yitirmeye götürdüğü endişesi içindedir.

Kemalizmin ve muhafazakâr-modernistlerin (bkz. bu ciltte Tanel Demirel'in makalesi) Batılılaşmayı özümseme, *temellük etme* iddiasına karşı, koyu milliyetçi-muhafazakâr görüş, bu süreci bir yenilginin, tarihsel gerilemenin devamlılığı içinde, bir *zillet* olarak görür. "Fatih davranışı ile hak ettiği ganimeti alır gibi kendine faydalı ve lâzım olanı alan" eski-"Türk"ün "hâkim ruh ve fetih zihniyetine" aykırı olarak, "fethedilme ve yutulma"nın zilleti (Kabaklı 1990: 15)... Batılılaşmanın millî medeniyeti ihyâ edici güçler kazandıracağı vaadi, lâfzen benimsense bile, *kültürel karamsarlığın*[1] gölgesinde kalır.

Kültürel karamsarlığı dağıtmak için başvurulan bir telâfi yolu, eski medeniyetimizin yüksekliğini *Batılı kaynaklara dayanarak* hatırla(t)mak olacaktır. Güneş-Dil Teorisi'nin ve ona kaynaklık eden, Türk kültürünü "uygarlığa yeteneksiz" gören Oryantalizme karşı bir millî güven ve gurur direnci oluşturma çabalarının muhafazakâr bir versiyonudur bu. Beri-

sinde, muhafazakârlığın melankolik-nostaljik *eski özlemi* yanında, Batıcıların savlarını, üstelik onların referanslarına el atarak çürütme isteği de vardır. Bu savunmacı edebiyatın tipik örneği, İsmail Hami Danişmend'in metinleridir. Danişmend, kültür ve medeniyetin bütün değerlerini Garp'tan aldığımız telâkkisine karşı, demokrasiden, bilimden, tiyatrolarda dekor ve aktör kıyafetine varıncaya dek bütün kültür unsurlarının Türk kaynaklı olduğunu anlatır (Danişmend, 1964).

TAKLİTÇİLİK, YABANCILAŞMA

Modernliğin özümseyicilikten, uyarlayıcılıktan, temellük edicilikten uzak, yüzeysel ve *taklitçi* alımlanışı anlamında Batıcılık, Kemalizmin kendi içinde de sorgulanagelmiştir. Bizzat Mustafa Kemal'in söylevlerinde bu sorgulamanın örnekleri bulunur. Kemalist kültür-devrimciliği, böylesi yüzeysel hatta *yozlaştırıcı* bir Batıcılığı *Tanzimata* izafe ederek kendini ondan ayrıştırır (örn. bkz. Atatürk'ün 19 Eylül 1921 tarihli konuşması; *Söylev ve Demeçler içinde*, s. I - 219). Niyazi Berkes, "Tanzimat harsçılığını", Kemalist uygarlık ilericiliğinden ayırır; ne var ki bu "uydu Batıcılığın", liberal-sağ iktidarların ABD'ye bağımlı ekonomi-politikasıyla restore edildiği kanısındadır (Berkes, 1975).[2]

Tanzimat, milliyetçi-muhafazakâr düşüncede de taklitçi Batılılaşmayla gelen yabancılaşmanın milâdı sayılır. "Tanzimat kompleksi", "Tanzimat aydını" terimleri simgeselleşmiştir. Ancak milliyetçi-muhafazakârlar, Cumhuriyetin kültür reformlarını ve ana doğrultusunu da Tanzimatın devamı olarak sorgular; "Mustafa Reşid Paşa'dan Bülent Ecevit'e..." (Doğan 1974: 15) uzanan bir süreklilik görürler. Türk modernleşmesinin hâkim vasfının Batı taklitçiliği olduğuna (Kuran, 1994: 30) dair güçlü bir önkabul vardır. Tanel Demirel'in yukarda zikredilen makalesinde



İsmet Özel, 2001'de Gerçek Hayat *dergisinde şöyle yazar: "Anti-komünizm ve İslamiyet'in Soğuk Savaş boyunca birbirlerinden hiç gocunmaksızın alışverişte bulunmaları Türkleri modern hayatın, modernleştiriciliği kapitalizm eliyle gerçekleşen bir hayatın akıl düzenine hapsetti."*

ele alınan muhafazakâr-modernleşmeciler, taklitçiliği eleştirirken yüzeysellikten arınmış "doğru" bir Batılılaşmanın gereğini vurgularken, milliyetçi-muhafazakârlar için Batılılaşmayla taklitçilik arasındaki açı gayet dardır. Neredeyse tamamen, Batı taklitçiliğinin teşhirine ve karalanmasına yoğunlaşırlar. Gökalpçi kültür-uygarlık ayrımının mekanik, indirgemeci bir tekrarıyla, Batı'ya öykünme örneklerinin karikatürizasyonu, kendilerini alamadıkları bir temel izlek olur.

Taklitçi-Batıcılığın tasviri ve teşhiri, istihzadan çok hınçla yüklüdür. Zira bu görüş açısından Batı taklitçiliği, otantik Müslüman-Türklüğe yabancılaşmak, özünden uzaklaşmak, kendisi olmaktan çıkmak, şahsiyetsizleşmek demektir. (İslâmcı şair-düşünür Sezai Karakoç, "otokolonizasyon" [kendi kendini sömürge-

leştirme] terimini kullanır. Akt. Kara, 1994: 383.) Yukarda belirtilen, hâkim/fâtih/'efendi' millet olmaktan çıkma *zilletinin* çıplak tezahürüdür.[3] Muhafazakâr siyasal ve edebî söylem, *kozmopolit, alafranga* yaşayışlarıyla "Garp hayranı mukallitler"i (Serdengeçti, 1986: 59), Fransız gibi yaşayıp "Türküm demekten utananlar"ı (Doğan, 1979: 46), bu zilleti kişileştirmek, bir düşman figürüne dönüştürmek üzere yaklaşık yüz yıldır işlemektedir. Bu şablonda, yabancılaşmış Batıcı aydınlar ile "öz değerlerine bağlı" halk arasında, değişmez bir ikilik kurulur. Taklitçi aydınlar/okumuşlar -ki örneğin Ahmet Kabaklı "*Türk aydını denen şey*" der- dinlerinden/milliyetlerinden çıkıp Batı'nın emrine girmişler, Osmanlı'nın devşirme usûlünün tersine dönüşüyle, "Batı'nın Yeniçerisi" olmuşlardır (Kabaklı 1990: 361-2). Gerisi, grotesk bir ahlâksızlık tablosudur: "Batı'nın teveccüh ve ianesine muhtaç edilen bu ruhun doyması, ancak 'Batı hayatı' zannettikleri içki, kadın, moda ve baloyu onlara bol bol vermekle mümkündü" (a.g.y.: 355). Şunu da eklemeli ki, Kemalist reaksiyonerlik de, resmî politikaya muhalefetle karşılaştığında, bu anti-entelektüalist "yabancılaşmış aydın" imgesine el atmaktan geri kalmamaktadır.

Türk romanının -en azından- ilk 50 yılına damgasını vuran ve giderek "alafranga züppe"den (Ahmet Mithat'ın Felâtun Bey'i) "alafranga hain"e (Peyami Safa'nın kötü kahramanları) dönüşen Batı özentisi tiplemelerinin (Moran, 1983: 219-226) *fablları* ve *farsları* andıran, bir kötülüğü temsil etmekten ibaret karakterleri, milliyetçi-muhafazakâr yabancılaşma tasavvuruyla uyumludur. Modernleşmenin getirdiği çok yönlü altüst oluşun, geçiş zorluklarının toplumsal ve bireysel karmaşasını, ikiliklerini, yarılmalarını *komiklik* ya da *hainlik* olarak dışlaştırmak, böylece bu sorunların trajiğiyle yüzleşmekten kaçınmak,[4] milliyetçi-muhafazakârlığın modernlikle başetmedeki yeteneksizliğini gösterir. Ve bu yeteneksizliği 'tazmine' dönük faşizan-totaliter yönelimini...

EMPERYALİZM, HAÇLILIK

Batı-karşıtlığı, milliyetçi-muhafazakâr söylemde, Batı'nın doğrudan doğruya bir *tehdit* olarak algılanmasına oturur. Rasyonel veya pragmatist adımlarla değiştirilemeyecek kadar fundamental, varoluşsal bir tehdit sayılır bu; konjonktürel değil süreğendir. Batı, Müslümanlığa-Türklüğe *fıtraten* düşmandır. Öncelikle, Batı *esas itibariyle Hıristiyan* olduğu için böyledir bu. Hıristiyanlığın politik kültürü, yahut popüler adıyla *Haçlı zihniyeti*, zaten İslâmla özdeşleştirdiği Türkleri, Müslümanlığı yok etmeye dönük azamî hedefinin önünde en güçlü direnç olarak görmektedir. Sadece emperyalizm değil, modern uygarlığın yayılma dinamiği de, bu tarihsel husumet temelinde yorumlanmalıdır, buna göre. Garplılaşmayı Haçlılığın devamı olarak görmek (örn. Topçu, 1972: 148), bu noktada zor olmayacaktır. Özetle: "Batı, emperyalizmle hıristiyanlık ve sömürücülüğün bir terkibi olarak, hak tanımaz, hileci, kan dökücü ve saldırgandır" (Kabaklı 1990: 350). Yine ekleyelim: Kemalist reaksiyonerlik de, Batı-merkezli uluslararası platformlarla ihtilâflarında, bu şeytanî Batı imgesini resmetmekten geri kalmamaktadır. Bunun yanında, Sol-Kemalist yaklaşımlarda, anti-emperyalizmin *kültürel-özcü* bir Batı-karşıtlığıyla eklemlenmesinin örnekleri mevcuttur.

İzmir Ülkü Ocakları Birliği'nin 1970'de yayımladığı *Efes Festivalinin İçyüzü* broşüründe şöyle denir: "Dün şövalyesiyle, dükasıyla, ordusuyla gelen haçlı emperyalizmi bugün yabancı okulları, misyonerleri, barış gönüllüleri ile geliyor." 1960'larda iktisadî ve siyasal bağımlılığa radikal bir şekilde karşı çıkan sol anti-emperyalizminin hegemonik etkisi altında, Batı Paktını -somut olarak ABD'yi- sa-

vunur durumuna düşen Türk Sağı, "kültür emperyalizmi" izleğine odaklanarak bu açığını telâfiye çalışmıştır. Aşağıda değineceğimiz gibi, komünizmin/solun kültürel ve manevî düzlemdeki Batılılaşmayla özdeşleştirilmesi de bu yönelimin bir parçasıdır. "Kültürce istiklâlini kaybetme" kaygısı (Banguoğlu, 1984: 116), 1980'ler sonrasında emperyalizm sözcesi aşındıktan sonra da, tehdit algılamasındaki yerini korumuştur. "Milli kültürümüzü dejenere eden, sessiz sessiz yıkan, yerine 'piçleşmiş kültürleri' takma kol ve bacak gibi millî bünyemize uygulamaya çalışan" (Yazgan, 1977: 179) kültür emperyalizmine aracılık eden yerli kültür kurumları, ihanet ithamıyla karşılaşırlar. 1970'lerde özellikle TRT, böyle bir mihrak olarak milliyetçi-muhafazakâr hücumların hedef tahtası olmuştur.

Batılı kültür emperyalizminin yaptığı tahribatın, halkı millî/öz değerlere duyarsızlaştırmasıyla ve yabancı kültür unsurlarını şırınga etmesiyle gerçekleştiği düşünülür. Milliyetçi-muhafazakâr fundamentalizmde yabancı kültür, bizatihî *yabancı oluşuyla* yanlıştır/zararlıdır. Hususen tanımlanması gerekmeksizin varsayıldığı içindir ki, bu kötülüğün/zararlılığın içeriğine ilişkin betimlemeler sınırlıdır. Bu vulger betimlemelerde Batı kültür istilâsının esası, her türlü maneviyâtı ayaklar altına alan maddeciliğin ve ahlâksızlığın yayılmasıdır - "serbest seks" vb. sapkınlıklar (Kabaklı, 1970: 143 vd.) da cabası...

"BATICILIĞIN RADİKAL ŞEKLİ OLARAK KOMÜNİZM..."

Milliyetçi-muhafazakârlık, millî kültür değerlerine yabancılaşan Batı-taklitçiliği ile komünizm/solculuk arasında 'doğal' bir bağlantı varsayar. "Orak çekiçli, çift üçgenli (Yahudi-Mason) ve Haçlı beynelmilel emperyalist kaynakları" (Kabaklı, 1970: 131) iç içe görülür. Marksist sol düşüncenin (kısmen SSCB ve Çin odaklı reel-sosyalizmin de) kapitalist uygarlık hakkındaki eleştirisini görmezden gelerek kurulan bu bağlantının esbâb-ı mucibesi, komünizmin/sosyalizmin/Marksizmin, Müslüman-Türke *fıtraten* yabancı ve zararlı sayılan Batı kültürünün -ve Batılılaşmanın/modernleşmenin "köksüzleşme", "yabancılaşma", "kozmopolitanizm", "dine uzaklaşma" gibi en sapkın unsurlarının- billurlaşması olarak görülmesidir: "Batıcılığın en radikal şekli olan komünizm..." (Edebali, 1991: 192) Tahsin Banguoğlu'nun (1948-50 dönemi Millî Eğitim Bakanıdır), 1977'de *Bayrak* gazetesinde kullandığı tanım özetleyicidir: "Batı'nın soysuzlaşmış yaşantısı ve ondan azmış komünizm..." (Banguoğlu, 1984: 48). Batılılaşmak, Batı kültürüne ve uygarlığına bağlanmak, komünizm etkisine de açılmak demektir, buna göre. Bu uyarıyı doğrulayan rivayetler bile üretilmiş; örneğin Stalin'e "Türklere komünistliği vasıtasız kabul ettirmek mümkün olmayacak gibi görünüyor, biz evvela onları Garb kültürü içine itelim, bu yumuşamış tarlaya o zaman tohumlarımızı ekeriz" gibi bir söz izâfe edilebilmiştir! (Ayverdi, 1985: 370). Bu karikatürizasyonun arkasında, komünizmi/solculuğu bir *aşırı-Batılılaşma* tezahürü olarak gören, popüler sağ ideolojide yaygın bir bakış vardır. "Türk komünistlerinin", başka ülkelerin komünistlerinden de fazla ölçüde, kendi milletlerine, millî benliklerine yabancılaşmış bir grup olduğuna ilişkin süreğen propaganda, bu bakışı güçlendirmiştir. Karikatürize edilen "yabancılaşmışlıklarıyla" Türk solcularının bizzat kendisi, Türkiye'nin 'yanlış' Batılılaşmasının bir *belirtisi* olarak tasvir edilmişlerdir. "Dış komplo" ya da "ihanet" şablonunun dışına çıkarak solun saiklerini ve kaynaklarını tahlil etmeye yönelen milliyetçi-muhafazakâr yazarlar dahi, solculuğu, Batı tesiriyle köksüzleşmenin ve *yerlilikten uzaklaşmanın* meydana getirdiği bir patoloji gibi düşünmeye yatkın olmuşlardır.

Mustafa Şekip Tunç

NAZIM İREM

Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasına şahit olan bir çöküş neslinin önde gelen temsilcileri arasında yer alan Mustafa Şekip Tunç (1883-1958) Mülkiye Mektebi'nden mezun olduktan sonra Kosova'da kaymakam olarak başladığı idaricilik görevinden 1911 yılında ayrılarak, eğitimcilik kariyerine adım atmıştır. Balkan Savaşlarının ertesinde bir grup öğrenci ile birlikte Avrupa'ya gönderilen Mustafa Şekip, İsviçre'de bulunan Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nden doktora derecesi alarak İmparatorluğa döndüğünde, İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu) ve Gökalp'in desteği ile 1918 yılında Darülfünun'da göreve başlamış ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun belirttiği gibi, Türk fikir hayatı üzerinde ancak Ziya Gökalp ile karşılaştırılabilecek bir etki yaratarak, 1953 yılında üniversiteden emekli olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılarak yerine Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu 1920'li yılların başında *Dergâh* dergisi (1921-1924) çevresindeki bir grup aydın ile birlikte Gökalpçi olmayan bir istikamette Kurtuluş Savaşı ideallerini gerekçelendirme çabasına girişen Tunç, aktif siyasete hiçbir zaman yoğun ilgi göstermese de dönemin fikir çevreleri içindeki yoğun faaliyetleri nedeni ile ilk kuşak Cumhuriyet eğitimcileri arasında öncelikli bir konum kazanmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in 1930 yılında canlandırdığı Türk Felsefe Cemiyeti'nde yürüttüğü başkanlık görevinin yanı sıra, Türkiye Muallimler Birliği ve Türk Tarih Cemiyeti gibi dönemin önemli kültür örgütlerinde de çalışan Tunç'un üzerindeki fikrî tesirler takip edildiğinde, İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde Cumhuriyetçi seçkinlerin, *muasır nizama* doğru ilerleyen Türk düşüncesine vermeyi arzuladıkları farklı istikametler daha açıklıkla ortaya çıkacaktır.

1910'lu yılların sonuna doğru Avrupa'da gelişmeye başlayan anti-zihinci hareketler üzerinde derin bir etkide bulunan Bergsonculuğun Osmanlı-Türk fikir hayatındaki en önemli temsilcisi olan Tunç, pozitivist ve ilimcilik cereyanlarına karşı şiddetli bir isyan çığlığı atan Batılı fikir hareketlerine de kulak veren ilk fikir adamları arasındadır. Birinci Dünya Savaşı'nın hem Avrupa'da hem de kendi ülkesinde yarattığı korkunç yıkımlara şahit olan Mustafa Şekip, bu büyük yıkımı, akılcı ve liberal Batı fikrinin dayandığı Ay-

"BATILILAŞMA İHANETİ", TEMELLERİN DURUŞMASI

D. Mehmet Doğan'ın ilk basımı 1975'te yapılan ve defalarca basılan *Batılılaşma İhaneti* kitabı (Doğan, 1979), milliyetçi-muhafazakâr siyasal düşüncede, Batılılaşmaya yönelik tepki birikimini manifestovârî bir biçimde derlemesiyle özetleyicidir. Yazarın, 1970'lerin koşullarında, milliyetçi-muhafazakârlık ve sağcılığın antikomünist temelli geleneksel statükocu-devletçi çizgisinden görece farklı (mevcut düzene muhalif, "radikal") bir zeminde,

dınlanması ideolojisinin vaat ettiği ilerleme idealinin yarattığı büyük bir çöküntünün en açık işareti olarak değerlendirmektedir. Tunç'un, isyankâr Diğer Batı'nın fikri kaynaklarına yönelerek, Gökalp yolu ile Osmanlı-Türk modernliğinin son dönemine damgasını vuran Durkheimcı sosyolojik rasyonalizme başkaldıran yeni bir istikameti göstermesi, fikir tarihimiz içinde ilk önemli yol ayrımında onun durduğunun en açık delilidir. Tunç'un kulak verdiği Diğer Batı, Maine de Biran, Félix Ravaisson-Mollien, Emile Boutreaux ve Henri Poincaré'nin gibi fikir adamlarının çalışmaları ile zenginleşerek zihinci Batı'yı tasfiye etmeyi hedefleyen ve Newton fiziğinin dayandığı mekanik-determinizm kavramından ilham alan 19. yüzyılın akılcı-pozitivist bilim felsefesinin temel kavramlarını sarsan Heisenberg'in kararsızlık fiziğinin tasvir ettiği olasılıklar ve karmaşa dünyası içinde olgunlaşan yeni bir kültür iklimi yaratmaktadır. İsyankâr Diğer Batı, Debussy'nin müziğinden, fütürist ve empresyonist sanat hareketlerine kadar etkisi derinden hissedilen yeni bir hamlecilik hareketi olarak sadece sanat alanında değil, Hıristiyan teolojisinin temel dogmalarının gözden geçirilmesini amaçlayan ve ruhçuluk felsefesine bağlı olarak gelişen Katolik modernizm hareketinden başlayarak, bir yandan Fransız gelenekçiliğinin yükselen dalgası Action de Française hareketine diğer yandan da George Sorel'in temsilcisi olduğu sendikalist ve sosyalist hareketlere kadar birçok farklı cereyanları etkisi altına almıştır. Diğer Batı, yaratıcı bir kültür iklimi olarak Fransız felsefesinin ruhçu-mistik cereyanları içinden geçerek, Alman romantik felsefesine ulaşmış ve Schiller, Schelling, Schopenhour ve Nietzsche yolu ile de iradeci bir başkaldırı hareketi şekline bürünmüştür.



Mustafa Şekip Tunç, pozitivizme karşı çıkıp, Bergson'a dayanarak, ruhi gücü medeniyetin (Batı medeniyetinin de) asli unsuru sayan bir düşünceyi geliştirmeye çalıştı.

Liberal evrenselciliği Batı sömürgecilik siyasetinin hâkim fikri olarak gö-

İslâmcılıkla milliyetçiliğin kesişiminde yer alan 'telif edici' konumu, kitabın geniş ilgi görmesini sağlamıştır.

Kitap, adı üstünde, "Avrupalılaşma/Garplılaşma/Medenileşme/Uygarlaşma/Çağdaşlaşma"nın reddiyesidir. D. Mehmet Doğan "Batılılaşma hareketleri üzerindeki gizli açık yabancı baskısını" vurgulayarak başlar (*a.g.e.*: 9). Osmanlı'nın son dönemindeki ıslahatların arkasında, "halkın direnme, yabancılara imanının sevkiyle dur deme gücü"nün kırılmasını, devletin İslâmî vasfının değiştirilerek liberalleştirilmesini (*a.g.e.*: 29) he-

ren Tunç, bizatihi bu anlayışın siyasal sonuçlarına bir tepki olarak doğan genç Cumhuriyet'in modernlik isteğini, Diğer Batı düşüncesini kuran gelenekler ile bağlantılandırmayı hedeflerken, bu girişimin, İnkılâbı'nın kültürcü ve ulusalcı siyasetinin gerektirdiği yeni bilgi olanaklarını yaratarak, onu gerçek bir ruh hamlesi haline getireceğine inanmaktadır. Bu nedenle 1920'li yılların başından itibaren Bergsoncu düşüncenin dayandığı ruhçu ve romantik motifleri, ulusal kurtuluş hareketinin hedefleri ile birleştirerek, siyasallaştıran bir fikir çevresi içinde yer almıştır. Tunç'un Bergson felsefesi yolu ile günün sorunlarına çözüm arayışına girmesi, Comte-Durkheim çizgisinde gelişerek, 1890'ların sonundan itibaren Jöntürk siyaseti yolu ile Osmanlı-Türk modernliğinin hâkim temalarını şekillendiren dayanışmacı-cemiyetçi ideolojik geleneklere tepki gösteren yeni bir fikir hareketinin de gelişmeye başladığını göstermektedir. Bu yeni fikir eğilimi, Türk modernliğinin Diğer Batılı gelenekler yolu ile de temsil edilebileceğini iddia eden yeni bir felsefi-siyasal dil yaratarak, Osmanlı-Türk modernlik geleneği içinde yeni bir kırılma hattı yaratmaktadır.

Mustafa Şekip'in temelde karşı çıktığı, Cumhuriyet'in ilk on yılı içinde iyi niyetli öğretmenler kuşağı olarak adlandırılabilecek Batıcı öncü-aydın grubunun, Jöntürk hareketine hâkim pozitivist-ilerlemeci anlayışı ilimci bir tesir haline getirerek, Cumhuriyet'in modernlik idealini tanımlayacak bir sosyal ve siyasal felsefe haline getirmeye çalışmalarıdır. Ona göre, Batı'nın ilerlemeci-bilimci yüzüne bakan bu kuşaklar, Kemalist hareketin inkılapçı hedeflerini, 18. yüzyılın mücerret rasyonalizme dayanarak açıklamakta ve Türk İnkılâbı'nı *Voltaire gibi ansiklopedistlerin yıkıcı telkinleri ile Fransız İhtilalinin* simgelediği bir insanlık idealinin *ilmin verilerine dayanan politikalar* yolu gerçekleştirileceği bir an olarak görmektedirler. Tunç'a göre bu anlayış, Jöntürk modernliğine hâkim özelliklerini kazandıran ve İmparatorluk siyaseti içinde devletin çökmekten nasıl kurtarılacağı sorusuna verilen tarihi bir cevap olarak geliştiği için Cumhuriyet'in temsil ettiği yeni yaratıcılık ve özgürlük siyasetinin dayanağı haline getirilemez. Tunç ve çevresini, iyi niyetli öğretmenler kuşağının genel siyasal ve felsefi istikametinden ayıran en önemli nokta, onun "Türkiye Nasıl Kurtulur?" sorusuna değil, *Türkiye Nasıl Kurulur?* sorusuna cevap aramasıdır. Bu soruya en açık cevabı da 1937 yılında Paris'te toplanan Descartes Kongresi'ne katıldığında kendisi vermiştir: *Türkiye Mr. Bergson'un formüle ettiği yolda kendini kurmaktadır.*

Bergsonculuğun en önemli temsilcisi olduğu Diğer Batı idealinin dayandığı ruhçu ve romantik dalgayı, Cum-

defleyen Batı'nın sömürgeleştirme siyaseti vardır. Yerli işbirlikçilerin varlığı, Batılılaşmayı *ihanete* çevirir: Hainler, sömürücü Batı ve azınlıklarla menfaat cephesi kurarak "maymuncul [bir] 'medenileşme' tavrı"na giren "toplumuna yabancılaşmış Batıcı aydınlar"dır (*a.g.e.*: 10).

Batıcı aydınların yuvası, bürokrasidir: Batıcı, gayri millî, giderek "komprador bürokrasi" (*a.g.e.*: 128)... Doğan, Batılılaşma sürecinde kilit kararları alan devlet adamlarının, bürokrat ve aydınların ihanet saiklerini kişisel zaaflarıyla, ahlâkî düşüklükleriyle (Mustafa Reşid Paşa'nın

huriyet modernliğinin yaratıcı özgünlüğünü en açık şekilde temsil edecek yeni bir kaynak olarak değerlendiren Tunç, Diğer Batı fikrinden mülhem felsefî temaları belirgin bir siyasal program haline getirmekten ziyade bir kültür görüşü olarak ulusalcı hareket ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu girişimi ile 1930'lu yılların başında itibaren Peyami Safa ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu gibi günün önemli fikir adamları üzerinde de derin bir etkide bulunmuştur. Mustafa Şekip'in anti-zihinci felsefesi içinde olgunlaştırdığı siyaset anlayışı, Bergson'dan mülhem yaşam atılımı, açık toplum, açık ahlâk ve sıçramalı tekamül gibi kavramlar ile zenginleşerek, Cumhuriyet modernliğini, eski Batı'yı kuran liberal ve sosyalist cereyanlarla özdeşleştirdiği soyut-yapıcı siyaset anlayışının dayandığı akılcı temellerde ilerleyen bir toplum mühendisliği projesi olarak görülmekten çıkartmıştır. O'na göre Cumhuriyet modernliği, eski Batı'da büyük toplumsal yıkımlara yol açan ilimci Batı'nın izlediği ve sadece teknik gelişmeye bağlı tekayaklı modernleşme siyasetini terk ederek, Türk dönüşümünü hiçbir "teknik" ve/veya "bilim" tek ve mutlak bir akli kaide ve yol gösterici ilkeye bağlı olmaksızın yaratıcı bir güç haline getirecek kültürcü bir çizgide ilerlemelidir.

Tunç'un ilham aldığı Bergsonculuk yolu ile tasvir ettiği Diğer Batı, Türkçü çevreler arasında Peyami Safa'nın deyişi ile *yeni ve canlı bir Batı* fikri olarak tezahür etmektedir. Eski zihinci Batı'ya hâkim materyalist ve soyut-akılcı zihniyetin, sadece Batı toplumlarının değil, Batılı-olmayan toplumların kültür dünyalarında da derin bunalımlar yarattığı teşhisinden hareket eden bu çevreler, Türk dönüşümünü, kendine özgü bir atılım hamlesi olarak tasvir etmeye başlamışlardır. Osmanlı-Türk modernlik hareketi içinde Batı düşüncesini sorun haline getiren ilk fikir adamları arasında sayılabilecek olan Tunç, özellikle Türk İnkılabı'nın hedeflediği siyasal gelişmelerin yönü ve göstergeleri konu olduğunda, biz bize benzeriz fikri merkezinde gelişen tekilci görüşlere kuvvetli bir felsefi duruş kazandırmaktadır. Tunç'un Türk modernliğini Diğer Batılı gelenekler ile ilişkilendirme çabası, Cumhuriyetçi Batılılaşma programının akılcı temellerine saldıran dönemin muhafazakâr-Türkçü çevrelerine, Batı liberal modernliğin kendi içinden eleştirildiği felsefî-siyasal kaynaklar sağlamaktadır. Diğer Batı'ya ait kaynaklar yolu ile metafizik temelleri kuvvetli yeni bir Cumhuriyetçi yaşam felsefesi oluşturmak isteyen Tunç, bu girişimi ile anti-pozitivist ve ruhçu felsefenin kesişme noktalarında belirginleşen ve kendisinin ifadesi ile *şuurlu muhafazakârlık* olarak adlandırılabilecek yeni bir fikir eğilimin -cumhuriyetçi muhafazakarlık- en güçlü temsilcilerinden birisi haline gelmiştir.

Paris'in sefahat hayatına, fahişelere kapılması... Mithat Paşa'nın kariyerizmi... Bülent Ecevit'in İngiliz-Amerikan okulları ve burslarıyla yetişmesi...) ve açık çıkar bağlarıyla tamamlar. Bürokrat-aydınlar, sınıfsal bir oluşumdur, ona göre: "Türkiye Batılılaştıkça batmış, sömürgeleşmiş, yabancı emellere alet olmuştur. Halkımız Batılılaşma süreci boyunca artan bir şekilde maddi ve manevi sefalete mahkûm edilirken, belli bir bürokrat kesimle bürokrat yaratığı burjuvazi lüks tüketime yöneltilecek gelire sahip olmuştur. Halkımız kendini sefalete mahkûm edenlere

karşı öz benliğiyle, İslâmiyetle karşı çıktıkça bunun adı irtica, gericilik, çağ dışılık olmuştur." (*a.g.e.*: 124-5) Cumhuriyetin Batılılaşmacı kültürel reformları da, esasen aydın-bürokratların iktidarını perçinleme işlevine dönüktür: Harf ve dil devrimi örneğin, "Fransızca kırması" (Batı kaynakları Türkçeleştirmeye gerek görmeyen, sözcük türetiminde de ses ve yapı olarak Fransızca sözcükleri çağrıştıran - *a.g.e.*, 176) kendine has bir dil meydana getirerek, aydınlar kadrosuna veya bürokrasiye intisap edebilmeyi fiilen bu dili bilme koşuluna bağlamıştır (*a.g.e.*: 152).

D. Mehmet Doğan, Kemalist kadroyu ve zımnen Mustafa Kemal'i de Batılılaşma ihanetinin içinde görür. Halkın Müslüman kimliğinin ve Batılılaşmayı reddeden tutumunun hâkimiyetinde gördüğü Millî Mücadele dönemini, Türkiye'nin Batılılaşma tarihinde bir parantez, bir parlak sayfa olarak görür (*a.g.e.*: 184 vd.). Türkçülük de sadece bu dönemde tesirinde geliştiği Batıcılığın dümen suyundan çıkıp yerli-Müslüman kimlik kazanmıştır. Milli Mücadele sonrası Kemalist reformlar, Batıcılığın şiddetli bir rövanş hamlesidir.

Tekrarlayalım: *Batılılaşma İhaneti*, İslâmcılığın ve İslâmcı katkılı milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin, Batılılaşmayla ilgili 1940'lardan itibaren tekrarlanan temel savlarının bütünlüklü bir derlemesiydi. Bu derlemenin sonraki revizyonunun, Ahmet Kabaklı'nın *Temellerin Duruşması* kitabı olduğunu söyleyebiliriz. 1989'da yayımlanan bu kitap da çok baskı yapmış, saygınlık kazanmıştır. Ahmet Kabaklı, Batı'nın yeni zamanlardaki üstün gücü karşısında üç yol olduğunu söyler. Birincisi, "güçlü efendilere benzemek"tir. İkincisi, "ilim ve kudrette Batı'ya eşit olmanın çarelerini ararken törede, kültürde, dinde, yaşayışta, kılık kıyafette, mukaddeslerde ve herşeyde kimliğini korumaya dönük Japon modeli çağdaşlaşma yolu"dur. Üçüncüsü ise, çağdaşlaşmayla Avrupalılaşmayı birbirine karıştıran Türkiye'nin yolu... (*a.g.e.*: 358-60). Kabaklı da D. Mehmet Doğan gibi, 1918-1923 dönemini, Batı'ya ve Batılılaşmaya teslimiyetten uyanarak öze dönülen bir kısa süreli 'Asr-ı Saadet' olarak yüceltir. Bu tarihsel uyanış fırsatının harcanmasına çok yazıklanır; kitabının odağında bununla ilgili muhasebe vardır. Cumhuriyet'in temelinde, Lozan'dan başlayarak, Batıcı devlet elitiyle (aydın-bürokratlar) Batı arasında bir dizi gizli uzlaşmanın yattığını düşünür (*a.g.e.*: 364 vd.). Mustafa Kemal'in bu 'sapmadaki' rolünü de daha açık bir dille sorgular. Ancak Kabaklı, devleti ve rejimi herşeye rağmen sahiplenme gereğini savunmasıyla D. Mehmet Doğan'ın radikalizminden ayrılır.

İSLÂMCILIKTA BATI-KARŞITLIĞI

Aktardığımız örnekler, milliyetçi-muhafazakâr radikalizmin, daha çok tahsilli çevrelerde, politika taşıyıcı kadrolarda yansımasını bulan savlarıdır. Arka plan bilgisi ya da ikincil kaynak olarak, 'umumî' bir sağcılığın dip akıntısına da karışmışlardır.

İslâmcılıkla Türkçü ve ülkücü milliyetçilik arasında 'sentez' geliştirmeyi hedefleyen ara akımlar ve milliyetçi-muhafazakâr entelijensiya da, Batıcılığa karşı *özedönüşçü* bir *yerlilik-millîlik* duruşunu, ortak payda olarak öne çıkartmıştır. Örneğin 1960'larda ve 1970'lerde önemli bir ara akım olan Yeniden Millî Mücadele Hareketi'nin lideri Aykut Edebali, 1970'lerin kutuplaşma ortamında temel siyasal mutabakat eksenini "Türk-Batı tezadı" olarak tanımlamıştır (Edebali, 1991: 81 vd.).

Batı-karşıtlığı, daha doğrusu Batı-taklitçiliğinden arınma 'farzı', İslâmî referanslara bağlılığın temel bir ölçütü yerine konmakla, *sahih* bir milliyetçiliğin de koşulu kılınır. Böylelikle, İslâmcılığın başka milliyetçilik söylemlerini (Türkçülük, ülkücülük, vd.) asimile etmeye dönük bir

hegemonya stratejisinin unsuru olarak iş görür. Zaten 'müstakil' (politik ayrımını netleştirmeye çalışan) İslâmcılık, Türkçü-milliyetçiliği Batıcılığın bir versiyonu olarak "deşifre" etmeye çalışır. Türkçü ırkçılar, aslında Müslüman-Türklerin düşmanı olan, Türkleri İslâm'dan soğutmaya çalışan "Avrupalılaşmış mülhidler [dinsizler]"dir (Said-i Nursî'den aktaran Düzdağ, 1978: 260-2). (Hatta söz konusu deşifrasyonun uç örneklerinde, Türkçülüğün ilk kuramcı kadrosunda "Yahudi" Moiz Kohen'in [Tekinalp] bulunuşu, bu vâdideki milliyetçiliğin İslâm dünyasını bölmeye dönük bir Batı ve siyonist komplosu olmasına delil gösterilir.)

Önce 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Filistin Davası zemininde, ardından 1979 İran Devrimi ile, İslâmcı hareketin Batı-merkezli global statükoya karşı bir uluslararası politik alternatif iddiasıyla ortaya çıkması; Batı-karşıtı ideolojik söylemin İslâmcıların nüfuzuna açılmasında bir başka etkendir. Bu uluslararası politik bağlam, İslâmcılığın anti-Batı söylemine hem bir özgüven hem de stratejik bir perspektif kazandırmıştır. Böyle bir özgüvenden ve perspektiften yoksun olan Türk milliyetçiliği söylemlerindeki 'ezik' -ya da 'yerinmeci'- Batı-karşıtlığı karşısında, İslâmcılık hegemonik etkiye sahip olmuştur.

Şuraya bağlayabiliriz: Bu savların birincil malzeme olarak öne çıktığı, politik söylemin kurucu zıtlıkları arasında yer aldığı ana akım, İslâmcılıktır. İslâmcılığın politik düşüncesinde, Batı'yla ve Batıcılıkla hesaplaşmak geniş bir yer kaplamış, Batıcılığa reddiye, popüler bir izlek olmuştur.

Meşrutiyet döneminin İslâmcı düşüncesi, Cumhuriyet dönemine, Batı'yla hesaplaşmaya ilişkin geniş bir literatür devretmişti. 1950'lerde açığa çıkan Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı, esas itibariyle bu "ilk" İslâmcılığın tekrarından ileri gidemezken, Batı-karşıtlığına ve yabancılaştırıcı Batı-taklitçiliğinin yergisine odaklandı (örneğin bkz. Kara, 1994: 99-107). Cumhuriyet rejiminin özellikle laiklik politikasının sorgulanması, doğrudan doğruya, Türkiye'de Batı tesirlerinin ve Batılılaşmanın sorgulanmasına oturmuştur.

İslâmcılığı 1970'lerden itibaren bağımsız bir siyasal parti olarak kurumlaştıran Millî Görüş Hareketinin (Millî Nizam Partisi-Millî Selâmet Partisi-Refah Partisi-Fazilet Partisi-Saadet Partisi/Adalet ve Kalkınma Partisi) temel sloganı, *Batı taklitçiliğine* karşı çıkmak olmuştur. Hareketin lideri Necmettin Erbakan, Batı medeniyetinin üstünlüğü iddiasının içi boş olduğunu söyleyegelir. Ona göre, Avrupalılar bütün ilmi Müslümanlardan almışlar, üstelik anlamadan alıp tatbik etmişler, bunun sonucunda da tıkanmışlardır. Çünkü Batı, tefekkür sistemini noksan kılan, karmaşaya sürükleyen, değer buhranı ve muğlaklık yaratan *materyalizmle* malûldür. Gerileyerek gaflete düşen İslâm dünyası da, aslında kendine ait olan ilmi, yine mâhiyetini anlamadan, Batı'dan alma durumuna düşmüştür (Erbakan, 1970: 22-7, 38, 54-6). Erbakan, bu problemin çözümünü, "Batı taklitçisi zihniyetin" aşılmasında görür. Türkiye'nin temel sorunu, Batı tarafından aşılanan ve "hakkı değil kuvveti üstün tutan" bu taklitçi zihniyettir (Erbakan, 1991: 6-12). Kapitalizm, komünizm vs. bütün modern sistemler ve alt-sistemler "Batı kulübü"nün muhtelif görünümleri olarak aynı kaba konur; bunlarla ilgili tartışmak, "taklitçi zihniyetin" sahte gündemine esir olmak anlamına geleceği için, gereksiz sayılır.

Popüler İslâmcılık literatürü de 1970'lerden itibaren aynı temaları işlemiştir. Millî Görüş Hareketi'nden daha geniş bir izleyici kitlesine hitap eden yazarlardan Abdurrahman Dilipak, örneğin, Batı'nın ilmi Doğu'dan gaspettiği ve artık tükenme noktasına geldiği savlarını yineler. Batı'nın mümeyyiz vasfını ve ona "üs-

tünlük" kazandıran temel etmeni *sömürgecilik* olduğunu vurgular. Batıcılık, bu nedenle zillettir: "Batılı olmak bir suç değil elbette, eğer eskinin savunucusu değilse kişi. Ama Batıcı olmak, Batı'nın kültür temellerini savunmak bir insanlık suçudur. Çünkü o, mazlum milletlerin kanları, gasbedilen alınteri üzerine kurulmuştur..." (Dilipak, 1988: 201). Sömürgecilik, malî sermaye sahibi olarak bu süreçte rol üstlenen Yahudilerin gücünü olağanüstü artırmıştır (a.g.k.: 152 vd.). Zaten ona göre Batı hiçbir dönemde - Haçlı Seferlerinde sırasında bile- gerçek anlamda Hıristiyan olmamıştır; sahih Hıristiyanlık Ortaçağ büyücülerinin, paganların, Masonların ve Yahudilerin tahrifatına uğramıştır (*a.g.k.*: 181 vd.).

Milliyetçi-muhafazakârlığın geniş bir sektöründe, 1940'lardan 1980'lerin sonlarına dek, komünizmin, 'Batıcılığın had safhası' gibi anlamlandırıldığını söylemiştik. İslâmcılık ise, Batı'yla Siyonizm arasında benzeri bir bağıntı kurmuş; Batılılaşmayı, sadece İslâm için değil bütün insanlık için mutlak fesadı ifade eden *Siyonizmin* (ki kastedilen Yahudiliktir) yol açıcısı veya 'kolaylaştırıcısı' addetmiştir. Buna göre "Beynelmilel Siyonizm/Beynelmilel Yahudilik", Batılı devletleri ve kurumları denetiminde tutmaktadır ve gerek politik gerek kültürel Batılılaştırma, Yahudiliğin Eski Ahit'ten aldığı bütün dünyaya hâkim olma misyonuna hizmet eder (Bali, 2001: 284 vd.).

Millî Görüş açısından, medeniyet düzeyinde reddedilen Batı'nın politik ifadesi, "emperyalizm ve siyonizm"dir. Bu dış güçler, taklitçi zihniyeti benimsetmenin ardından ülkeyi önce sömürmüş, giderek bağımsızlığını kaybettirmişlerdir; son safhada özbenliğini kaybettirmeyi ve *yok et-*



1970'lerin başında Filipin bayrağı yakan anti-emperyalist solcu protestocular. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra solun şiddet yoluyla tasfiye edildiği, tamamen ABD güdümünde bir rejim olarak kurumlaşan "Filipin demokrasisi"; ABD-merkezli Soğuk Savaş ideolojisinin simgelerinden biri olarak, anti-komünist "hür dünya" propagandasının demagojik karakterini çırılçıplak açığa çıkartan bir emsaldi.

meyi hedeflemektedirler (Erbakan, 1991:13-14). Bu tasavvura bağlı olarak, Millî Görüş'ün politik söyleminde 1990'ların ikinci yarısına dek Batı karşıtlığının kurucu bir yeri olmuştur. Türkiye'yi "uşak vilayet" yapmayı hedeflediği söylenen ve "Büyük İsrail'i kurma yolundaki ilk adım" olduğu düşünülen Avrupa Topluluğu'na katılma fikrine karşı çıkılmıştır (Erbakan, *a.g.e.*: 14). Özellikle 1980-90 döneminde, asıl düşman figürü, "emperyalizmin ve Siyonizmin merkezi" olarak görülen, "Büyük Şeytan" ABD'dir. İslâmcılığın bu uluslararası yükseliş konjonktüründe, yukarda da değinildiği üzere anti-ABD cepheleşmenin sürükleyici rolü olmuştur. İslâmcılığın radikal unsurlarının bir global cihad stratejisi içinde algıladığı bu cepheleşme, kuşkusuz daha ılımlı bir vasatta, Millî Görüş kitlesini de etkilemiştir.

Ancak 1980'lerden başlayan yükselişi sonunda iktidara aday bir parti haline geldiği 1995 seçimleri arefesinde, Batı-karşıtlığı lâfzını devam ettirmekle beraber, Millî Görüş Avrupa ve ABD'de güven sağlayıcı ilişkiler arayışını sıklaştırmıştır (Çakır, 1994: 161-77). 1998 yılında RP'nin iktidardan tasfiye edilmesine ve ardından kapatılmasına yol açan "28 Şubat Süreci" -ki RP'nin yerine kurulan FP'nin de kapatılmasına varacaktır-, Millî Görüş'ü çekildiği savunmacı çizgide Batılı demokrasi standartlarını referans almaya yöneltmiştir. Hatta RP'nin kapatılması kararı Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne şikâyet edilmiştir. Mahkemenin bu parti kapatma kararını meşru bulması, "Batı'nın çift standardına ve İslâm düşmanlığına" ilişkin savların tekrarına vesile olmuştur, ancak Hareketin ana doğrultusunda Batı-merkezli uluslararası kurumlarla ilişik kesmeye dönük bir tepkiye yol açtığı söylenemez.

Millî Görüş'ün Batı-karşıtı söylemi, son derece *pragmatik* ve *naif*tir. Yüzeysel, ayrıntıya nüfuz etmeyen niteliği, toptan reddiye lâfzının berisinde, her türlü iktibasa elverir. Hele, Gökalpçi kültür-uygarlık ayrımını zımnen benimseyerek, Batı'nın tamamen araçsal addedilen teknolojisini, sanayisini devralma isteği, *iştiyak* derecesindedir. Erbakan, mühendis kimliği ve özellikle 1970'lere damgasını vuran "ağır sanayi inşa etme" hedefiyle, bu iştiyakin coşkulu bir temsilcisi olmuştur.

Mehmed Akif'in 1912'de "Alınız ilmini Garb'in, alınız san'atini" şiarıyla basitleştirdiği "terakki sırrı"nın benimsenmesi[5] Millî Görüş'e özgü değildir. En azından 1980'lere dek, İslâmcı akımın bütün ana kollarında, modernleşmeye bu kısmîci ve araçsalcı bakış ağırlığını korumuştur. Modern teknikle teması küfür sayan cemaat yapıları azınlıkta kalmış, onların da bu tutumları tedrîcen gerilemiştir (Çakır, 1990: 23 vd., 60 vd.). Özellikle güçlü ve yaygın bir *ekol* kuran Said-i Nursî'nin anlayışında, Batı medeniyetinin ilkesel reddine (Işık, 1990: 108 vd.) mukabil, "Batı teknolojisinin sihirli niteliğine hayranlığı" (Mardin, 1992: 321 vd.) dikkat çekicidir. Batı'ya karşı kültürel ve politik bir hınçla onun maddî gücüne duyulan hayranlığın yan yanalığı, sadece İslâmcı ve milliyetçi-muhafazakâr düşünüşte değil, modern Türk siyasal düşünce akımlarının Batı'ya bakışında güçlü izler bırakmış bir ikiliktir. Bu nefret-hayranlık ikiliğinin karmaşalarının, siyasal düşünüşün *psişik* ardyöresi açısından daima hesaba katılması gerekir.

1980'lerden sonra, bir yandan entelektüel düzlemde -aşağıda değineceğimiz-modernite eleştirisi serpilirken, diğer yandan ana akım içinde Batı'nın maddî kültürünü edinme iştahında büyük artış görülür. Örneğin 1990'larda, elitist, pragmatik ve milliyetçi bir Nurculuk yorumuyla İslâmcı akım içinde Millî Görüş çizgisine rakip güç olarak beliren Fethullah Gülen cemaatinin eğilimi, bu yöndedir. Fethullah Gülen, bilim ve teknoloji alanında "*Batıyla bütünleşmeye direnme-*

nin bizi çağ dışına iteceğini" telâffuz etmekten kaçınmamıştır. Onun Batı'ya açıklığının refakatinde, yine, Batı medeniyetinin gerileme/sönme aşamasına geldiği, "ruh köküne dönmüş" Müslüman-Türklüğün artık Batı'dan çekinecek bir şeyinin kalmadığı fikri vardır.[6]

"GARBIN MAKİNE GICIRTISI"

Batı medeniyetinin *değersizliği, düşkünlüğü* motifine, İslâmcılığın milliyetçi-muhafazakârlıkla da ülfeti olan daha geniş kadrosu içinde yaygın bir şekilde başvurulmuştur. Özellikle Necip Fazıl'ın 1940'lardan 1980'lere geniş bir radikal sağ zemininde etkili olan metinlerini zikretmek gerekir. Necip Fazıl (Kısakürek 1986: 19-59), şairâne-ajitatif diliyle, doğrudan doğruya maddîyat-manevîyat ayrımıyla örtüştürdüğü Batı-Doğu ayrımında; kıymetleri "kuru akıl harikaları"ndan ibaret olan Batı'nın, maddeye hâkim olma mücadelesi içinde kendi ruh kökünden koparak buhrana girdiğini söyler. Batı, "ruhî nizam, ahlâk ve iman kutbundan mahrumdur". Necip Fazıl'ın politik mücadelesinin yayın organı olan, 1945-1978 arasında devre devre çıkarttığı *Büyük Doğu*'nun adı, "çöken Batı"ya karşı bir "medeniyet alternatifi" hayalini yansıtır. Gelenekçi-muhafazakârlar da Batı'nın "aslında buhranda olduğu" fikrini paylaşırlar. Örneğin Ekrem Hakkı Ayverdi (1985: 258-261) Garbın "manevî irfanının yavanlığını" ("bu noksanını Yunan'ın maddeden başka bir şey tanımayan fikriyatıyla telâfiye" çalıştığını) vurgular; Avrupa'nın Rönesans'tan beri manevî sapıklığa düştüğünü söyler.

Batı'nın kültürel, ahlâkî ve insanî *düşkünlüğüne* ilişkin tasvirlerin, imgelerin, geniş bir külliyatı vardır. Bu külliyatın vulger-propagandist ortalamasından ve klişeci dilinden ayrılan parlak bir örnek, İslâmcı şair Nuri Pakdil'in *Batı Notları*'dır (Pakdil, 1972). *Batı Notları*, söz konusu söylemde 'Batılının insanî yabancılaşmasıyla' ilgili zaman zaman beyan edilen acıma ve üzüntünün de yoğunlaştığı bir metindir. "Makinenin egemenliğinden kaynaklanan yaşantı uyumsuzluğunu" (*a.g.e.*: 13) vurgulayan Pakdil, Batı'yı maddecilik nedeniyle "ruhunu yadsıyan ve onun gereğini duymayan insanların yurdu" (*a.g.e.*: 97), "utanma duygusunu yitir[erek] kendi kendini yitirmiş bir sürgün ülkesi" (*a.g.e.*: 102) diye tanımlar. Oralar, güneşi plastik gibi gösteren, ancak Doğulu gözlerin görebileceği bir "*Batı isi*" (*a.g.e.*: 23) ile kaplıdır. Doğu'yu tekinsiz bir ülke olarak resmeden 'ilk' Şarkiyatçılığa/Oryantalizme gecikmiş bir misillemeyi, bu kutupsallıkta aynı özcülüğü üreten bir Oksidentalizm/*Müstağriplik* tavrını görebiliriz burada.

Batı medeniyetinin ve modernliğin daha derin ve kapsamlı eleştirilerini ise, bu vâdide yer almakla birlikte İslâmcılığın ana akıntısının da milliyetçi-muhafazakâr camianın da kıyısında kalan düşünce insanlarında bulabiliriz.

Türkiye'de modernliğin belki ilk bütünlüklü eleştirisini ve reddiyesini, Nurettin Topçu'nun eserlerinde bulabiliriz. Topçu, bu eleştireyi ve reddiyeyi yine Batı düşüncesinin kavramsal araçlarıyla yapar; 20. yüzyıl başının maneviyâtçı-spiritüalist düşüncesinden ilham alır. O, bu ilham kaynağından, modernizmi denetim altına alma yönünde yararlanan muhafazakâr-modernistlerinkinden (yine bkz. elinizdeki ciltte Tanel Demirel'in makalesi) farklı bir sonuç çıkartır: Modernliğin iradeciliğini, *yapma* gücünü, Geleneği canlandırma yönünde kullanmaya çalışan bir *muhafazakâr-devrimci*dir (Bora, 1999: 67-8, 90-1). Topçu, Batı'nın "yaşatıcı kuvvetleri" olarak Hıristiyan ruhçuluğunu (spiritüalizm) ve sömürgecilikle beslenen büyük sanayiyi görür (Topçu, 1972: 173). Çarpışan bu iki kuvvetten ikincisi, ilkine galebe çalmış ve onu yozlaştırmıştır: Avrupa düşkünlük içinde, kendi ahlâkını yi-

tirme tehdidi altındadır (Topçu, 1998: 41). Maddeciliğe kapılmak, kendi mânâ değerlerine yabancılaşarak mâneviyatsızlaşmayı doğurmuştur. Dolayısıyla Topçu, kapitalizmi, sanayiyi, teknolojiyi, kentleşmeyi, 'iyisi/doğrusu' yapılamayacak, *bizatihî kötü*, bozucu âmiller olarak görür (Öğün, 1992: 115-128). "Garbin makine gıcırtısı"ndan (Topçu, 1972: 172) nefret eder; zaten Batı demek, esasen "makine gıcırtısı" demektir onun için.

Nurettin Topçu, Batılılaşmaya evvelâ "teknik medeniyetin sömürgesi haline gelmek" (Topçu, 1972: 272-3) anlamına geldiği için karşıdır. Kendi kültürünü yaratmış "şerefli ev sahipleri" ile "kültürlerini yapamamış parazit misafirler, sömürge ruhlu milletler" arasındaki ayrım da onun reddiyesini pekiştirir. Batı'ya benzememeyi bir temel dava olarak tanımlar: *Batıya benzememe davası* (Topçu, 1998: 11). "Kendi kültürümüzün ve bizimle ruh yakınlığı olan Doğu milletlerinin zorunlu eseri olacak ve herhalde Batı'nınkinden ayrı ruhî ve ahlâkî temellere dayanacak olan bir medeniyete bağlanma"yı özler (Topçu, 1972: 162-9). Bunun için, "içimizden kaçmamalı", "âlemin gözleri uzaya çevrilmişken biz ruhumuza dönmeli"yizdir (Topçu, 1998: 119-26). Onun alternatifi, kültür-medeniyet dikotomisinin kültür temel alınarak aşılmasına dayanır. *Aslolan kültürdür*; "kültürü bir yana koyarak medeniyetten hareket etmek" imkânsızdır, dahası, "kültürün medeniyeti durdurması" gereklidir (akt. Öğün, 1992: 115).

Politik aidiyetten uzak kalan, ancak - bir bakıma arzusu hilâfına! (Meriç, 1993: 192)- daha çok İslâmcılar ve milliyetçi-muhafazakârlarca izlenen özgün düşünce adamı Cemil Meriç, bu muhitlerde Batı düşüncesinin vulger olmayan bir sorgulanması için cazip bir kılavuz ve *ikincil kaynak* işlevi görmüştür. Meriç de, önünde sonunda, Batı uygarlığının "bizle" olan *özsel farklılığını* ve *kötülüğünü* vurgular. Batı bütün zaferlerini "yamyamlığına" borçludur; Eski Yunan kölecilikle, çağdaş Avrupa sömürgecilikle yükselmiştir (Meriç, 1986: 385). Bu *düşman* bir medeniyettir ve biz, "bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin çocuklarıyız"dır (Meriç, 1992: 97). Batılı kavramları bu *kültürel fark* temelinde sorgular; Batı'nın "kaypak, karanlık, samimiyetsiz" kültür terimine karşı "irfan" terimini, medeniyet-kültürü aynı bütünün parçaları olarak birleştiren "umran"ı teklif eder (Meriç, 1986: 9-15). O da Batılılaşmayı bir istilâ girişimi çerçevesinde görür: Avrupa'nın Tanzimat'tan beri Türk aydınında mukaddesi, yani İslâmiyeti öldürme peşinde olduğunu yazar (Meriç, 1992: 174). Meriç'te farklı olan, İslâmcı düşüncede izi sürülebilecek bu Batı reddiyesini vukufla ve güçlü bir üslûpla dile getirmesi değildir sadece. *Müstağripliği* (Oksidentalizmi), "Avrupa'yı doğru bilme"yi salt 'lojistik' bir ihtiyaç olarak değil, filozofik olarak, bilgi-sevgisiyle önemser (Meriç, 1992: 137). Türkiye'de "papağan Batıcılıktan gerçek Batıcılığa" Marksizm sayesinde geçildiğini (1980: 276) tespit etmesi önemlidir; Batı düşüncesinin iç gerilimlerini, *negatif bilincini* dikkate alır. İki Avrupa görür: "İnsanlığa âşık, hürriyetçi, adalete, terakkiye gönül vermiş, beşeriyetin refahı peşinde" bir Avrupa ile öteki Avrupa: "...kıyıcı, çıkarlarından, kazancından başka kaygısı yok, hasbelkader eline geçen ilim tekelini insafsızca sömürmek istiyor" (Meriç, 1981: 77). "Her iki Avrupa'nın konuştuğu dil aynı" hükmüne varır neticede; fakat bu hükme varırken Batı düşüncesinin aranışlarını, tartışmalarını, ikilemlerini, dikotomilerini içselleştirdiğini görebilirsiniz. Meriç'in Batı düşüncesini sorgulaması, *ayrıştırıcıdır* ve içerden-eleştiri niteliği taşıyan bir yanı vardır. Türk Batılılaşmasına yönelik kıyıcı eleştirisinin berisinde

de, bu paradigmatik dönüşüm sürecinin içerdiği trajiğin bilincinde olan empatik bir bakış fark edilebilecektir.

MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

1980'lere doğru, daha belirgin bir biçimde 1980'lerle birlikte, İslâmcı düşüncedeki modernlik eleştirisinin (ya da reddiyesinin) *modernleştiğini* görürüz. Bunda çeviri literatürün katkısı önemlidir. Modernizmin, modern felsefelerin ve çağdaş İslâm düşüncesindeki modernleşme temayüllerinin kapsamlı bir eleştirisini yapan Seyyid Hüseyin Nasr, entelektüel düzeyde yeni bir itki vermiştir. Kimisi Müslümanlığı da seçen René Guénon (Abdülvahid Yahya), Krizstof Kapra, Martin Lings gibi Batılı yazarların, Batı'yı ve modernliği, geleneksel/dinsel düşünceye nazaran *manevî geriliği* açısından eleştiren kitapları, tahsilli zümrede büyük ilgi görmüştür. Bu literatürün mümeyyiz vasfı, Geleneği, dinsel düşünüşü, modern bilimsel-felsefî terminolojiyi kullanarak tarif etme yeteneğidir. 1980'lerin sonlarına doğru ise, anti-pozitivist veçhesi öne çıkartılan ve esasen *anti-modernizm olarak indirgenen* postmodern tartışmaları, İslâmcı modernite eleştirileri için yeni bir kaynak işlevi görmüştür.

Batı ve modernlik eleştirisinin bu *modernleşmiş* zemininde, İslâmcı siyasal düşüncenin yenilenmesini sağlayan önemli bir yazar olarak Ali Bulaç'a değinmek gerekir. Bulaç, modernizmin kutsalı, dinlere ait bütünlük ve uyum fikrini yıktığını, herşeyi türdeşleştirip çoğulluğu, farklılıkları ortadan kaldırdığını söyleyerek, modernite eleştirisini güncelleştirir. Politik boyutu da olan bir güncelleştirmedir bu: 1980'ler/90'lar dönümünün liberal demokrasi çığırına uygun biçimde, *sivillik, çoğulculuk* ve *demokrasi* kavramlarını referans çerçevesi olarak kullanır - kuşkusuz İslâm'la telif ederek. Avrupa sömürgeciliğinin ihraç ürünü saydığı ulus-devleti sorgulaması da global politik tartışma gündemiyle uyumludur. Bulaç, Batı'yla, onun modernliği altedip kendi sahih kimliğine dönmesini umarak, diyalog imkânını varsayar (Bulaç, 1995). Ahmet Çiğdem'in (2001: 139) dikkat çektiği gibi, Bulaç'ın söylemi, Batılı/modern kavramsal çerçeveyi, onun tarihsel/toplumsal arka planından soyutlar. Evrensel normların İslâm'a uygunluğunu hatta ona *özgülüğünü* iddia etmeye elveren bir soyutlamadır bu. 19. yüzyıl sonu İslâm reformizmi düşünüşündeki, İslâm'ın moderniteyle telif edilebilirliğini vurgulayan *sorunsalı*, böylece, anti-modernizme indirgenmiş bir postmodern *tematikle* yenilenmiş olmaktadır.[7]

İSMET ÖZEL: "TÜMDEN RED" İDDİASI

Kültürle uygarlığı kaynaştıran 'umran' terimini teklif eden Cemil Meriç dahi, kültür-uygarlık dikotomisinden kopmamıştı. Keza, Nurettin Topçu dahil, *Batı'dan farklı bir medeniyet* iddiası ortaya koyan İslâmcı ve milliyetçi-muhafazakâr düşünce insanları, Batıcı-Oryantalist zihniyet kalıbının öznesini (Türk-)İslâm'la değiştiren bir tekrarından fazla uzağa gitmemişlerdi. İsmet Özel'in teorik müdahale çabası, bu ikilemlerden çıkma iddiası itibariyle özel bir önem taşır.

İsmet Özel'in bu arayışının yoğunlaştığı eseri, *Üç Mesele*'dir (Özel, 1984). *Üç Mesele*, Batı'yı *özsel kötü* olarak tanımlarken, milliyetçi-muhafazakâr ortalamadan uzaklaşmaz: "Batıdan, Batılı adamdan sözederken hep bir irkinti, bir hoşnutsuzluk içinde konuşuyoruz. Belki bütün Asya-Afrika insanı aynı duyguyu taşıyor içinde. Müslümanlar Batılıdaki ruh kabalığını görüyor, ferasetten yoksun oluşunu kolayca küçümseyebiliyor, ilmi önünde boyun eğseler bile irfandan hiç nasibini almadığın bildiklerinden insan olarak ona fazlaca değer vermiyorlar" (*a.g.e.*: 68). (Batılılaşmacı aydınların ortaya çı-

kardığı insan tipi de "kişiliksiz, mukallit, hedefsiz yaratıklar"dır Özel'e göre. (*a.g.e.*: 60.) Batı, Prometeci, hırslı, çatışmacıdır; Doğu ise ihsanı esas alır, dengeyi, uyumu gözetir (*a.g.e.*: 63). Batı'nın çatışmacı kültürünün fertlerini "insan" saymak dahi zordur! (*a.g.e.*: 68) Avrupa, makine medeniyetidir; Hıristiyanlıktan uzaklaşır uzaklaşmaz putperest köklerine dönmüştür (*a.g.e.*: 140). Batı medeniyetinin sürekliliği teşkil eden şey, insanın insana kulluğudur (*a.g.e.*: 40). Batı, nâmütenahî yayıldığı için kendini eleştirememiştir (*a.g.e.*: 60); sonradan ortaya çıkan (Marksist vd.) eleştiri de Batı paradigmasının içindedir (*a.g.e.*: 70, 123).

İsmet Özel, Batı reddiyesinin *bütüncül* olması gerektiği üzerinde durur. Teknolojinin nötr/yansız bir imkân/araç olduğu kabulüne karşı çıkar: "Savunduğumuz görüş, bugün yeryüzünde egemen olan Batı medeniyeti kaynaklı teknik yapının bir müslüman toplumun hayat bulmasına zorluklar çıkaracağı, İslâmiyetin yaşamasının ancak Batı teknolojisinin toplumun bünyesine ve insan zihninin işleyişine müdahale etmediği şartlarda daha kapsayıcı boyutlara varabileceği yolundadır" (*a.g.e.*: 177). Teknolojiye mecbur veya muhtaç değilizdir, o İslâm'ın gereğini yapan bir toplumda, 'kendine göre', sonradan oluşacaktır (*a.g.e.*: 54).

Batı, tümden kabul ya da tümden reddedilebilir ancak. Kendince sağlam temellere dayanan ve iç tutarlılığı yüksek olan "Batı'nın herhangi bir düşüncesiyle İslâm hükümlerini uzlaştırmaya gayret etmek" zorunlu olarak "mankafalaşmaya" yol açacaktır (*a.g.e.*: 67). Nitekim İslâm'ı Batı normlarına yaklaştıran geçerli kavrayış alışkanlıkları içinde, çağdaş normların İslâma uygunluklarını göstermeye çalışırken, Batı'nın doğruları esas sayılmaktadır (*a.g.e.*: 20, 46).

Batıya medeniyet alternatifi aramayı da *reaksiyonerlik* sayar İsmet Özel (*a.g.e.*: 118). Medeniyet kavramını sorgular ve onun eninde sonunda, emperyalizm ve sömürgecilik anlamına geldiğini söyler (*a.g.e.*: 102-9, 121). İslâm'ı kültür-medeniyet dikotomisinden, genel olarak "zamana bağlılıktan" ve kendisine yabancı kavramsal paradigmalara bağımlılıktan kurtarma gereğini vurgular (*a.g.e.*: 117). "Keşke çağdışı olabilsek..." der (*a.g.e.*: 74), bu bağımsızlığı, özgürlüğü başarma özleminin ifadesi olarak.

İsmet Özel'in Doğu-Batı özselciliğini aşma iddiasının gölgesinde, yine özcü bir Batı-karşıtlığının, bir Oksidentalizmin varlığını göz ardı etmemek gerekir. Beri yandan, Batılı felsefî geleneklerin içinden konuşan bir tınısı vardır, Özel'in sesinin (Çiğdem, 2001: 141-2). Yine Ahmet Çiğdem'in kısa ama yoğun yorumuna atıfla, İsmet Özel'in, Müslüman kimliği ve onun bir cüzü olarak varsaymak istediği, Batı'yla 'tümden ilişik kesmiş' bir gündem üzerinde, Türkiye'de politik meşruiyetin temel ölçütü olarak durmadaki ısrarını belirtmeliyiz.

TOPARLARKEN

Batı-karşıtlığı, Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı siyasal düşüncenin kalıcı motiflerinden biridir. İslâmcılığın politik düşünüşündeyse, *kurucu* değer taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Batı-karşıtlığının, ajitatif, vulger bir "anti"-cilikten, Batılı düşünce akımlarına vâkıf olarak geliştirilen kuramsal bir modernlik eleştirisine uzanan farklı seviyeleri vardır. Kapitalist uygarlığın/barbarlığın -kuramsal ve edebî açıdan- güçlü teşhirlerini, tasvirlerini, eleştirilerini bulmak da mümkündür bu edebiyatta. Fakat temel karakteristik, Batı'yı özcü-kimlikçi bir ayrımla *ötekileştiren* bakıştır, bir *tersinden-Oryantalizm*dir. Batı'yı yekpâre bir özne olarak düşünmek de bunun bir parçasıdır.

Türkiye'nin Batılılaşma macerasının tarihsel yükü, Türkiye-Batı ilişkilerinin

ve uluslararası/global meselelerin güncel gerilimi, kültürel farkçılığın ve bilhassa Batı-Doğu mukayeselerinin imgesel zenginliği, bunlarla birlikte elbette dinsel bağlam, modernizm ve kapitalizmin sorunlar yumağını *Batı/lılaşma* kavramıyla indirgemeye uygun bir referans sistemi sunuyor. Aynı zamanda, Batı'yı bir "sorumlu" olarak *dışlaştırmaya* elverişli bir referans sistemi... Bu dışlaştırmanın, milliyetçi-muhafazakâr ve Islâmcı düşünce ile Kemalist-Batıcılığı kesişimindeki bir zihniyet örgüsü olduğunu da unutmamak gerekiyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Kültürel karamsarlık (*Kulturpessimismus*), 19. yüzyıl ortalarından itibaren Alman muhafazakârlığının yöneldiği bir radikal tutumu tanımlayan bir terimdir. Kültürel-karamsarlar, modern burjuva kültürünün hâkimiyetini kabul ettirerek *dekadansı* kurumlaştırdığını düşünürler. Dolayısıyla gidişata ve geleceğe ilişkin karamsardırlar, kültürün çöküşte olduğunu düşünürler. Gidişi tersine çevirecek bir değişim de ummaksızın (buna zaten inanmaksızın), *heorik* [kahramanca] bir şekilde 'çağa' karşı durmayı, akıntıya karşı yüzmeyi savunurlar (Lukacs, 1982: 82-3).

2 Buna karşılık, Tanzimatla Kemalist modernleşme hareketi ve kültür-devrimciliği arasında bir devamlılık olduğu, hatta daha radikal bir müdahale olarak Tanzimatın *asıl* ve başlangıç sayılması gerektiği doğrultusundaki görüşler dikkate değerdir. Örneğin bkz. Küçük, 2001: 164-171 ve 281).

3 Milliyetçi-muhafazakâr popülizmin 1940'lar-'60'lar dönemindeki faşizan ajitatörü Osman Yüksel Serdengeçti, "Türk milleti benzeyen bir millet değil, benzeten bir millettir" demişti (Serdengeçti, 1992: 46) - kuşkusuz "benzetme" kelimesinin ikinci anlamını da gözeterek.

4 Murat Belge, "Komik/trajik", *Radikal* gazetesi, 13.10.2001.

5 Ersoy, 1986: 187. Akif'in bu terakki sırrındaki asıl ilham kaynağı Japonya deneyimidir: "Medeniyyet girebilmiş yalınız fenniyle.. / O da sahiplerinin lâhik olan izniyle. / Dikilin sahile binlerce basiret, im'ân"; / Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan! / Garbın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür; Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!" (a.g.e.: 171). Teknik yenilenmeyle sınırlı bir *Batılılaşmadan modernleşme* özleminin Japonya örneğine referansla işlenmesi, Türk muhafazakâr düşüncesinde Akif'e özgü değildir.

6 Can, 1996: 41-6. Gülen, bu fikri, cinsiyetçi bir dille ifade eder: "Batı[yı], medeniyet olarak vereceğini vermiş, 50-60 yaşına girmiş, acuze-i şemta ihtiyar bir kadın gibi görüyorum. Ne ilkaha [döllemeye], ne de telakuha [döllenmeye] kabiliyeti yok artık..."

7 Partha Chatterjee, Batı sömürgeciliğine karşı gelişen milliyetçi düşüncenin, oryantalizmin sorunsalını başaşağı çevirerek reddettiğini söyler; dolayısıyla aynı sorunsalı, özneleri değiştirerek yeniden üretmektedir. Öte yandan, *tematik* düzeyinde, Batılı egemenin ve oryantalizmin tipolojilerini ve bilgi prosedürlerini aynen kullanmaktadır (Chatterjee, 1996: 77-8).

Olmayan Avrupa Düşüncesi Üzerine

CENGİZ AKTAR

Prens Sabahaddin'e armağan

Siyasî düşünce olarak "Avrupa", kıtanın Batısının düşünce sistemine İkinci Dünya Savaşı sonrasında dahil olmuştur. Siyasî kavram olarak "Avrupa"nın olasılığı her ne kadar Ernest Renan gibi ileriyi görebilen 19. yüzyıl düşünürlerince dile getirilmiş olsa da kavram ancak savaş sonrasındaki kıyamet günü ortamında oluşmaya ve yerleşmeye başlamıştır. Bu anlamda "Avrupa" kavramının, siyasî hatta varoluşsal bir zaruretle bire bir ilişki içinde olan bir düşünce sürecine tekabül ettiği ve teori ile pratik arasındaki bu karşılıklı etkileşimin bugün de aynen sürdüğü söylenebilir. "Avrupa" bu anlamda statik değil özünde dinamik, sürekli devinim halinde ve tarihi coğrafyaya uyarlamak hedefine yönlendirilmiş olan bir kavramdır. "Avrupa", olabilmek için daima daha fazla praksis gerektiren, alanını daima genişletmek zorunda olan ve Avrupa Komisyonu'nun eski başkanlarından Jacques Delors'un deyimiyle "durduğu anda düşebilecek bisiklet" misali daima hareket halinde olmak zorunda olan bir kavramdır.

BARIŞ PROJESİ AVRUPA

Avrupa, bu coğrafyanın geleceğini garanti altına almak amacı taşıyan bir barış projesidir. Bu anlamda askerî zihniyete taban tabana zıt bir zihniyet üzerine bina edilmiş, varlık nedeni askerî zihniyetin bir daha kıtada söz sahibi olmasını engellemek olan bir siyasî iradenin ürünüdür: "Fransa, Almanya ve katılacak diğer ülkeleri bağlayıcı nitelikte kararlar alacak olan Yüksek Otorite'nin kurumlaşması ve temel ürünlerin (kömür ve çelik) üretimindeki ortaklık sayesinde bu girişim, barışın korunması için gereken, olmazsa olmaz bir Avrupa Federasyonu'nun somut temellerini atacaktır". 9 Mayıs 1950'de bugünkü Avrupa Birliği'nin, Jean Monnet başkanlığında bir ekibin kaleme aldığı 104 satırlık Schuman Bildirisi ile atılan temelini en veciz bir biçimde Bildiri'den alınan bu paragraf anlatıyor. 1950'de savaş biteli beş yıl olmasına rağmen, perişan durumdaki Avrupa'ya barış gelmediği gibi kıta, bu sefer Sovyetler'le olası bir çatışmanın eşiğine gelmişti. Nisan 1947'de Almanya'nın geleceği ile ilgili Moskova Konferansı'nın çözüm getiremeden bitmesiyle başlayan Doğu-Batı zıtlaşması Haziran 1947'de Marşal Planı, Ekim 1947'de komünist partiler federasyonu Kominform'un kuruluşu, Şubat 1948'de Prag'da komünist darbe, Haziran 1948'de Berlin'in Sovyetler'ce ablukaya alınması, Nisan 1949'da NATO'nun kuruluşu, Mayıs 1949'da Berlin ablukasının Amerika Birleşik Devletleri (ABD) hava

köprüsü sayesinde kırılması ve Eylül 1949'da ilk Sovyet atom bombasının patlatılması ile karşılıklı hamleler halinde sürüp gidiyordu. Bu hamleler Avrupa'ya, sonraları anıldığı gibi soğuk değil sıcak bir savaşın ne kadar yakın olduğunu hatırlatıyordu. Almanya ise 23 Mayıs 1949 Anayasası ile içişlerinde bağımsızlığa kavuşmuş ve çelik üretiminde artış planlamaktaydı. Diğer taraftan ABD ve İngiltere Almanya'nın bu yolla yeniden güçlenmesini ve hemen NATO'ya dahil edilmesini Sovyet tehlikesi karşısında elzem hamleler olarak görüyorlardı. Sovyetler ise bu niyetlerin hayata geçirilmesine karşı koyacaklarını her fırsatta hatırlatır olmuşlardı. Bu muazzam ikilemler karşısında o günlerde Avrupa'da inisiyatif alma durumunda ve zorunda olan ülke ise Fransa'ydı. Fransa kendi bekası için Almanya tehlikesini kalıcı bir şekilde bertaraf etmek zorundaydı. Ancak bunu yaparken müttefiklerine, Sovyet yayılmacılığına meydan veriyor izlenimi vermemek ve onlarla zıtlaşmamak zorundaydı. Somut olarak, ABD ve İngiltere Fransa'dan artık her üç ülkeye mal olmuş Almanya sorununa kalıcı bir çare bulmasını istemiş ve dışişleri bakanlarının bu konuyla ilgili buluşmasının 10 Mayıs 1950 günü Londra'da yapılması kararlaştırılmıştı. İşte 10 Mayıs günü Fransız Dışişleri Bakanı Robert Schuman'ın çantasından, arifesi 9 Mayıs günü Almanya Şansölyesi Konrad Adenauer'in tam mutabakatını almış ve karşılıklı basın toplantılarıyla dünya kamuoyuna açıklanmış Schuman Bildirisi çıkmıştı. Bu, Adenauer'in deyimiyle cesur ve cömert bir girişimdi. Fransa bu girişimle Sovyetlerin şimşeklerini üzerine çekmeden, ABD ve İngiltere ile zıtlaşmadan Almanya'yı Batı'ya perçinlemiş, aynı zamanda özellikle çelik üretimine getirilen ortaklık sayesinde, birbirleriyle yıkıcı bir rekabet içinde olan millî kartellerin savaş sonrası Avrupa'sında yaratacakları iktisadi kaosun önünü kesmişti. 10 Mayıs günü Dışişleri Sekreteri Bevin, Schuman'a İngiltere'nin daha o zamandan bu yolun yolcusu olmadığını ima etmiş, ABD ise Devlet Sekreteri Acheson'un ağzından girişimi memnuniyetle karşılamıştı. Benelüks ülkeleri ve İtalya ise ortaklığa hemen yeşil ışık yakmışlardı. 20 Haziran'da Paris'te toplanan Schuman Konferansı'nı, 18 Nisan 1951'de Avrupa Çelik ve Kömür Topluluğu'nun altı kurucu devlet tarafından kuruluşu izlemişti. Başına Jean Monnet'nin tayin edildiği Yüksek Otorite 10 Ağustos 1952'de Lüksemburg'ta çalışmalarına başlamıştı. Yüksek Otorite bugünkü Avrupa Komisyonu'nun ecdadıdır.

Görüldüğü gibi Avrupa düşüncesinin ilk tezahürü barış ve bu barışın pratikte nasıl gerçekleştirileceğidir. Barışa duyulan ihtiyacın ve bunun nasıl tesis edileceğine dair arayışların özünde iki savaş arası Fransa'sında entelektüel ve siyasî düşün dünyasının etkin filozoflarından Emmanuel Mounier'nin "personalizm"i (kişicilik) vardır. Personalizm, Hıristiyanlıkla sosyalizmin sentezini yapan ve spekülasyonlarla değil etkinlik ve eylemle temellendirilmiş bir düşüncedir. Hıristiyan çıkışlı birey, diğer taraftan da dayanışma, etkinlik ve eylem, Avrupa'nın, barışı tesis etme amacının bariz araçlarıdırlar. Bu çerçevede, ulusüstülük, egemenlik devri ve paylaşımı, ortak değerler, ortak çıkarlar, karşılıklı bağımlılık, ulus-devletlerin bencil çıkarları yerine birey topluluklarının dayanışmacı ortaklıkları gibi bugün geçerli olan kavram ve pratikler daha o günlerde telaffuz edilmekteydiler.

Mounier'nin felsefesinin en başarılı uygulayıcılarından olan Monnet şöyle yazıyor: "Devletler arasında yeni bir koalisyon değil insanlar arasında birlik kuruyoruz" ve daha ilerde: "Münferit ülkelerin kazançları, kendi çabaları, komşularına karşı elde ettikleri avantajlar ve komşularına taşırabildikleri sorunlarla sınırlıdır. Halbuki Topluluk içerisinde her üyenin

avantajı geriye kalan üyelerin refahına neden oluşturur" (Jean Monnet, Mémoires, Fayard, Paris, 1976).

AVRUPA DÜŞÜNCESİ VE ULUSAL EGEMENLİK

Dolayısıyla Avrupa düşüncesinin temelinde yatan ulus-devletlerin çıkar ve refahı değildir. Aksine onların, egemenlik alanlarını diğer ulus devletlerle paylaşmayı kabul ederek ve bu sayede egemenliklerini ulusüstü ve ulusaltı/yerel zeminlerde paylaşarak güçlü ve etkin bir dayanışma ortamı inşa etmeleri ve bu ortam sayesinde bireylere refah, istikrar ve güvenlik sağlanmasıdır. Nitekim, Avrupa Birliği'nin oluşumu, modern çağda ilk kez egemen devletlerin gönüllü olarak temel egemenlik haklarından vazgeçtikleri bir süreçtir. Ortaçağ boyunca biçimlenen ve modern ulus-devletlerin ayrıcalıkları olan dört temel egemenlik hakkı para basma tekeli, vergi salma tekeli, sınırların kontrolü ve silahlı gücün tekelidir. Avrupa'nın birlik süreci şimdilik vergi salma dışında –ki Fransa Başbakanı Lionel Jospin'in federal vergi ile ilgili bir dizi yeni önerisi artık Birlik'in gündemindedir –bu ayrıcalıkların sistematik bir biçimde ulus-devletlerin tekelinden ulusüstü merci ve yönetimlere devredildiği bir süreçtir.

Para basma tekelinin devri, Maastricht Antlaşması uyarınca isteyen üye devletler paralarının, kıstasları yerine getirmek koşuluyla, tek para birimi Euro'ya dahil olmalarıyla gerçekleşmektedir. 1 Ocak 2002'de Euro, on iki üye devletin ortak ve tek para birimi olmuştur. Aday ülkeler ise istisnasız Euro'ya dahil olmak istemekte ve üyelikle beraber para basma tekellerini dolaylı olarak Avrupa Merkez Bankası'na devretmeyi hedeflemektedirler. Tek para kıstaslarını yerine getirmelerine rağmen değişik nedenlerden dolayı egemenliklerini devretmemekte direnen Danimarka, İngiltere ve İsveç ise kendi iş çevrelerinin baskısına ek olarak on yıla kadar yirmi küsur ülkede 400 milyondan fazla Avrupa Birliği yurttaşının kullanacağı ortak para karşısında uzun müddet direnemeyeceklerdir. Nitekim Euro'nun önce kaydî ve 1 Ocak 2001 itibariyle de nakdî olarak tek para birimi olması akabinde bu ülkelerde yapılan kamuoyu yoklamaları çoğunluğun Euro'ya dahil olmak istediğini ortaya çıkarmıştır. Para basma tekelinin ulusüstü ve özerk bir otoriteye devredilmesi ülkeler hükümetlerinin elinden para politikasını bütünüyle aldığı ölçüde ekonomik bütünleşmeyi perçinleyecek bir ivme olarak algılanmalıdır. Üstelik Euro ile birlikte, Avrupa Birliği'nin şimdilik en aksayan özelliği olan siyasî birlik için yepyeni bir dinamik gündeme gelmiştir. Artık siyasî birlik daha olası ve daha yakın bir gerçek olarak durmaktadır. Zira arkasında siyasî destek olmayan bir para birimi iktisaden ne denli güçlü olursa olsun yeterince inandırıcı olamaz.

Sınırların denetimi veya sınırlardan içeri kimin alınıp kimin alınmayacağının tayin hakkı da para basma tekeli gibi "regalien" bir egemenlik alanıdır. Avrupa Birliği üye devletleri Amsterdam Antlaşması uyarınca Birlik'in üç sütunundan biri olan Adalet ve Polis İşbirliği'nin (APİ) belli bölümlerini "hükümetlerarası işbirliği" konumundan federal topluluk politikası konumuna getirmeyi amaçlamışlardır. 1 Mayıs 2004 itibariyle Adalet ve Polis İşbirliği içerisindeki göç ve iltica politikaları tam anlamıyla topluluk politikası haline gelecek ve böylece, bugünden federal politika olan ortak vize politikasıyla eklemlenerek üye devletlerin "sınırdan kabul" tekellerini tamamen devretmelerini gerçekleştirecek zemini hazırlayacaktır. Birlik'in dış sınırlarının siyasî kontrolünün 2004'te federal mekanizmalara devri "kişilerin serbest dolaşımı" ile iç sınırlarını kaldırmış olan Avrupa Birliği üye devletlerinin sınırlarından içeri kimin alınıp alınmayacağı ile ilgili egemen-



AB üye ve aday devletleri "aile fotoğrafı"ndan bir kare. Barselona Zirvesi, Mart 2002.

lik haklarını devretme süreçlerini büyük ölçüde tamamlayacaktır.

İç ve dış güvenlikten sorumlu güçlerin tedricen ulusüstü yapılara devredilmesi Avrupa Birliği'nin oluşumunun çok anlamlı bir diğer sürecidir. İç güvenlik güçleri olan polis ve jandarma teşkilatları, Adalet ve Polis İşbirliği sütununun federal politikaya dönüşmesi süreci sayesinde şimdi olduğundan daha etkin bir işbirliği ortamına kavuşacaklardır. 1975'ten bu yana "hükümetlerarası işbirliği" mekanizmasıyla yürütülen eşgüdüm çalışmaları, Adalet ve Polis İşbirliği konularının 2004 itibariyle federal politikaya dönüşmeleri sayesinde gerçek anlamda ulusüstü bir temelde somutlaşacaklardır. Ulusal hükümetler, Adalet ve Polis İşbirliği konularındaki egemen karar haklarından zor vazgeçiyor olsalar da, iç sınırların kalktığı ve ortak dış sınırların oluştuğu Avrupa coğrafyasında ancak ulusüstü bir işbirliği ile güvenlik sağlanabileceğini anlamış bulunmaktadırlar. Kabaca, uyuşturucu ticareti, terörizm, dolandırıcılık ve insan ticareti ile mücadele ve kriminal konularda adli işbirliğiyle yapılan polis işbirliği, bu sorunlarla ilgili bilgi alışveriş merkezi olarak çalışan EUROPOL'ün ilerde gerçek bir federal yapıya dönüşmesiyle güç kazanacaktır. Keza Aralık 2001'deki Laeken Zirvesi'nde adli konularda işbirliğinin, özellikle uluslararası organize suçlarla mücadele için kalıcı bir yargı işbirliği kurumu olacak EUROJUST'ün görev alanını belirleyecek ilk çalışmalar başlatılmıştır.

Dış güvenlikte ortaklık, yukarıda incelediğimiz gibi Avrupa'nın inşasının temelinde olan bir konudur. Fransa ve Almanya'nın kömür ile çelik üretimlerinin denetimini ulusüstü bir otoriteye teslim ederek silah üretiminin en hayati iki girdisini denetleme imkânına birlikte kavuşmaları dış güvenlikte ortaklığın ilk ve en somut ifadesiydi. Gene bu amaç doğrultusunda 1950'den bugüne kadar önce Batı Avrupa Birliği (BAB) kurulmuş ve özellikle 1989 sonrası Berlin Duvarı'nın yıkıl-

masıyla ABD'nin askerî velayetinden kurtulmak amacıyla ortak bir savunma ve güvenlik sistemi kurmak için politikalar üretilmeye başlanmıştır. Avrupa Güvenlik ve Savunma Politikası (AGSP) bu düşüncenin ürünüdür ve ilk aşamada acil müdahale ve kriz yönetimi gibi öncelikleri olacak 60 bin kişilik bir federal askerî güç öngörmektedir. AGSP, üye devletler arasında savaş riskini asgariye indirmiş olan Avrupa Birliği'nin siyasî modelini bu coğrafyada perçinleyecek ve siyasî ağırlığını dünyada hissettirecek Avrupa ordusunun çekirdeğidir. Avrupa Birliği'nin en mükemmel şartlarda genişlemesi ve genişlemiş Birlik'in ağırlığını koyabilmesi için ortak bir güvenlik sistemi gerekmektedir. Nitekim, dış güvenlikte egemenlik devri ve egemenlik paylaşımı başından bu yana Birlik'in özünü teşkil eder ve onun kemale ermesi için olmazsa olmaz bir koşul olarak ortaya çıkar. Bugün somut olarak egemenlik paylaşımı, Almanya'nın tekelinden vazgeçtiği Deutche Mark'a karşı Fransa ve belki daha ilerde İngiltere'nin tekellerinden vazgeçecekleri ve paylaşmaya razı olacakları nükleer/askerî güçle ilgilidir. Oluşma aşamasındaki "Ortak Dış ve Güvenlik Politikası"nın önemli bir unsuru olan AGSP ve Yalta'da açılmış parantezi kapatan genişleme, Avrupa Birliği'nin 21. yüzyılda dünya gücü olarak ortaya çıkmasını hazırlayacaklardır.

Ulus-devletlerin egemenlik alanlarını ulusaltı zeminde paylaşmalarının kavramsal, hukuksal ve yönetsel temelleri 1993'te yürürlüğe giren Maastricht Antlaşması ile atılmıştır. Proximity (yakınlık) ve subsidiarity (yerindenlik) kavramları doğrultusunda Avrupalı kanun koyucu, yurttaşın, bölge ve mahalin, alınacak kararların kendileriyle doğrudan ilgili olanlarında azami söz sahibi olmaları amacını taşımaktadır. Avrupa kurumları arasında giderek etkinlik kazanan Bölgeler Komitesi (Mart 1994) Maastricht Antlaşması uyarınca kurulmuş ve 1999'da yürürlüğe giren Amsterdam Antlaşması ile etki alanını genişletmiştir. Bölgeler Komitesi yerel yöneticilerden mürekkep ve bölgelerin haklarını Brüksel nezdinde gözeten bir kurumdur. Dikey olarak federal, ulusal, bölgesel; yatay olarak da sivil toplum, meslek kuruluşları ve ekonomik aktörlerle eşgüdüm içerisinde çalışır.

Diğer taraftan Avrupa Birliği'nin kuruluşundan bu yana temel yaklaşımlarından olan varsıl ve yoksul bölgeler arasındaki ekonomik dayanışma, Maastricht kurumları, kavramları ve üye devletlerin kendi ademi merkeziyetçi yapıları sayesinde yeni bir ivme kazanmış ve eskisine oranla çok daha etkin bir politika haline gelmiştir. Hatırlatmak gerekirse bölgesel politikalara yönelik yapısal fonlar Avrupa Birliği'nin yıllık yaklaşık 100 milyar Euro'luk bütçesinin üçte biridir.

Ulus-devletlerin egemenlik alanlarının ulusaltı zeminde paylaşımının somutlaştığı yerellik ve yurttaşlık hakları 21. yüzyıl Avrupası'nın mimarisinde önemli bir yere sahip olacaktır. Aralık 2001'deki Laeken Zirvesi ile kurulan ve 21. yüzyıl Avrupa'sının mimarîsi üzerine düşünce ve çözüm üretecek olan Avrupa Konvansiyonu'nun bir yıl boyunca üzerinde çalışacağı beş temel konu olan Avrupa Birliği kurumları arasında yetki dağılımı ve paylaşımı, mevzuat ve metinlerin basitleştirilmesi, Avrupa Birliği kurumlarının işleyişleri ve demokratik meşruiyetleri, müstakbel Avrupa Anayasası ve Avrupa'nın dünyadaki rolü konularının tümünde yerel öğe ve yurttaş öğesi varolacak ve bunlar üretilecek çözüm önerilerini belirleyecek etkenlerin başında geleceklerdir.

AVRUPA DÜŞÜNCESİ VE TÜRKİYE

Türkiye düşün ve uygulamada, 1950'den bu yana, yukarıya doğru federalleşen ve aynı zamanda aşağıya doğru yerelleşen dinamik bir yapı sayesinde gelişen, büyüyen, güçlenen Avrupa'nın evriminin ta-

mamen dışında kalmış bir coğrafyadır. Osmanlı ve onun mirasçısı Cumhuriyet Türkiyesi'nde "Avrupa", devletin bekası amacına yönelik bir araç anlamına gelir. Bu yüzden, 17. yüzyılın sonundan itibaren başlayan Batılılaştırma süreci hiçbir zaman felsefî temellere dayandırılan, aidiyet zemininde serpilen bir süreç olmamış, salt devlet kurumlarıyla sınırlı tutulmuş ve daima devletin tasarrufu olarak kalmıştır. Devlet, "Avrupaileşmek" dendiğinde kendini ayakta tutmak için gerekenden fazlasını gerçekleştirmemiş ve dinamiği satha yaymaktan her zaman geri durmuştur. Üstelik Osmanlı'nın çökmesi süreciyle koşut olan Batılılaştırma sürecinde, devletin olduğu gibi muhafaza edilmesi ve savunulması tek çare olarak görüldüğünden, reformist çabalar askeriyede yoğunlaştırılmıştır. Birey ve demokrasi gibi kavramlara tamamen yabancı bir kurum olan askeriye çıkışlı seçkinler, Cumhuriyet Türkiyesi'ni, sivil kıyafetlere bürünmüş dahi olsalar, ancak kendi dünya görüşleriyle biçimlendirebilirlerdi. Bu zihniyet temelinde Cumhuriyetçi modernlik, Osmanlı dönemine oranla toplumu çok daha etkin bir biçimde denetim altına almak için mükemmel bir araç anlamına gelir. Zihinsel donanımları ve modernliğe atfettikleri işlevsellik 1923'ten bu yana seçkinleri ve karar vericileri "Avrupa" kavramının temelindeki "dayanışmacı birey"in devlete olan önceliğini anlamaktan alıkoymuştur. 1950'den bu yana bütünleşen Avrupa içinde ulus-devletlerin federal ve yerel yapılar lehine giderek eriyen egemenlik alanları ve yaptırım güçleri Avrupa Birliği'ni devletlerin değil toplumların projesi konumuna getirmiştir. (Nitekim Türkiye'de de bugün Avrupa Birliği'yle bütünleşmek devletin değil daha ziyade toplumun çıkarlarına uygun bir proje olarak durmaktadır). Bu temel kavramsal zaaflara ilaveten Türkiye, İkinci Dünya Savaşı'na katılmadığı ölçüde Avrupa'nın savaş öncesinde, savaş esnasında ve savaş sonrasında geçirdiği muazzam boyutlardaki düşünsel, siyasî, ekonomik, toplumsal, kültürel bunalımları, katharsisi ve değişim evrelerini yaşamamış, Cumhuriyet modernliğinde takılıp kalmıştır. İşte bu nedenlerden dolayı bugün Avrupalı bir düşün veya siyaset adamına artık pek bir anlam ifade etmeyen "üniter devlet", "ulusal egemenlik", "bölünmez bütünlük", "millî menfaat" gibi ifade ve kavramlar hâlâ Türkiye'nin siyasî kültürünün temel taşlarıdır. Yine aynı nedenlerden Türkiye'nin Avrupa ilişkileri herhangi bir dış politika meselesiyle eşdeğerdedir ve "dış ilişki" boyutunun ötesine geçememektedir. Avrupa'da ise, İkinci Dünya Savaşı esnasında işgal kuvveti olarak bulunduğu Fransız köyünde ev satın alıp muayenehanesini oraya taşıyan, verdiği hizmet karşılığı Euro alan ve yerel seçimlerde oy kullanan Alman hekim için hangi ulusun ne konudaki egemenliğinden söz edilebilir bugün? Şimdiden ulusüstü ve ortak para ve pazar, bu sayede giderek benzeşen iktisat politikası, sosyal politika ve hukuk kaidelerinin geçerli olduğu, hızla siyasî kimliğini bulma yolunda ilerleyen bir Avrupa'dır söz konusu olan. İsteyen Avrupa yurttaşının istediği yerde mülk sahibi olabileceği ve yaşayabileceği, birey ve toplum hayatını ilgilendiren kararların daha bugünden sadece üçte birinin ulusal merkezî kurumlar, geriye kalanının ise federal ve yerel kurumlarca alındığı bu coğrafyada ulusal egemenlik ve tam bağımsızlık ilkeleri ile onların uygulamadaki sonucu olan iç politika/dış politika ayrımının ne anlamları kalacaktır?

21. yüzyılın eşiğinde Avrupa Birliği, ortak değerler ve ortak çıkarlar zemininde biçimlenen, şimdi 375 milyon ilerde de daha fazla Avrupalıyı kucaklayacak olan refah, güvenlik ve istikrar topluluğudur. Türkiye ise hasmane ilişkilerin yerini yeni ortaklık arayışlarına bıraktığı bir coğrafyada ideolojik yalnızlığı iyice göze batan bir periferi ülkesidir. ❐

Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı

FATMAGÜL BERKTAY

"İki güçlü erkek karşı karşıya
durduğunda,
isterse dünyanın iki ucundan gelmiş
olsunlar;
Ne Doğu vardır; ne Batı,
Ne sınır, ne yetişme, ne de soy sop!"
Rudyard Kipling

İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişe eşlik eden Doğuculuk/Batıcılık eksenindeki tartışma Türkiye toplumunu çeşitli biçimlerde ifade edilen (eski/yeni, geleneksel/modern, sağ/sol, resmî/öteki, İslâmcı/laik vb.) kutuplara böldü. Bazılarına göre, bu kutuplaşma, "toplumsal sembol repertuarımızın tam ortasından dramatik bir biçimde çatlatılmış bir toplumsal bilinç durumuna, yeni bir toplumsal şizofreniye tekabül etmektedir."[1] Başka birçok yazar da bu bölünmenin yol açtığı sonuçları "şizofreni", "yarılma", "çatlak", "kopuş", "kırılma" deyimleriyle karşılıyor.

Türkiye toplumunun, çeşitli yazarların dile getirdiği, bir bölünmüşlük ve bastırılmışlık durumunun yarattığı korku, kaygı "ve hatta" paranoya duygularıyla yaşamak zorunda kaldığı açık. Ancak bu olguya ilişkin analiz ve tasvirlerin çoğunda eksik olan bir boyut var; o da, hemen her toplumda böyle kritik dönemlerde gözlendiği gibi, Türkiye'de de bölünme ve kopuşun yol açtığı kaygıların, simgesel olarak cinsel kimlikler alanına, özellikle de "kadın" kimliğinin kurgulanmasına projekte edilmiş olması. Yeni koşulların zorladığı yeni bir kimlik arayışı içindeki Türk aydını, çevresindeki bildik dünyanın değişiyor olmasının yarattığı yersiz-yurtsuzluk ("muhacırlık") duygusuyla ve geleneği temsil eden babanın artık varolmamasından kaynaklanan, gerektiğinde sığınabileceği güvenli bir korunaktan yoksunluğun yol açtığı paranoyayla baş etmek durumundadır. Ayaklarının altındaki zemin kayganlaşırken "tutunduğu dal" ise, Batı'daki modernleşmeci (erkek) kardeşinin yaptığı gibi, kendi denetiminde bir "yeni kadın" imgesi yaratmak ve yeni koşullar altında bile değişmeyen bir şeyler olduğunu kanıtlamak üzere eski ataerkil ideolojiyi yeni koşullara uygun biçimde yeniden üretmektir.

Aslında problematik olan kendi imgesi, kendi "erkek kimliği"dir ama, Ahmet Oktay'ın deyişiyle, "herkes [özel olarak aksi belirtilmedikçe 'herkes'in 'erkek' olduğu açıktır] asıl kimliğini paranteze almış gibidir.[2] Buysa, kendisini doğal, evrensel ve sorunlardan azade göstermek üzerine kurulu olan erkeklik mitosuyla uyum içindedir. İşte tam da bu nedenle, söz konusu erkeklik mitosunu sorgulamak ve ona dayanan "erkek kimliği"ni sorunsallaştır-

mak gerekir. Çünkü kadınların ve erkeklerin özgül konumları kendi başına yalıtılmış bir biçimde değil, kadın ve erkek toplumsal cinsiyetlerinin maddi ve kültürel tarihlerinin, aralarındaki etkileşimin ve sınırların bir parçası olarak gelişmiştir. Böyle olduğu içindir ki, "kadın kimliği"ne ilişkin her çözümlemenin, "erkek kimliği"ni de sorunsallaştırmak zorunda olması gibi, "erkek kimliği"ne ilişkin çözümlemeler de "kadın kimliği"ni sorunsallaştırmak durumundadır. Bu noktada, toplumsal incelemelerden elde ettiğimiz bilginin, "kişilik, ırk, sınıf, cinsiyet vb. den türeyen iktidar ilişkileri" ortaya konmadıkça, çarpık bilgi olarak kalacağını söylemek mümkün. Nitekim, Türk aydınının "yeni kimlik arayışı"na ilişkin çözümlemeler, büyük ölçüde, böyle bir çarpıklığı yansıtıyor; çünkü toplumsal cinsiyet boyutunu hesaba katmıyor. Oysa bu boyut, bir analiz kategorisi olarak araştırmaya katıldığında, elde ettiğimiz tablo çok farklı olabiliyor.

DEĞİŞEN TOPLUMUN DEĞİŞMEYEN TEMELİ

Doğuculuk/Batıcılık ikilemi içinde sıkışıp kalmış Cumhuriyet dönemi aydınlarının, eski toplumdan kopuşun yarattığı travmayla baş edebilmek için çeşitli stratejiler kullandıkları gözleniyor. Açıkça Batıcı olduğunu ilan eden bir bölüm aydın, üstünü örttüğü gerilim ve çelişkileri bilinçaltına iterken, bu baskılama sonucu "jakoben kesiliyor";[3] bir kesim, açıkça Doğucu olduğunu belirtip Müslüman Osmanlı'nın "eski güzel günleri"ni terennüm ediyor; bir bölüm daha da geriye, icat edilmiş bir Türk mitolojisine sığınıyor; bir bölüm ise Doğu ile Batı arasında bir "terkip" peşinde koşuyor. Bu çözümler birbirinden çok farklı gibi görünse de, tümüne ortak olan bir payda var ki, bir tür "meta-strateji" olarak işliyor ve erkek bilincinde yansıyan ataerkil endişenin giderilmesinde, boşluk ve travma duygusunun üstesinden gelinmesinde önemli rol oynuyor. Çok farklı toplumsal ve bireysel çözüm önerileri geliştiren Doğucu ve Batıcı erkeklerin buluştukları nokta ise, ataerkil cinsel düalizm temelinde oluşturulan kadınlık ve erkeklik kalıplarının yeniden üretilmesi; bu olgu, ataerkil ideolojinin, değişen toplumun değişmeyen temeli olmaya devam ettiğini ortaya koyuyor.

Ataerkil ideoloji, daha ilk şekillenmeye başladığı andan itibaren, erkeği rasyonellik (akıl/zihin), uygarlık ve kültür ile; buna karşılık kadını irrasyonellik, doğa ve duygusallık ile özdeşleştirir. Tek tanrılı dinlerin ve Batı felsefe geleneğinin devralıp iyice sistemleştirdiği bu anlayış, Aydınlanma'nın kartezyen "rasyonel insan" soyutlamasında yetkin ifadesine kavuşur. Bu "insan", beyaz Avrupalı ve burjuva olduğu kadar, hatta ondan önce, erkektir. Batı modernleşmesinin ve ulus-devlet yaratma sürecinin en gerilimli ve çelişkili mücadele alanlarından biri, kadının ve dişil olanın dışlanması üzerine kurulu bu "insan" ve "yurttaş" tanımlamasının kapsamının genişletilerek kadınları da içine alacak hale getirilmesi olmuştur. Çünkü yeni yükselen kapitalizm de toplumsal cinsiyete ilişkin kalıpyargıları değiştirmez; tersine kapitalist sanayileşme, yararcı bireycilik ve ulus-devlet, bir arada, kamusal/özel ayrımının derinleşmesine, o da arzu/akıl, dişil/eril, duygusal/nesnel, tikel/evrensel gibi kutupsal karşıtlıkların daha da keskinleşmesine yol açar. Böylelikle kamusal ile özel arasındaki ayrım, devletin kurumlarında onaylanmasını bulan bir baskı ve iktidar yapısı oluşturur.[4]

Luce Irigaray, bu rasyonel/duygusal, doğal/uygar dikotomilerinin altında yatanın, kadınların öznelliğinin inkâr edilmesi yoluyla "erkek özne" için görece istikrarlı nesnelerin yaratılması olduğuna dikkat çeker: "Eğer kadın, bastırılmayı ve fethedilmeyi bekleyen toprağı, zemini,



Cumhuriyet Batıcılığı, kadınların kamusal alana çıkmalarını ve görev üstlenmelerini, genellikle onlara ayrılmış bir tür "rezervasyon alanı" çerçevesi içerisinde teşvik etti. Kadınlar, cinsiyet rollerini toplum içinde işlevselleştirecek uğraşılara yönlendirildiler. Bu imge, modernleşme sürecinde "mahrem"in çekirdeğini temsil etmeyi sürdürdü.

maddeyi temsil etmeyecek olursa, öznenin öznelik konumu nasıl güvenli olabilir? Böylesi bir 'özne olmayan temel' olmadığı takdirde, öznenin kendisini kurması mümkün değildir."[5] Varoluşçu terimlerle ifade edecek olursak, ataerkil ideoloji kadını içkinlikle (immanence), erkeği ise aşkınlıkla (transcendence) tarif etmekte ve böylece erkeğin "özne"liğini güvence altına almaktadır.

Kadının madde ve toprakla (içkinlik) ilişkilendirilmesi, yabancı egemenliğine karşı mücadele eden milliyetçi hareketlerin çok sık başvurduğu bir sembolizmdir. Vatanın tecavüze uğramış, namusu bütün ve saf bir bakire, millî hareketin ise onu kurtaracak ve sonunda yeni devleti kurarak onu özgürleştirecek (ve meşru bir biçimde kendisiyle evlenecek?!) erkek kahraman olarak tasavvur edilmesi, millî davanın dişilleştirilmesi anlamına gelir. Yeni ulus-devletin ataerkilliği, kadınlık metaforundan, hem modernleşme amacı açısından hem de millî birlik ve düzenin istikrarının sağlanması açısından simgesel bir öğe olarak yararlanır. Kadınlar hem cemaat merkezli (geleneksel), hem de devlet merkezli (modern) politikaların nesneleri durumundadırlar ve bu nedenle bütün toplumsal geçiş dönemlerini her iki cins açısından farklı şekillerde okumak mümkündür. Oysa modernleşme teorileri, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden yapılanmasını modernitenin temel bir özelliği olarak yeterince ele almaz. Üstelik modernleşme teorisyenlerinin, kadınların hayatın duygusal yanıyla ilişkilendirilmesine verdikleri güçlü ideolojik destek, cinsiyetler arasındaki eşitliğin ilerletilmesine değil, kadın ve erkek alanlarının farklılaşmasının devam etmesine yardımcı olur.

KADINLARIN DEVLET İLE FARKLI İLİŞKİSİ

Bu saptama, toplumsal cinsiyeti araştırmak istiyorsak, sınıf ve millet formasyonunu içeren iktidarın tarihsel analizine de girişmemiz gerektiğini ortaya koyar. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçiş sürecini bir ulus-devlet ve modernleşme projesi olarak okuduğumuzda, milliyetçi/modernleşmeci söylemin genel niteliklerine uygun bir görünümle karşılaşırız. Duygu Köksal'ın belirttiği gibi, örneğin Osmanlı Devleti ve onun ideolojik/dinsel temeli olan İslâmiyet, toplumsal cinsiyet farklılığına cinsel tecrit yoluyla dikkat çekse ve onu bir simgesel gösterge olarak kullansa bile, cinsiyetçi bir gösterge sistemine referansı sistematize eden milliyetçi projedir.[6]

Vatanı bir kadın bedeni olarak temsil eden bu söylem, erkek kardeşlerden kurulu olan ulusta, erkeklerin birliğini ve dayanışmasını temel alan bir ulusal kimlik inşa eder. Aynı zamanda, eski statü toplumundan yeni sözleşme toplumuna geçişin bir ifadesi olan ulus-devletin projesi, kadınlara atfedilen geleneksel rollerin modern biçimler altında sürdürülmesini sağlamaktır. Artık kadınlar için doğru olan davranış kalıplarını belirleyen din ya da gelenek değil, ulus-devletin kendisidir. Bu nedenle, ulus-devletin kadınların hayatını düzenleyen projeleri, devlete bağlılığın ve resmi ideolojinin önemli bir bileşeni haline gelir. Partha Chatterjee bunu, "kadın özgürleşmesinin ulusal/tarihsel hedefler içinde eritilmesi ve kadının ikincillik konumunun yeni bir şekilde meşrulaştırılması" olarak tanımlar.[7]

Modernleşme öncesinin klasik ataerkil argümanı, aileyi siyasal düzenin metaforu olarak kullanmaktır. Bütün ilişkiler babanın egemenliği altında ve hiyerarşiktir, kralın da halk üzerinde babalık iktidarı vardır. Geleneksel dünyadan modern dünyaya, toplumsal sözleşme anlatılarının teorik olarak özetledikleri geçiş, ataerkinin bu geleneksel baba merkezli biçiminden, yeni modern biçimine geçişi içerir. Yenilik, bu ataerkinin "kardeşlik" merkezli olmasında yatar. Bu teoriler, geleneksel ataerkil düzenin yıkılmasının ve toplumun paternel modelden kurtulmasının önemli özgürlükçü kazanımlara yol açacağını varsayar; ama aynı zamanda ulusu bir "erkek kardeşlik" olarak kurgular. Kendisini egemen özne olarak kuran modern birey, oğulun ya da erkek kardeşin hesabına, yalnızca anneyi değil esas olarak babayı bastırır. Babanın bastırılması, bir yandan oğulu özgürleştirir ve onu egemen konuma getirirken, diğer yandan güçlü bir babanın koruyuculuğundan yoksun kalan oğulun ayağının altındaki zeminin zayıflamasına ve yeni kazanılmış bağımsızlığın getirdiği "baş dönmesi"ne yol açar. Psikanalitik teorinin paranoyanın temel nedeni olarak gördüğü şey de, işte bu "güç tabanı"nın zayıflaması, kişinin kendisini birden tek başına ortada kalıvermiş gibi hissetmesidir. Babadan bağımsızlık ve kendi iktidarını kurmak, oğulun hep özlediği şeydir ama birdenbire tek başına kaldığında, kendisini güvensiz hissedip omuzlarındaki yükün ağırlığı altında bocalaması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla, eski ile yeni, Doğu ile Batı arasında yalpalarken bilincinde meydana gelen "çatlama"yla baş etmeye çalışan erkeğin, yeni bir kimlik özelliği olarak, dışarıdaki "öteki"ye (dış düşman/lar) karşı olduğu kadar, içerideki "öteki"ye (kadın) karşı da paranoya geliştirmesi şaşırtıcı değildir.

Babanın mutlak egemenliğinin yıkılması, kız ve erkek kardeşler arasında eşitlik sağlamaz ama her şeye rağmen kızların kendi özgürlük alanlarını genişletebilmeleri için mücadele edebilecekleri bir alan yaratır ve mücadeleyle adım adım kadına ilişkin toplumsal algılama değişmeye başlar. Üstelik artık, kadının "yaratıcı kay-

nakları"nın tüm toplumun yararına seferber edilmesi gerektiğini vazeden faydacı (ütilitaryen) bir anlayış egemendir. Bu bakış, yeni Cumhuriyet'in organizmacı devlet anlayışına da "cuk" oturmaktadır: "Türk'ün cevherini baskı altında tutarak rüşdünü engelleyen 'heyula', 'Osmanlı" ["mazi"deki Baba] artık olmadığına göre, "yeni adam" devlete, "yeni kadın" da "yeni adam"a bağlılıkla yükümlüdür.[8]

Kadına ilişkin algılama değişikliğinin erkekler üzerinde yarattığı ek bir güçsüzleştirici etki yok değildir; çünkü geleneksel erkeklik kavramı, kadınların doğal olarak daha aşağı olduklarının evrensel kabulüne dayanır. Bu durumda birçok erkeğin, kadınların kazandığı her yeni özgürleşme edimi karşısında kendilerini daha güçsüz, daha az "erkek" hissetmeleri de doğaldır. Örneğin 19. yüzyıl sonlarında lngiliz toplumunda feminist "yeni kadın"ın ortaya çıkması üzerine geleneksel itaatkâr kadın imgesinin yıkılmaya başlaması, lngiliz emperyalizminin zayıfladığına ilişkin algıyla birleşerek, erkek iktidarının temellerinin çökmekte olduğu sanrısını yaratıyordu. Ve bu şaşırtıcı dönüşümün bütünsel etkisi, erkeklerin derin bir kaygı ve paranoya içine düşmesiydi. Bu tehditle baş etmenin en etkili yoluysa, "doğru kadın davranışı"nın sınırlarının belirlenmesi amacıyla edebiyattan, sahte seksoloji bilimine kadar her türlü ideolojik araca başvurularak kadınlar üzerindeki toplumsal denetimin sıkılaştırılmasıydı.[9]

"YENİ ADAM"IN DENETİMİNDEKİ "ÖTEKİ": "YENİ KADIN"

Kadınlar üzerindeki toplumsal denetimin, farklı yöntemler kullanılarak sıkılaştırılması olgusunu dönemin Türk edebiyatında açık seçik izleyebiliyoruz.

Ahmet Oktay, Cumhuriyet döneminin aydın tiplerinin, Tanpınar'ın "medeniyet değiştirmesi" olarak nitelediği Doğu uygarlığından Batı uygarlığına geçiş sürecinin doğurduğu kopma olgusuna bağlı olarak ele alınmak zorunda olduğunu belirtirken, "hatta son 15 yıl içinde beliren Cumhuriyet eleştirisine yönelik lslâmcı, Marksist ve liberal yönsemeler bile modernleşmeye ilişkin onaylayıcı ve tepkici söylemler doğrultusunda biçimlenmişlerdir" saptamasını yapıyor.[10] Bence bu saptamayı çok daha gerilere götürmek mümkün. Doğu/Batı ikilemini ve Türk aydınının kimlik arayışındaki bocalamaları yansıtan birçok yazar, bilinçli seçimleri Doğuculuk/lslâmcılık olduğunda bile, "Avrupa tarihinden türetilmiş evrenselci paradigma içinde"[11] kalmakta, hele kadınlara ilişkin görüşlerinde aynı paradigma içinde kaldıkları daha da belirginleşmektedir.

Örneğin, "Türk millî kimliğinin en önemli gereksinmesi olarak geçmişle yüzleşerek onu kabul etmeyi ve böylece Doğu/Batı ikileminden kurtulmayı gören" Cemil Meriç'in, toplumsal cinsiyete ilişkin olarak geleneksel lslâmî anlayışa değil de, Avrupa burjuva romantizmine ve Osmanlı'nın devletçi paternalizmine başvurması,[12] başlı başına ilginçtir. Meriç de, Cumhuriyet döneminin diğer erkek yazarları gibi, yararcı/modernist bir yaklaşımla kadını başkaları için varolan fedakâr ve tamamlayıcı bir unsur olarak görür. Bu yaklaşım, Tanzimat yazarlarının, kadın ile aileyi eşanlamlı olarak kullanmalarıyla da uyum içinde olduğu gibi, kadınların (Türk) erkeklere sadakatini millî davaya bağlılıkla eşdeğer gören "millîci" edebiyatın da bir özelliğidir. Her durumda kadın "ana" ve sadık "eş" olarak, kendi başına ve kendisi için bir varlık olarak değil, erkek için bir varlık olarak kurgulanır.

Romanlarında Doğu ile Batı, eski/geleneksel toplum ile yeni/modern toplum ve yaşayış tarzları arasındaki karşıtlığı ve bireyin bu iki karşıtlık arasındaki tereddüdünü, yalpalamasını işleyen, başka bir de-

yişle, değişen bir dünyada ve toplumda ulusal kimlik arayışındaki romancılarımızdan biri olan Peyami Safa ise, gerek cinselleşmiş düalizmi çok kullanması, gerekse psikolojik öğelere ve çeşitli felsefe akımlarına yaptığı göndermeler dolayısıyla toplumsal cinsiyete ilişkin klişeleri ve toplumsal/bireysel kaygıların nasıl bu alana aktarılıp çözülmeye çalışıldığını açık seçik izlememize olanak verir. Sonuçta, Batı'da değil de Doğu'da, Doğu mistisizminde karar kılmış gibi görünmesi de onu ayrıca ilginç kılar.

PEYAMİ SAFA'NIN TEREDDÜDÜ: KADİM BİR SIKINTI

Türkiye'nin modernleşme deneyiminden hayal kırıklığına uğrayanlar açısından, bir "Doğu-Batı sentezi" projesinin epey çekici olduğu açıktır. Üstelik, Taner Timur'un belirttiği gibi, "(...) tarihimize bir bütünlük içinde bakmak isteyen bu yaklaşımın, edebiyatta, bizdeki resmî tarih yorumunun tezlerine oranla avantajlı bir yönü vardır, çünkü milliyetçi tarih yazımı hep siyasî ve askerî değerlere öncelik verirken, atalarımızın devlet kurucu dehalarını överken bu romanlar dikkatlerini daha çok Osmanlı uygarlığının estetik ürünlerine çevirmektedirler".[13] Bu açıdan gerçekten daha avantajlıdırlar, çünkü böylelikle bireyin iç dünyasına ve toplumsal psikoloji alanına girerek daha incelikli ve derinlikli gözlemler sunma fırsatını yakalayabilirler. Ancak başka birçok yazarda olduğu gibi Peyami Safa'daki "terkib" önerisi de öyle bir temele dayanmaktadır ki, -özellikle "kadın" kimliği ve toplumsal cinsiyet ilişkileri konusunda hiç de yeni ve özgün olmayan kurguları, yani toplumsal klişeleri veri aldığı için- bu derinleşme fırsatı önemli ölçüde heder olmaktadır.

Peyami Safa'nın "tereddüt"üne daha yakından baktığımızda, bunun aslında Do-



Romanlarında Doğu-Batı karşıtlığına/düalizmine merkezî bir önem veren Peyami Safa cinsiyetçi düalist düşünce yapısını da hem sorunsal etrafında kurgular. Onun karşı olduğu Batı'nın kendisi değil, temsil ettiği haz dünyasıdır. Zihin-madde ikileminde Doğu'ya düşen konumu, Safa'nın toplumsal cinsiyete yaklaşımını da teşhir eder.

ğu ile Batı arasında değil, bütünüyle Batı geleneği içinde kalan bir "tereddüt" olduğunu görürüz. Yazar, hayranı olduğu kadim Yunan'daki gibi, zihin/ruh ile beden/madde arasında tereddüt etmekte, bocalamaktadır. Onun tereddüdü ve bu tereddüdün yarattığı sıkıntı, Platon'dan Freud'a, hatta Lacan'a uzanan bir geleneğin sıkıntısından ibarettir ve cinsiyetçi düalist düşünme tarzından vazgeçilmedikçe de ortadan kalkacağı yoktur. Peyami Safa, Fransız tarihçi Elizabeth Badinter'in, "cinselleşmiş düalizm, bütün düalizmlerin paradigmasıdır; dünya tarihinin paradigmasıdır" saptamasını[14] haklı çıkarırcasına, hem Doğu-Batı karşıtlığını, hem de klasik zihin-madde karşıtlığını, kadın-erkek karşıtlığı üzerine kurar. Genelde romanlarında dört başkişi vardır: Biri Doğu'yu, diğeri Batı'yı temsil eden iki erkek; bunlar arasında bocalayan bir kadın ve bir de yazarı -ve sağduyuyu- temsil eden bilge erkek.[15] Bocalayanın kadın olması doğaldır, çünkü yazara göre, "kadın kalbi dediğimiz tabii sevkler ve şuursuz temayüller mecmuu olan gizli ve muğlak halita"nın ne yapacağı belli olmaz! Kadın, klasik karşıtlığın doğal/duygusal -ve aşağı!- kutbunun dört başı mamur örneğidir.

Üstelik bu mücadele, toplumsal mücadele düzlemiyle doğrudan ilişkilidir: "memleket sallandıkça kadın kalbi bu zigzagtan kurtulamaz" (*Biz İnsanlar*, s. 313; s. 173). *Şimşek*'te yazarın temsilcisi olan Ali'nin anlayışına göre, "bu mücadelenin İstanbul, Türklük ve insanlık cemiyetiyle doğrudan alakası ve irtibatı vardı; bu cemiyet, bu iki muarız taraftan hangisine kıymet ve kuvvet veriyorsa onun galebe edeceği muhakkaktı" (s.61). Burada, zihin-madde, erkek-kadın karşıtlığının aşağı kutbunu oluşturan kadının, durumu etkileyen değil de edilgen konumda olması doğaldır. O, kadına özgü olduğu varsayılan oportünistçe kurnazlıkla, güçlü olandan, "galebe çalan"dan yana tavır alacaktır. Zaten, soyut düşünce yeteneği eksik olan kadınlar, ancak somut olarak görüneni kavrarlar, çünkü "onlarda şuurlu olan, yalnız şeklin estetiğidir" (*Fatih-Harbiye*, s.116). "Kadınlar medeniyeti gözleriyle anlamaya mahkum" olduklarından (s.114), somut maddi hazlar vaat eden Batı'ya hayranlık duymaları, görünüşe kapılmaları da elbette doğaldır.

Peyami Safa'nın romanlarında Batı ve onun temsilcisi olan kişi, paraya, maddeye, hazza dayanan bencil ve hedonist bir ahlak (yahut "ahlaksızlık") anlayışını temsil ederken, onun karşıtı, Türk-İslâm uygarlığından gelen manevi değerler ve dine dayalı bir anlayışı simgeler. *Şimşek*'te Sacid, Pervin'e Batılılaşmışların hayat felsefesini şöyle özetler: "Bir şey bil: kalp yoktur. Bir şey daha bil: Herkes kendisi için yaşar" (s.107). Doğulu ise ruhtur, kalptir. Örneğin, *Fatih-Harbiye*'de Doğu'nun temsilcisi Şinasi'nin meziyeti, "büyük bir rikkatli kalbi" olmasıdır (buna karşılık romanda beliren Şinasi tipi epey katı ve dogmatiktir; bu genç adamda "rikkat"in kendisinden çok lafı var gibidir!). Burada ilginç olan nokta, yazarın "tersine Oryantalist" bir yaklaşım sergilemesidir; çünkü, geleneksel olarak Batı'nın Doğu'ya bakışında Doğu'nun maddeye/bedene indirgendiği gözlenirken, Peyami Safa aynı yaklaşımı Batı'ya uygulamakta, yücelttiği Doğu uygarlığını zihin ve ruhla donatıp Batı'yı ruhtan yoksun, salt maddi hazlar peşinde koşan bir bedene benzetmektedir.[16] Ne var ki, bu, Batı geleneğinden ödünç alınan düalizmin kendisinin değişmesine yol açmaz. Düalizmin kendisi aynı kaldığı gibi, cinselleşmiş ifadesi de aynı kalır: Kadın, bedeni; erkek de zihni ve tinsel olanı temsil etmeye devam eder.

Aristoteles'in binlerce yıl önce sistemleştirdiği üzere, kadının varlık nedeni anneliktir, çünkü doğa kadını tek bir amaçla, doğurmak için yaratmıştır. İşte bu noktada karşımıza, erkek algılamasının "iyi" ve "kötü" kadın karşıtlığı çıkar.

"İyi kadın", fedakâr eş ve annedir; iyiliğinin esas nedeni de, doğaya aykırı davranmamasıdır. "Kötü kadın" ise, doğaya aykırı davranarak analık rolünü reddeden, çapkın, sefih, haz peşinde koşan - ama aynı zamanda gizemli ve çekici!- "fettan kadın"dır ve modernleşme çabası içindeki Batı hayranı "yeni kadın" işte böyledir! Bu meşum fettan kadın, hayatını haz peşinde koşmaya adamıştır ama, mutluluğa kavuşması mümkün değildir, çünkü her şeyden önce doğaya aykırı davranmaktadır.

Bir Tereddüdün Romanında'ki Vildan işte böyle bir *femme fatale* tiplemesidir ve yazar onun mutsuzluğunun nedenini şöyle "tespit eder": "Yeni kadınların çoğu ana olmayı zerafete mugayır bir şey sayıyorlar ve çocuk viyaklamasından nefret ediyorlar. Sen de onlardan değil misin? Fakat bu nihayetsiz bedbinliğin nereden geliyor?" Sonra da bu sorunun cevabını gene kendisi verir: "**Kadının ebediyeti zekâsında değil, rahmindedir. Yeni kadın**, yaratıcı**lığının** merkezini şaşırmıştır. Senin ümitsizliğin buradan geliyor. [...] ben sana derim ki, saadetin, idealin ve herşeyin karnındadır" (s.180; abç.).

"TANGO": TOPLUMSAL HOŞNUTSUZLUĞUN "GÜNAH KEÇİSİ"

Hızlı ve derin toplumsal dönüşüm ve altüst oluş dönemlerinde, erkeklerin, yaşadıkları korku duyguları ve tehdit algılaması karşısında "günah keçisi" olarak "meşum kadın"ı kullanmaları ve kaygılarını ona yönelterek boşaltmaya çalışmaları, yukarıda da değindiğim gibi, özellikle 19. yüzyıl İngiliz popüler edebiyatı ve görsel sanatları bağlamında ayrıntısıyla işlenmiştir. Peyami Safa'da da bu bağlantı çok açıktır; ona göre bütün dünya tereddüt içindedir, çünkü her şey **değişmektedir** ve "bu çılgın, bu kudurmuş tereddüt ve şüphe devrinde sarsıntıyı en çok hisseden müessese de izdivaçtır" (*Bir Tereddüdün Romanı*, s.178). Elbette bu sarsıntının baş müsebbibi değişen, özgürleşen ve böylece doğal rollerini inkâr edip erkekleri ne yapacağını bilmez bir halde bırakan "yeni kadın"lar, Vildanlar'dır. Onların varlığı ve yarattıkları ortam, aklı başında rasyonel erkekleri şüphe ve ikilem içinde bırakarak paranoyaya sevk eder; nitekim, yazar, Vildan'a hitaben, "ben senin, sizlerin birer casus olmanızdan şüphe ediyorum" der, "çünkü birer *deracine*siniz, *desenchante*siniz, itiraf ediyorsunuz. Bütün içtimai ve beşeri bağların bir anda kopması için bu şüpheniz kâfidir" (s. 179).

Burada, "meşum kadın"ın toplum düzenini bozucu (İslâmî anlamda fitne yaratıcı) rol ve niteliğine, bir de vatan hainliğine yatkınlık eklenmektedir. Ama bu da yeni bir şey sayılmaz; kadın akılca daha zayıf olduğu ve duygularına yenilebildiği için, ahlaken de daha zayıf ve bu nedenle de her türlü baştan çıkışa daha müsaittir.

Sözde Kızlar'da bu uğursuz "yeni kadın"a başka bir ad takılır: "Tango". Bu, "dini bütün mahallelerde yeni kadınlara verilen isim"dir. Böylece toplumsal düzlemle olan bağlantı da daha net bir şekilde kurulmuş olur. "Tango", tam bir düzen ve gelenek yıkıcısı, kötüye doğru değişen her şeyin biricik nedeni, gerçek bir "günah keçisi"dir: "Onlarca tango demek dinini, milletini sevmeyen, mahallesine, ailesine isyan eden, ırzını, namusunu satan, her günahı işleyen ve böylece Allah tarafından bin türlü hastalıklarla hırıldaya hırıldaya gebertilen mel'un karı demekti. Onlarca bu memlekette muharebe ve açlık ölümüne kadar her felaketin...bir tane sebebi tangolardı. Onlarca, Allah gâvura acıyor, bu tangolar yüzünden müslümanlara gazap ediyor, aman vermiyordu."

Burada yazarın kendisi, "halk"ın duygularına tercüman olduğunu düşünmekte ve alt sınıfların Batılılaşma ile özdeş tuttukları, kadının özgürleşmesinden duy-

dukları derin korkuyu dile getirmektedir. "Tango kadın"ın kişiliğinde "materyalist, ahlaksız, şeytani" bir "öteki" yaratılarak toplumsal hoşnutsuzluk duyguları ona yüklenmekte; böylece, hemen bütün Ortadoğu ülkelerinde görüldüğü gibi, toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki değişmeler ile Batılı kültür emperyalizmine teslimiyet arasında eşitlik kurulmaktadır. Bu, Deniz Kandiyoti'nin deyişiyle, "muhafazakâr, anti-modernist kültürel milliyetçilik savunucularının, kadınların ataerkil denetimi ile örtüşen bir kültürel saflık yorumunda ısrar ettikleri"ni gösteriyor.[17] Günümüzde, özellikle taşradan büyük şehire okumaya gelmiş görece alt sınıftan erkek üniversite öğrencilerinin Peyami Safa'nın kitaplarına gösterdiği ilginin önemli bir nedeni bu olabilir.

Peyami Safa'nın yapıtlarında, *Sözde Kızlar*'daki deyimiyle bu "mel'un karı" tipine karşı, "iyi kadın/fedakâr anne" idealinin çıkarıldığını izlemek zor değildir ve gene hemen akla, Viktorya dönemi İngiltere'sinin "evdeki melek" tiplemesini getirmektedir. Ne var ki, İngiliz popüler edebiyatındaki, erkeklerin mahvına neden olan, onları dibe çeken sirenler, zehirli sarmaşıklar, Lilithler, Judithler, Salomeler vb. gibi, Safa'nın kitaplarında da daha çarpıcı ve çekici olanlar, bu iyi aile kadınları değil, meşum kadınlardır. Çünkü gerçekten ilginç olan, içinde karşıtlıklar barındırdığı için trajik ve esrarlı olan, onlardır. Erkekler de, aslında "iyi kadın"ı sevmeleri gerektiğini bilseler bile, "kötü kadın"ın cazibesinden kurtulamazlar, çünkü o erkeğin karşı konulmaz doğal, tensel yanına hitap etmektedir. Dolayısıyla, bireysel erkeğin de, toplumsal ataerkil düzenin de kurtuluşu, ancak "femme fatale"in denetim altına alınmasıyla sağlanabilir. Aksi halde bu, akla karşı duyguların zaferi anlamına gelir ki, yazarımızın tahammül edebileceği bir sonuç değildir.

Kadın, bedeni ("et"i) ve duyguları; erkek ise zihin/ruh ve duyguların denetimini temsil ettiği sürece, yani insanı kendi kendisine karşı bölen karşıtlık devam ettiği sürece, bu ikilemden ve tereddütten kurtulma olasılığı yoktur. Peyami Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* adlı yapıtının tanıklık ettiği gibi, kendi çıkış yolunu, bedenin ve bedenselliğin alt edilmesini içeren mistisizmde bulmaktadır. Ne var ki, bu mistisizmde bile evrenselci bir yön vardır ve yazar, "yaşadığı ortama ve gelişme çizgisine pek uygun düşmeyen bu eğilimi -Batıcılığı- gizlemek ve adeta biliçaltına atmak isteyen bir çaba içindedir."[18] Gerçekten de Peyami Safa, çözümü, İslâm mistisizminden çok, Platon'dan Freud'a uzanan gelenek içinde bulmaktadır. Bedene karşı aklı, doğaya karşı kültürü ve uygarlığı yücelten ve hem bedenin hem de doğanın eril aklın denetimi altına alınmasını vazeden bu gelenek, aynı zamanda "kadın"ın erkek tarafından yaratılması, şekillendirilmesi arzusunu içerir. Nihai çözüm, tıpkı Pygmalion gibi, her erkeğin kendi Galatea'sını kendisinin yaratmasıdır. *Bir Tereddüdün Romanı*'nda yazar, "zevcemi ben yaratmak istiyordum... kendi kendime icat ettiğim bir kukla ile oynamak istedim" der (s.49).

Peyami Safa'nın, uğursuz "yeni kadın"a karşı alternatif olarak sunduğu "iyi kadın", doğaya meydan okumayıp fedakâr anne rolünü bilinçle seçen kadındır. Üstelik bu kadın, "ben kuduzu"nun hüküm sürdüğü bencil dünyada bir umut ışığıdır: "... fert hiç değilse fena fil'aile merhalesine erişebilmiş görünüyor. Bu feragatin kahramanı da anadır." (*Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, s.274.) "İyi kadın" aile bağlarına bağlı olan, onları severek içselleştiren kadındır. *Biz İnsanlar*'da Vedia, evlenmeden önce tereddüt geçirir, çünkü evlendiği zaman geçimi için kocasının eline bakmak zorunda kalacaktır ve bu da bağlanmak ve bağımsızlığının elden gitmesi demektir. Ama sonunda yola gelir ve günlüğüne şöyle yazar: "Acaba en akıl-

lıca aşk bu bağları sevmek midir? Evet Vedia. Bu bağları sevmek. Bu bağları çoğaltmak ve ruhu kıskıvrak bağlamak. (...) Kendini bırak. Bak ne güzel. Hem evin içinde vazifelerin olmayacak mı, çalışmayacak mısın? Annen bu vazifeleri yapmasaydı, sen dünyada olmazdın. Hayat güzelse, aile de güzel" (s. 367-68).

Safa'nın hayalindeki "iyi kadın"ın, ilk bakışta, Cumhuriyet'in Batılılaşmacı erkeğinin kadın idealinden farklı olduğu sanılabilir. Çünkü, Cumhuriyet'in resmî ideolojisi kadınların kamusal alana çıkmalarından, meslek sahibi olarak ev dışında çalışmalarından yanadır. Ama biraz daha dikkatli bakıldığında iki kalıp arasında fazla bir farklılık yoktur. Kemalist aydınların hayalindeki "iyi yeni kadın" da "ailevi, içtimai, millî vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan" bir varlıktır. Onun en belirgin meziyeti, bu çerçevede de değişmez bir şekilde, feragatidir. Ancak, Batıcı modelin, kadına, aile ve özel alandaki "doğal" görev ve sorumluluklarının yanı sıra, bir de toplumsal alanda fedakârlık ve sorumluluk yüklediğini görüyoruz. Böylelikle kadın yeni bir "çifte yük" üstlenirken, erkekler açısından da yeni bir kimlik bocalamasının nedeni olmaktadır.

Erkek, artık ailenin tek "ekmek getireni" değildir ve bu yüzden de iktidarının temelinde bir gedik açılması tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Bu gediği daha başından tıkamak isteyen erkek kültürü, binlerce yıldır yaptığı gibi, gene "ad koyma" gücüne sarılarak bir yandan yarattığı "meşum kadın"ın kişiliğinde kadınların ideolojik ve pratik olarak özgürleşme mücadelesini mahkum etmekte; diğer yandan da "hem ailevi hem de içtimai vazifelerini müdrik" uysal kadını rol modeli olarak sunup egemen toplumsal cinsiyet ilişkilerinin değişmesini önlemeye çalışmaktadır. Değişen toplumsal koşulların "erkeklik" kimliği üzerinde yarattığı tehdit algılamasını bertaraf etmek noktasında, Doğucu erkek ile Batıcı erkek ortak bir ittifakta birleşmektedir. Onların, yanında kendilerini güvende hissettikleri biricik kadın, ailenin ya da toplumun, tercihan her ikisinin de "anası" olan kadındır ve öyle tutulması gerekir. Çünkü Mehmet Emin Bey'in veciz ifadesiyle, "kadın ne kadar diğer 'mevcut'lar için fedakâr olur, ne dereceye kadar bir erkeğin hayatta muvaffakiyetini temin eyleyecek ihtiras ve kuvveti verebilir ve çocuğu için bir muhabbet ocağı haline gelebilirse o kadar mesut, cemiyetin kuvvet ve ahengi de o nisbette ziyade olur."[19]

Rudyard Kipling'in 1889'da, Britanya'nın Hindistan ordusunda görevli soylu bir subay ile Kuzey-Batı Sınırı'nın yerli şeflerinden birinin karşılaşmasını anlattığı şiirin başlangıç ve kapanış dizeleri,[20] yalnızca Batılı yabancı emperyalist ile Doğulu yerli arasında değil, yerli Doğucu ile yerli Batıcı arasında da "centilmenlere özgü" ittifakın geçerli olduğuna işaret ediyor:

İki güçlü erkek karşı karşıya
durduğunda,
isterse dünyanın iki ucundan gelmiş
olsunlar,
Ne Doğu vardır, ne Batı,
Ne sınır, ne yetişme, ne de soy sop!

DİPNOTLAR

1 Nabi Avcı, " Sağ-Sol Kutuplaşması Türk Düşünce Tarihi Bakımından Ne Anlama Gelebilir?", *Türk Aydını* ve *Kimlik Sorunu*, yay. Haz. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, 1995, s.301.

2 A. Oktay, "Türk Edebiyatında Aydın", *aynı yerde*, s. 292.

3 Bkz. Tanıl Bora, "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Millî Kimlik", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, yay. Haz. Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, 1997 ve Ahmet Oktay, *a.g.e.*

4 Bryan Turner, *The Body and Society, Explorations in Social Theory*, Oxford, 1984.

5 Akt. Toril Moi, *Sexual/Textual Politics*, Routledge, 1985, s.136.

6 Duygu Köksal, "The Politics of Cultural Identity in Turkey: Nationalist Perspectives in the Writings of K. Tahir, C. Meriç and A. İlhan", yayımlanmamış doktora tezi, Univ. Of Texas at Austin, 1996, s.37.

7 *Vatan, Millet, Kadınlar*, s.113.

8 Tanıl Bora, *a.g.e.*, s.55, 58. Bora, Cumhuriyet'in organizmacı devlet anlayışına ve yeni kimliğin bastırılan "öteki"si olarak Osmanlı geçmişe dikkat çekiyor, ancak diğer "öteki"den, kızkardeşten söz etmiyor.

9 Bu dönemde İngiliz popüler kültüründe "meşum kadın" imgesinin ön plana çıkması ve "özgür kadın"lar için caydırıcı bir metafor olarak kullanılması, hiç de rastlantı değildi. Modern sözleşme toplumunda kadınlar da, artık kamusal alanda mücadele edip "herkese" tanınan insan haklarından kendi paylarına düşeni talep etmekteydiler. Oysa yeni düzen onlara gerçek anlamda değil, ancak simgesel olarak ulusun inşasına katılma izni veriyordu. Erkeğin zihninde, kadının simgesel olmayan gerçek alanı ise, hâlâ, "doğa"nın düzenini bozmayacak biçimde soyun yeniden üretilmesi ve bakılıp beslenmesiyle sınırlıydı. Kadınlar bu sınırların dışına çıkmak istediklerinde, "duygusal ve irrasyonel doğaları" yüzünden, varolan rasyonel uygarlık ve o uygarlığın yaratıcısı ve koruyucusu olduğu varsayılan erkek için bir tehdit oluşturdukları varsayılıyor ve böylece "iyi anne" (ya da Viktorya döneminin "evdeki meleği"), kolayca, korku ve kaygı uyandıran "meşum kadın"a ("femme fatale") dönüşüyordu. Bu konuda bkz. Fatmagül Berktay, "The Construction of Woman as 'Other' in 19th Century English Popular Culture", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, 1994.

10 A. Oktay, *a.g.e.*, s. 269.

11 Orhan Koçak, N. Ataç ve C. Meriç üzerine yaptığı yorumda bu sonuca varıyor. "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung - Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, s. 228.

12 Duygu Köksal, *a.g.e.*, s.154.

13 Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, Afa Yayınları, 1991, s.334.

14 E. Badinter, *Biri Ötekidir*, Afa Yayınları, 1992, s. 25-26.

15 Bu çözümlemeyi Berna Moran yapmaktadır: *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, I*, İletişim Yayınları, 1990 (3. baskı).

16 Aynı yaklaşımı Cemil Meriç'te de görmek ilginçtir: "Öteki"nin, (burada Batı) algılanışı dişil iken, Osmanlı yenilmiş olduğu halde eril olarak algılanmaya devam eder. Duygu Köksal, *a.g.e.*, s.196-97.

17 Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, Metis Yayınları, 1997, s. 165-66.

18 Taner Timur, *a.g.e.*, s.338.

19 Mehmet Emin, "İstikbalde Kadın", *Hayat*, no. 92 (30 Ağustos 1928), s.1-2, akt. Duygu Köksal, "1930'lar ve 40'larda Kadın, Cinsiyet ve Ulus", *Toplumsal Tarih*, Mart 1998, sayı 51, s.39.

20 *"There is neither East nor West, nor Border nor breed nor birth When two strong men stand face to face, tho' they come from the ends of the earth."* 1889 tarihli ve ilk kez, 1892'de *Barrack-Room Ballads* adlı kitapta yayınlanmış olan "The Ballad of East and West" şiirinin açılış ve kapanış dizeleri. Akt. Joanna de Groot, "Sex and Race: The Construction of Language and Image in the 19th Century", *Sexuality and Subordination*, eds. Susan Mendus & Jane Rendall, Routledge, 1989.

Türkiye Hukukunun Batılılaşması

IŞTAR B. GÖZAYDIN

1933 Üniversite Reorganizasyonu'nu takiben Türkiye'de ders veren Alman hocalardan ünlü Roma Hukukçusu Andras B. Schwarz, İsviçre Medeni Kanunu'nun Türkiye'de kabulü meselesine ilişkin olarak, "Hangi gelişme, Alp Dağları'nda yapılan bu hukukun Güney'in sıcak güneşi altında bu ülkede kabul edilmesine yol açmıştır?" (Bozkurt 1996, 1) sorusunu sorar. Oysa bu durum bu coğrafya için ilk kez karşılaşılan bir uygulamadan kaynaklanmaz, 19. yüzyıl Osmanlı'sına dayanan bir geçmişi mevcuttur. "Batı" hukukundaki düzenlemeler hakkında incelemelere girişilmesi ise daha da eskilere dayanır. Paris devrim sürecine girdiği sırada tahta çıkan III. Selim (1789-1807) Ebu Bekir Ratip Efendi'yi Batı kurumlarını incelemek üzere Viyana'ya yolladı, Ebu Bekir Ratip Efendi 1793'te Viyana'dan 500 sayfalık bir risaleyle döndü (Karal 1988, 587-88). 1792'de sadrazamına yolladığı bir hattı hümayununda da III. Selim, ulema ve devlet adamlarının 'devlet nizamı' hakkında layihalar sunmalarını istedi, bu emir üzerine hazırlanan layihaların bir kısmında, ilk kez, "kanunnamelerin zamanın ihtiyaç ve icaplarına uymadığı, bu nedenle yeni esaslara dayanan yeni tedbirlerin düşünülmesi gerektiği" telaffuz edilmekteydi (Karal 1983, 63). Ancak, giriştiği Batılılaşma çabaları III. Selim'in hayatına mal oldu.

1839 tarihli Gülhane Hattı Hümayunu ve hukukî bakımdan bir tamamlayıcısı olarak görülen 1856 Islahat Fermanı, II. Mahmut döneminde ilan edilmiş, Batı siyasetinin eşitlik, can, mal, ırz güvenliği gibi pek çok temel prensiplerini ve Batı'da oluşumu başlamış modern devletin birtakım kurumlarını benimseyen belgelerdi; ancak bağlayıcı olmalarına karşın bu hususta hiçbir pozitif hukuk kuralıyla güvence getirilmemişti.

1876 tarihli Kanunu Esasi doğrudan doğruya II. Abdülhamit tarafından atanmış bir komisyon tarafından hazırlanan, Meclis-i Vükela'ca incelenip padişah tarafından kabul ve ilan olunan, yapımında halkı temsil eden bir yasama meclisi ya da kurucu meclis olmayan, halkoylamasının da söz konusu olmadığı bir metindir. Günün koşulları ışığında değerlendirildiğinde, Kanunu Esasi'nin 19. yüzyılda 1814 Fransa, 1848 İtalya anayasaları gibi pek çok örneği bulunan, mutlakıyetten ılımlı monarşiye geçişi belgeleyen 'ferman anayasalar' türüne girdiği sonucuna varmak gerekir (Tanör 1995, 112). Yalnız şunu önemle vurgulamak gerekir ki, Kanunu Esasi'nin yürürlüğe konulmasıyla padişah egemenlik hakkını artık sadece birkaç yüzyıllık monarşik egemenlik

geleneklerinden ve dinsel kaynaklardan almamaktadır. Kendi tek yanlı iradesinin bir ürünü bir ferman da olsa Kanunu Esasi, yani bir yazılı anayasa onun saltanat ve egemenlik haklarının ve meşruiyetinin yeni dayanağıdır. Bu demektir ki, o zamana kadar meşruluk kaynağını gelenek ve dinsel inançlardan alan monarşik egemenlik, şimdi insan iradesi ürünü ve dünyevi-insani bir hukukî belgeden meşruluk alarak beşerileşmektedir. Diğer bir ifadeyle, Aydınlanma ile Batı Avrupa coğrafyasında yayılmaya başlayan modernite Osmanlı coğrafyasına da siyasal sonuçlarıyla sızmış olur.

Gülhane Hattı Hümayunu'nun ilanından yedi ay sonra, 3 Mayıs 1940 tarihli Ceza Kanunu kabul edildi. Bu kanunun içerdiği, devlet görevlileriyle halkı, Müslüman ile gayrimüslimi ayırmayan eşitlik ilkesi ve kaleme alınış biçimi, Batı'nın ceza hukuku kavramlarından ve kanun koyma tekniğinden kısmen yararlanıldığını göstermektedir. Bu kanunun bazı eksikliklerini tamamlamak için aynı yıl yapılan ilaveler de ihtiyaçları karşılamadı. 1851 yılında, yeni bir ceza kanunu (Kanun Cedid) hazırlanarak 11 yıl yürürlükte kalan 1840 Ceza Kanunu yürürlükten kaldırıldı. Meclis-i Valay-ı Ahkam-ı Adliye'nin hazırladığı yeni kanun esas olarak Islâm ceza hukukuna dayandırılmıştı ancak içerdiği kimi hükümler ve getirdiği savcılık gibi yeni kurumlar Osmanlı hukukunda Batı etkisinin arttığını göstermektedir. 1851 tarihli Kanun Cedid'in istenen sonuçları verememesi üzerine Batı ülkelerinde uygulanan ceza hukuku prensiplerini içeren bir ceza kanunu hazırlamak üzere, Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığını yaptığı, Meclis-i Ali-i Tanzimat'ın sekiz üyesinden oluşan bir komisyon görevlendirildi. 9 Ağustos 1858'de (28 Zilhicce 1274), 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu'nun hemen hemen aynen tercümesinden ibaret olan Ceza Kanunname-i Hümayunu yürürlüğe konuldu; böylece 'resepsiyon' uygulaması, yani bir devletin yabancı bir hukuk sistemini tamamen veya kısmen kabul ederek yürürlüğe koyması kurumu Türkiye hukukuna girdi.

Örnek alınan Fransız Ceza Kanunu 484 maddeden oluşurken Ceza Kanunname-i Hümayunu 264 madde içermekteydi. Fransız Ceza Kanunu'nun 86-90. maddelerinde yer alan devlet başkanına saldırı kısmıyla hürriyete saldırılar kısmı Osmanlı metnine konmamış; buna karşılık ilgili yerlere kısas, diyet gibi şer'i hükümler eklenmiştir. Ahmet Cevdet Paşa Tezakirinin beşinci cüzünde Ceza Kanunname-i Hümayunu çalışmalarından bahsederken naklettiğine göre, hükümdara suikast edenlerle ilgili madde okunurken Meclis-i Ali-i Tanzimat üyelerinden Şevket Paşa'nın "Padişah hakkında suikasd kimsenin hatırına gelmemelidir. Bunu kanunla yazıp ilan etmek münasip olmaz" demesi üzerine bu düzenleme kanuna dahil edilmemiş; bu nedenle Kuleli Vakası'nda Padişah'a suikast düzenleyen Hüseyin Daim Paşa idam yerine kalebend edilmiştir (Mardin, 1996, 45-46). Fransız Ceza Kanunu'nda yer almayan rüşt yaşı, çok eşlilik gibi kavramlara da Ceza Kanunname-i Hümayunu'nda yer verilmiştir. Cezalar da Fransız Ceza Kanunu'nda yer alan cezalara oranla oldukça düşük tutulmuştur. Fransız Ceza Kanunu'nda en hafif hapis cezası 6 günden 5 yıla kadarken, Ceza Kanunname-i Hümayunu'nda 1 günden 3 yıla kadar tespit edilmiş; Fransız Ceza Kanunu'nda kasten adam öldürmeye idam cezası verilmesine karşılık, Ceza Kanunname-i Hümayunu'nda 15 yıl zorla çalıştırma; Fransız Ceza Kanunu'nda göz veya vücudun başka bir organının kaybına yol açan yaralamalarda 10 yıl zorla çalıştırmanın öngörülmesine karşılık ise Ceza Kanunname-i Hümayunu'nda 3 yıl zorla çalışma cezaları kabul edilmiştir. 20. yüzyıl başında, Osmanlı

hukuk sistemini değerlendiren bir İngiliz hukukçu cezalarda indirim yapılmasını "...Doğu'da insan hayatının ucuzluğuna ve öldürme dışındaki fiillerde kastın önemsenmemesine" bağlamaktadır (Bertram, 1909, 25-26).

Ceza Kanunname-i Hümayunu'nun yürürlüğe konulmasıyla mevcut olan şer'i mahkemeler dışında laik nitelikte yargısal kurumlara gerek oldu, zira kanun şahsi hak sayılan kısas ve diyet davalarını eskisi gibi şeriye mahkemelerinin görevleri dahilinde saymış, bunlar dışında tüm hükümlerin tatbiki nizamiye mahkemelerine bırakmıştı. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu Tanzimat dönemindeki kanunlaştırma hareketlerini değerlendirirken mahkemelerin bu bağlamda ya "kanunlaştırma hareketini hazırlayıcı" ya da bunu "takviye edici rol" oynaması gerektiğini belirtir ve şunları ifade eder, "Tanzimatla memlekette muassır manada bir kanunlaştırma hareketi başladığı vakit, devrin şer'iye mahkemelerinin bu rollerden ne birincisini ve ne de ikincisini ifaya kifayeti yoktu. Zira bunlar dinî esaslara göre hüküm ita ettiklerinden, bu esaslardan ayrılacak bir kanunlaştırma işinde *hazırlayıcı rol oynayamazlardı*. Diğer taraftan, Garp mevzuatı esas ittihaz edilerek meydana getirilmiş olan yeni kanunları tatbika, dinî esaslardan başka kaide tatbik etmiyen şer'iye mahkemelerinin esasen bünyesi müsait değildi ve bu yeni kanunlara mütedair yeni bilgiler ve esaslar bu mahkemelerin meçhulü idi. Bu itibarla şer'iye mahkemeleri, kanunlaştırma hareketini *takviye edici bir rol ifasına dahi muktedir değildi*. İşte bu sebeple, Tanzimattan sonra kabul edilen kanunlar, yeni mahkemelere ihtiyaç hissettirdi" (Velidedeoğlu 1940, 202-203). Nitekim kısa sürede İstanbul Zaptiye Müşiriyeti'nde kabahatler için 'Meclis-i Zabıta', cünhalar için 'Divan-ı Zaptiye' ve cinayetler için de 'Meclis-i Tahkik' kuruldu. Artık Batı tipi laik yargı kurumları da Osmanlı hukuk sistemine dahil olmuştu.

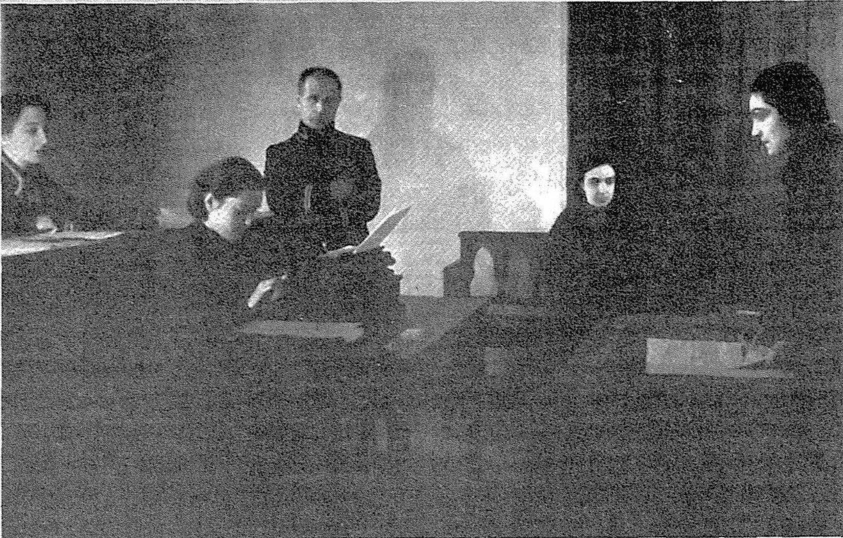
Uygulamada birtakım karışıklıklar yaşandı; örneğin adam öldürme suçuyla Nizamiye Mahkemesi'nde yargılanan ve beraat eden bir kişi, maktulün mirasçılarının isteğiyle olaya el koyan Şeriye Mahkemesi'nde idama mahkûm edilebiliyordu (Taner 1940, 231). Ceza Kanunname-i Hümayunu'nda 4 Haziran 1911 ve 11 Mayıs 1914 tarihlerinde çok önemli değişiklikler yapıldı. 1911'de kanunun yaklaşık üçte biri değiştirilirken, bu kez, 1889 tarihli ünlü İtalyan Ceza Kanunu'ndan büyük ölçüde yararlanıldı.

1840 yılından itibaren Osmanlı'da çalışmakta olan ticaret mahkemelerinde Avrupa ticaret teamülleri uygulanmaktaydı. Bu alandaki eksikliği gidermek üzere 1807 tarihli Fransız Ticaret Kanunu 1949'ta Çamiç Ohannes Efendi tarafından tercüme edildi. Bu kanunun birinci ve üçüncü kitapları Kanunname-i Ticaret adıyla 1850'de, ikinci kitabı ise İflas Kanunnamesi adıyla 1855'te yürürlüğe konuldu. Sistemdeki farklılaşmanın ipuçlarının bir kısmı da 1858 (23 Şevval 1274) tarihli Arazi Kanunname-i Hümayunu'nda yer alır. Bu tarihe kadar, İslâm hukukunun mülkiyet anlayışı içinde fıkıh ve örfi hukuk kurallarının yan yana uygulandığı Osmanlı toprak hukukuna 1858 Kanunnamesi'yle, kökleri Roma hukukuna uzanan özel mülkiyet anlayışı ve miras kurumları sızdı. 1878 yılında, Fransa'dan örnek alınarak hazırlanan Mukavelat Muharrirleri Nizamnamesi ile noterlik kurumu da Osmanlı hukuk sisteminin bir parçası haline geldi. 1879 yılında arka arkaya çıkarılan Hukuk ve Ceza Usulü Muhakemeleri Kanunları ile, Tanzimat öncesi hukuk sisteminde mevcut olmayan ceza ve hukuk ayırımı yine Fransız hukukundan resepsiyon yoluyla Osmanlı hukukuna girdi.

Osmanlı'da hukukta değişim süreci içinde en büyük çekişme medeni hukuk alanında yaşandı. Tanzimat'tan itibaren

Batı'dan alınan kanunların genellikle Fransız kökenli olmasının da etkisiyle, dönemin en ünlü medeni kanunu olan Fransız Medeni Kanunu'nun (Code Civil) iktibas edilmesi fikrini savunan Ali Paşa'nın önderliğindeki grup ile Ahmet Cevdet Paşa'nın başını çektiği İslâm hukuku yandaşları arasında büyük bir mücadele başladı. Ali Paşa, Code Civil'in bazı değişikliklerle kabul edilmesinin ülkede gerek hukukî gerek siyasî birliği sağlayabileceğini düşünüyordu (İnal 1940, c.1-318). Ali Paşa'nın karşısında yer alan Ahmet Cevdet Paşa ve yandaşları ise Hıristiyan bir ülkeden Müslümanlar için medeni kanun alınmasının sakıncalı olduğunu, o hükümlerin Osmanlı toplumuna uymayacağını, mevcut İslâm medeni hukuk kurallarını sistemli bir biçimde bir araya toplamanın amacı sağlamaya yeterli olacağını savunuyorlardı (Mardin 1996, 63-64). Sonunda bu tartışmanın özel bir komisyonda incelenmesine karar verildi. Fuat Paşa'nın başkanlığında toplanan komisyonda, Mithat Paşa ve Ticaret Nazırı Fevzi Paşa'nın bir Batı medeni kanununun tercüme edilerek ülke ihtiyaçlarına uygun şekilde yeniden düzenlenmesi fikrine, Fuat, Ahmet Cevdet ve Şirvanzade Rüşdi Paşaların karşı çıkmaları üzerine, yapılan uzun tartışmalar sonunda, Cevdet Paşa'nın İslâm Hukuku'ndan yararlanılarak bir kanun hazırlanmasına dair görüşleri uygun bulunarak, kurulacak bir komisyonun bu görevi üstlenmesine karar verildi. Rüştü Molla Efendi'nin başkanlığında dört üyeden oluşan Mecelle Cemiyeti, 1868-1876 yılları arasında çalışarak, Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye ya da kısaca Mecelle adı verilen düzenlemeyi hazırladı ve ayrı bölümlerini oluşturan her 'kitap' bittikçe padişaha sunuldu ve yürürlüğe konuldu.

Hanefi fıkhı ilkelerine göre hazırlanan Mecelle'de borçlar hukuku ağırlık taşımakta, eşya ve usul hukukuna ilişkin hü-



Niyazi Berkes'in tanımıyla "hukuk sistemini Batı hukuk sistemine göre bütünleştirmek", "çağdaşlaşma yönündeki devrimsel değişmelerin" temel adımlarındandı. Yargıçlar, savcılar ve onlarla birlikte uzun süre avukatlar da, Batılılaşmanın taşıyıcısı olma misyonuyla özdeşleştirildiler.

Tarık Zafer Tunaya

BÜLENT TANÖR

Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya, klasik Anayasa Hukuku teorimize ve öğretimimize, sosyal ve siyasal bilimlerin ışığını getiren ilk kişilerdendir. Onun 1950'lerden bu yana verdiği bütün ürünlerde, hukuk sorunlarını ekonomik, sosyal, siyasal ve idolojik yönleriyle irdeleme yöntemi sürekli gelişme göstermiştir. Anayasa Hukuku öğretimimizin seçkinci ve koyu idealist yöntemlere bağlılık gösterdiği 1960'larda, Tunaya, Osmanlı tarihine nasıl yaklaşılması gerektiğini şöyle açıklıyordu:

"Osmanlı tarihine *aşağıdan yukarı, halktan Padişah'a* doğru bakmak henüz pek yenidir. Olayların Padişah başları etrafındaki serpintilerini nakletmek alışkanlığı, skolastik esaslarla birleştirildiği zaman, bunları besleyen gerçek fikirler üzerinde hemen hiç durulmadığı, hatta böyle bir ödevin pek benimsenemediği görülecektir. Oysa, ıslahatçı ve muhafazakâr ekipler hangi tezleri savunmuşlardır? İmparatorluğun siyasî kuvvetleri nelerdir? Bu sorulara cevap aramak gerek..." (Tunaya, 1960: 6).

Bu tutum; yani sadece kuru hukuk metinlerine ve gelişmelerine değil, sosyal, siyasal ve ideolojik gelişmelere bakma, sadece yönetene değil, aynı zamanda ve özellikle halka, topluma bakma tutumu, Tunaya'yı, klasik Kemalist tahlilciliğin uzun yıllar içinde yüzdüğü sığlığa düşmekten de alıkoymuştur.

Tunaya, anayasal gelişmelerimizi nasıl değerlendiriyor? Değişik tarihî aşamalar açısından, bu gelişmeleri yönlendiren etkenleri ve gelişmelerin yönünü nasıl görüyor?

Tunaya'ya göre anayasal gelişmelerimiz, teokratik saltanattan meşrutî sisteme, oradan da laik cumhuriyete doğru bir çizgi izlemiştir. Bu sürecin doğal uzantısı ise, çok partili Batı demokrasisi olmuştur. Bu gelişme birbirini izleyen ve tamamlayan birikimlerden oluşmuştur (Tunaya, 1960: 3-4).

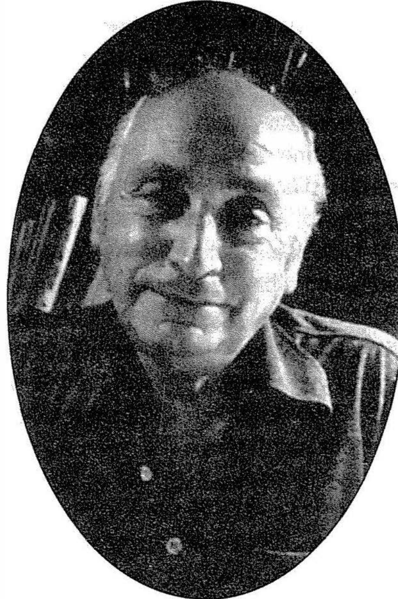
Buna göre, II. Mahmut dönemi yenilikleri anayasal güvenceden yoksun olsalar bile, kişisel özgürlükler, eşitlik, mülkiyet, din ve vicdan özgürlüğü

kümler de yer almaktaydı. Ülkedeki medeni kanun eksiğini tamamlamak amacıyla hazırlanan bu düzenlemede kişi, vakıf, aile ve miras hukuklarına ilişkin hükümler mevcut değildi. Bu mahzurları öne sürülerek girişilen karşı faaliyetler neticesinde 1916'da Ihzar-ı Kavanin komisyonları oluşturuldu; Mecelle, aile hukuku ve ticaret hukuku alanlarında taslaklar hazırlamak üzere üç komisyon kuruldu. 1925 yılında, bu komisyonların çalışmalarına son verilerek yeni cumhuriyetin yeni kanunlarını hazırlamak üzere yeni komisyon üyeleri seçildi.

Cumhuriyet dönemi modernleşmesiyle Osmanlı modernleşmesi arasındaki çarpıcı fark, Osmanlı'da üst yapı kurumlarının yeniden düzenlenmesiyle istenen sonuçlara varılması beklenirken; Cumhuriyet'in, salt bu kurumların yenilenmesiyle sınırlı kalmayan, amaç olarak alınan 'çağdaşlaşma' için bütün bir toplumsal yapının dönüşümünün de gerek görüldüğü, bir modernleşme projesi olmasıdır. Bu

açısından olumludur. Devrimci bir Rönesans olan Tanzimat dönemi, daha Batılı olmakla birlikte *"ikici"* kalmıştır. 1856 Islahat Fermanı ise, Batı zorlaması, emperyalist bir siyaset ürünüdür. Ancak yine de, eşitlik ilkesinin kabulü, Şûrayı Devlet'in kurulması, mahallî idarelere geçiş, kuvvetler ayrılığına yöneliş gibi olumlulukları da taşır. Bir uzlaştırıcı metin olan 1876 Anayasası'nın ortaya çıkışında Batıcıların olumlu, tutucuların ise olumsuz rol oynadıkları görülür. Bu Anayasa uygulamada yararlı sonuçlar sağlamıştır (Tunaya, 1960: 25-26, 28-46).

Tunaya'nın II. Meşrutiyet tezi özellikle ilgi çekicidir. Daha 1959'da yazdıklarında, 1908 hareketini kitle olayları ve kitle desteğiyle açıklayan, halk unsurunun ilk defa olarak bu olayla tarih sahnemize çıktığını belirten yazar, bu hareketin yönünün aşağıdan yukarı olduğuna işaret etmekten geri kalmıyor (Tunaya,1969: 7-8, 55-57). Bu bakış açısı o dönemin, kitleleri yok sayan ve hukuk gelişmelerini aydınların anlayış değişikliğiyle açıklayan tutumlarından elbette çok farklıdır. Aynı bakış açısı, yazarın, Kemalizmin hem siyasî hem de ideolojik bakımlardan yükselişini ifade eden dönemlerdeki "halkı, milleti ya da kitleleri önemseme" tavrının bir mirasçısı olduğunu da gösterir. Bu özellik, 1960'lardan sonra Kemalist literatürde görülen canlanmanın birdenbire ortaya çıkan bir olay olmadığını da ortaya koyar.



Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de sosyal bilimlerin Batılı anlamda eleştirel ve analitik bir mesafe kazanmasında en önemli figürlerden biridir.

Tunaya'ya göre II. Meşrutiyet bir anayasa duygusu getirmiş, Batılılaşma ve

nedenle Cumhuriyet'in kurucu kadroları, aile ve miras gibi yaşam tarzının yapılanmasında büyük etkileri olan hukuk alanlarında farklı bir toplumun normlarını benimsemekte tereddüt göstermedi; zira zaten amaçlanan Batı tarzı bir toplumsal yapının sağlanabilmesiydi. Bu koşullar çerçevesinde yeni Türkiye'nin medeni kanununun kaynağı olarak Isviçre Medeni Kanunu seçildi ve bir komisyon tarafından tercüme edilerek Türk Medeni Kanunu tasarısı haline getirildi. Türk Medeni Kanunu 17 Şubat 1926'da Meclis'te bir bütün halinde müzakere ve kabul edildi; 4 Ekim 1926'da yürürlüğe girdi. Borçlar Kanunu ise, İsviçre Borçlar Kanunu'nun Fransızca metninden aynen tercüme edilerek, 22 Nisan 1926'da Meclis'te kabul edildi ve Türk Medeni Kanunu ile birlikte yürürlüğe girdi.

Hukuk düzeninin bir anlamda temel taşı olan medeni kanun ve borçlar kanununun İsviçre'den iktibas edilmesinden sonra, yeni Cumhuriyet'in diğer temel

laikleşme çizgisini geliştirmiş, yargı birliğinin ortaya çıkmasına yaramıştır. İlk defa olarak kamuoyunun oluştuğu bu dönem, iktisat alanında da ilginç denemeler sahne olmuştur. Bu sonuncusu, "millî iktisat" kavramı çerçevesinde özetlenebilir. Kısacası, millî, laik ve otarşik bir devlet formülünün aranması, bu dönemin başlıca niteliğidir (Tunaya, 1960: 47-51). II. Meşrutiyet'in liberal, Osmanlıcı, ademi merkeziyetçi ve intikamcı muhalefeti ise, cepheleşmenin gerici kanadını oluşturur. Yazara göre, bu dönemde çok partili meşrutiyet amacına ulaşılamamış olsa bile, II. Meşrutiyet, daha sonraki anayasal gelişmelere köprülük görevi yapmıştır (Tunaya, 1969: 43, 80-82).

Tunaya, Kurtuluş Savaşı ve sonrasıyla ilgili geniş yayınlarıyla da tanınır. Yazara göre, bu dönemin ana çizgisi, Batılılaşmak, temel amacı da hürriyetçi bir düzene varmaktır. Emperyalist amaçlarla millî kurtuluşa karşı çıkan Batı'ya karşı TBMM bağımsız yolu, *"ideolojik bağımsızlık"* yolunu tutmuştur. Dönemin idelolojik unsuru, böylece, millî egemenlik olmuştur. Bunun da yolu millî devletten geçmekteydi. Bu nedenle kurtuluş dönemi anayasal tablosu, ferdî haklardan çok millî hakların, milletin haklarının savunulmasıyla doludur. Ama olayların mantığı, demokratik devleti de doğuracaktır ve bu yeni devletin hayatında yeni bir unsur, ilk defa kesin olarak yerini alacaktır: Halk.[1]

Tunaya, Millî Kurtuluş Savaşı'nın, ilerki günlerin anayasal yapısını da yönlendirdiğini söyler. Ona göre bu hareketin temel amacı ve sonucu "Batı medeniyetini kabul etmek"ti. Yazara göre "Türkler, Batılı olmak için Batı ile savaşmışlardır". Batılılaşmada, hukuk özel bir yer tutmuş, itici güç rolünü oynamıştır. Bu hukuk ideolojik bir temele dayalı olmuştur. Laiklik reformları, modern yasaların alınması vb. bunun uygulamaya konuşuyla ilgili atılımlardır (Tunaya, 1960: 103, 110, 127-133, 145-150).

Tunaya, 1964'te çıkardığı bir kitapta bu tezlerini daha da geliştirdi. "Batılılaşma" noktasına verdiği ağırlığı burada belli bir şekilde azalttı, "halk" ve "bağımsızlık" kavramlarının altını daha da kuvvetle çizdi. Buna göre Atatürkçü programın uygulanışı Türklüğe güven ve devrimci yöntem ilkeleri üzerine kuruluydu. Amaç ise, millî, bağımsız ve demokratik devletin yaratılmasıydı. Sadece bir "Anayasa" ve "Meclis" hayranlığıyla dolu II. Meşrutiyet günlerinden

kanunları da, yine resepsiyon yoluyla, Batı Avrupa ülkelerinin ilgili kanunlarından tercüme edilerek birbiri ardına yürürlüğe kondu ve böylelikle Türkiye Cumhuriyeti hukuk sistemi itibariyle Kıta Avrupası hukuk sistemine dahil edildi.

Ceza Kanunu için kaynak olarak 1889 tarihli İtalyan Ceza Kanunu (Codice Zanardelli) seçildi ve tercüme edilerek 24 Nisan 1926'da Meclis'te kabul edildi. Kaynak kanunun bazı maddeleri Türkiye'ye uymadığı ileri sürülerek değiştirilmişti. Kanun tasarısının Meclis'e sunulması sırasında Adliye Encümeni adına konuşan Yusuf Kemal Bey'in buna bir örneği, "...İtalyan Ceza Kanunu'nda efradı aile arasında fena muamele sureti mutlakada memnu olduğu halde, biz oraya rahmü şefkatla kabili telif olmayan sui muamele diye aldık" şeklindedir. İdam da bu hükümler arasındadır; kaynak kanunda yer almayan bu ceza Türk Ceza Kanunu'na katılmıştır. İtalya 1930'da ceza hukukunda önemli değişiklikler yapınca

farklı olan yan da bu idi. Ama elbette bu yeni durum da, bir *"vatandaş tipi"* ve bir *"kamuoyu"* olgusu yaratmış olan Meşrutiyet'in sağladığı birikimi değerlendirmekteydi. Tunaya'ya göre, Kurtuluş Savaşı sırasında çarpışan birbirine zıt akımların, "muhafazakâr" ve "devrimci" diye özetlenmesi gerekir. Birincilerin tutumu, "cezaya rıza" göstermek, mütareke şartlarına boyun eğmek, Müdafaai Hukuk ve İttihatçı düşmanlığında birleşmek, yeni bir devletin kurulmasına karşı çıkmak, milliyetçilik ilkesini bir yana itmek gibi özelliklerle kendini belli ediyordu. Devrimciler ise millî devlet formülüne, bunun içeriği demek olan millî egemenlik, bağımsızlık ve demokratiklik ilkelerine bağlıydılar. Yeni devlet ne komünist, ne saltanatçı ne de hilâfetçi olacaktı. Bu, sömürgeciliği reddeden bağımsız ve tek egemenlikli bir devlet olmalıydı. Bunun da yolu, yukarıda da değinildiği gibi, milliyetçilik ve *"kollektif hürriyet"*'in elde edilmesinden geçmiştir. Halkın siyaset sahnesine ilk defa olarak etkin bir şekilde çıkmış olması da, bunun hem nedeni hem de sonucu olmuştur. Böylece, Müdafaai Hukuk hareketinin önemi kolektif hürriyet, bağımsızlık, otoriterlik ve devrimcilik ilkelerinde toplanabilir. Osmanlı dönemindeki Batılılaşmanın dinamiklerini esas olarak Batı ile Saray'ın oluşturmasına karşılık, Türk devriminde halkın bir *"üçüncü kuvvet"* olarak belirmesinin önemi de buradadır. Bu yönüyle Türk devrimi aslında kaçınılmaz bir süreç, tarihî determinizmin emrettiği, karşı konmaz bir gidiştir (Tunaya, 1964: 5-6, 11-12, 18, 37-41, 78, 105-107).

Tunaya'nın görüşlerinin temeli, emperyalizme ve feodal yapının ürünü olan dinci-İslâmcı ideolojiye karşı olmasına dayanır. Onun emperyalizm hakkındaki görüşlerinin yer yer idealist olduğu ileri sürülebilir (Tunaya, 1960: 235). Ancak ne bu, ne de zaman zaman ve yer yer "Batıcılık" kavramını soyutlayan ve yücelten yanları, Tunaya'nın Kemalizmin millîci ve bağımsızlıkçı tezinin takipçisi olduğu gerçeğini örtbas edemez. Uygarlık savaşı adını verdiği bu mücadelenin tarafları olarak, günümüzün pek çok "ilerici" yazarının aksine, "devrimci ekip" ile "halk"ı değil, devrimci ekip ile dincilik iddiasındaki gericileri gösteren Tunaya, dinci-feodal tezlerin ve İslâmcılığın amansız bir eleştiricisidir (Tunaya, 1962: 300).

Tunaya, *"Siyasî Müesseseler ve Anayasa Hukuku"* kitabının 3. baskısını 1975'te çıkardı. Bu kitapta yer alan gö-

(Codice Rocco), Türk Ceza Kanunu'nda da uyarlama yapılarak 11 Haziran 1936'da yürürlüğe konuldu.

Ticaret Kanunu için Alman ve İtalyan ticaret kanunlarından yararlanıldı. İsviçre'nin Neuchatel kantonunun 7 Nisan 1925 tarihli Code de Procedure Civile adlı usul kanunu yeni Hukuk Muhakemeleri Usulü Kanunu olarak 18 Haziran 1927'de kabul edilerek aynı yıl 4 Ekim'de yürürlüğe girdi. 1877 tarihli Alman Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu örnek alınarak hazırlanmış Türk Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu 20 Ağustos 1925'te yürürlüğe konuldu. İsviçre Federal İcra ve İflas Kanunu, Türk İcra ve İflas Kanunu olarak iktibas edilerek 4 Eylül 1929'ta yürürlüğe girdi. Vergi kanunlarının önemli bir bölümü de Batı Avrupa, özellikle Alman kanunları örnek alınarak hazırlandı.

Bu mevzuat içinde aile hukuku ve kısmen miras hukuku alanlarında kadın-erkek eşitliğine hayatiyet kazandırmanın ve özellikle medeni nikâh usulünü yerleştir-

rüşler, yazarın önceki yayınlarındaki düşüncelerin derlenmesi ve daha da geliştirilmesi niteliğindedir. Buradaki yaklaşım da, Osmanlı dönemi anayasal gelişmelerini, yetersiz kalan yönlerine ve bazen de dışarıdan zorlanmış olmalarına rağmen, olumlu yanlarıyla da ele almak ve değerlendirmek, bunların birikimsel yararına işaret etmektir. Ancak bu durum, yazara göre, Türk devriminin Osmanlı gelişmelerinin ve ıslahat hareketlerinin aynı nitelikte bir devamı olduğu anlamına gelmez. Osmanlı dönemindeki atılımlar esas olarak Batı baskısı sonucu ortaya çıkmışlardı. İhtilâl ile millî, bağımsız ve demokratik devletin kurulması ise tamamıyla yerli bir olaydır ve Osmanlı Devleti'nden yapısal farklarla ayrılır (Tunaya, 1975: 235-262).

Bu yayında iki özellik daha göze çarpıyor. Birincisi, Osmanlı anayasal gelişmeleriyle ilgili materyalist tahlillerin derinleştirilmiş oluşudur. Burada Tunaya, soyut Batı hayranlığı ya da her türlü sosyal ve ekonomik içerikten yoksun "Batılılaşma" tezleri ile kendi arasında kalın bir duvar çekmektedir. Ona göre, 19. yüzyılda Batı, Osmanlı tutuculuğu ve gericiliğiyle işbirliği yapmış ve birtakım siyasal ve anayasal gelişmeleri tezgâhlamıştır. Borçlanma, açık pazar haline geliş ve yarı sömürgeleşme, bu sözümona anayasal atılımların gerçek yüzünü oluşturmuştur. Buna karşı, örgütsel etkinlik bakımından zayıf kalmış olsa bile, Genç Osmanlıların I. Meşrutiyet'i yaratacak olan hareketi önemlidir ve bu aşağıdan yukarı bir oluşumun da habercisidir (Tunaya, 1975: 239-241, 326, 244-246, 250-252). Bu dönemle ilgili tahlillerinde Tunaya, Batılılaşmayı adeta sömürgeleşme ile eşanlamda kullanmaktadır.[2] Bu tutumuyla da, Tanzimat'la ve genel olarak 19. yüzyılın ilgili materyalist ve bilimsel tezleri Anayasa Hukuku teorimize en geniş biçimde aktaran ilk anayasacı sayılması gerekir.

Tunaya'nın bu kitabının ikinci yeniliği, laiklik konusunda getirdiği yorumdur. Yine Kemalist Anayasa Hukuku teorisi bakımından önemli bir yeniliği vurgulayan bu yorumu genişçe bir şekilde aktarmakta yarar var.

Tunaya, "Türk Devrimini, Osmanlı ıslahat hareketlerinin bir devamı ve aşaması olarak görmek tarihî gerçeklere uymaz" diyor. Çünkü, "Batı, Osmanlı Devleti'nde, bir Batılılaşma, yani Osmanlı toplumunu kalkındırma amacını gütmemiştir. Tam tersine, Osmanlı toplumunun Batılılaşma dozunu kendi çı-

menin tam anlamıyla mümkün olduğu söylenemez. Resmî memur önünde yapılmış nikâha dayanmayan imam nikâhı gibi birleşmelerin muteber evlilik olarak kabulu ve bu birleşmeden doğan çocukların nesebi sahih sayılması için sık sık af kanunları çıkarılmak durumunda kalınması uygulamada hâlâ mevcut meselelerin başında gelir. Ancak, Cumhuriyet modernleşmesinde bir amaç olarak edinilmiş toplumsal dönüşüm projesi bakımından incelendiğinde, başarının büyük ölçüde sağlanmış olduğu, temel felsefesi, kurumları ve yapılandırdığı yaşam tarzıyla iktibas eden toplumun uygulayageldiği sistemden ciddi şekilde farklı olana hemen hemen hiçbir tepki göstermeyip bilakis hızla uyum sağlamasıyla ortaya konulmuştur denebilir.

Kaldı ki, Avrupa'da da laik düşünce ve toplum düzeninin biçimlenişi de, büyük ölçüde hukukçuların yaptığı düzenlemelerle tamamlandı. Modernite öncesi dönemlerden modeniteye geçiş sürecinde

karlarına göre saptamıştır. Osmanlı bürokrasisine gelince, her Batı baskısı karşısında, ıslahat fermanları türünden tedbirlere başvurmak zorunda kalmıştır... TBMM dönemindeyse, emperyalizmle, cepheden savaşma yoluna gidilmiştir. Ve böylesine bir ortam içinde, laiklik, üstün bir siyaset ilkesi olarak benimsenmişse, bunun apayrı bir anlamı vardır. Bu anlam da Osmanlıcı açıdan değerlendirilemez" (Tunaya 1975: 261-262).

Bu anlam nedir? Laiklik ilkesinin önemi ve özellikle altyapı ile ilişkisi nerededir? Bu soruların cevabı şöyle verilmiştir:

"Laiklik, özellikle 1920'den itibaren, yavaş yavaş geliştirilerek, tamamen yerli ve millî nedenlerle bir anayasa kuralı yapılmıştır. Çünkü, emperyalizmle savaşta, karşı devrim eylemleri 'din adına' yürütülmüştür. Ve kendilerini dinci sayan çevreler, Batı uygarlığını 'Hıristiyan medeniyeti' saymakla, doğrudan doğruya işgalci kuvvetlerin dayandıkları ideolojiyle birleşmişlerdir. (Bu durumda) laiklik taklit olarak 'alınmış' değildir. İstiklâl amacıyla savaşanların, karşılarında tutucu çevreyi devreden çıkarmak için, devrimin yolunu emperyalizmin işbirlikçilerinden temizlemek için, başvurulan doğal bir tedbir olmuştur. Devrim tümünün yapısal bir unsuru olmuştur (...). Ve bu bakımdan laiklik bir savaş ilkesidir (...). Yine bu bakımdan laiklik 'başka ülkelerde var' diye, bir 'onlara benzeme' çabası değildir. Altyapıyla ilişkisine gelince, yabancı boyunduruğundan kurtulmak isteyen bir toplumun, üretim düzenine ters düştüğünü söylemeye de olanak yoktur" (Tunaya 1975: 262).

Bu tezler, laiklik ve benzeri kurumları birer "taklit" olarak gören ya da "üstyapı" kurumu oldukları için küçümseyen yazarlara da bir cevap niteliğindedir. Tunaya'nın burada laiklikle ilgili olarak getirdiği tahlil, hiç şüphe yok, sosyalizm adına ortaya çıkmış olan popülist tezlerin Kemalist devrim ve laiklik tahlillerinden çok daha bilimsel ve materyalistçedir.

DİPNOTLAR

1 Bkz. T.Z. Tunaya, *"TBMM hükûmetinin kuruluşu ve siyasî karakteri"*, İÜHFM, c. XXIII, sayı 3-4 (1958), s. 227 vd. T.Z. Tunaya, *Türkiye'nin siyasî hayatında batılılaşma hareketleri*, s.100, 103, 105-106, 114.

2 "...Osmanlı ülkesi Batılılaşmakta, Batıya tâbi bir pazar haline gelmektedir" (Tunaya 1975: 326). "Batı, Osmanlı İmparatorluğu'nun kalkınamamasından, özellikle ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren sorumludur" (Tunaya 1975: 250).

Avrupa hayatında ilişkilerin düzenlenmesi yeni bir hukuk metoduyla mümkün oldu. Almanya'da Roma hukukunu yeniden üretmeye çalışan hukukçular için kilise çevrelerinin kullandığı "*Juristen sind böse Christen* – hukukçular kötü Hıristiyanlardır" meseli boşuna değildi. Ancak eski düzenin, hukuk tarihinde glassatörler (11 ve 12. yüzyıllar) ve özellikle post-glassatörler (13 ve 14. yüzyıllar) denilen hukukçuların çalışmalarıyla sessizce ve sabırla kemirilmesine rağmen, laik toplum düzeni Avrupa tarihini dolduran mezhep kavgaları, din savaşları gibi kanlı olaylardan sonra gerçekleşebildi. Ortaya çıkan, Aquina'lı Thomas'ın Aristoteles felsefesi ile Hıristiyan teolojisini birleştirmesi üzerine özellikle 14. yüzyıl İtalyan hukukçuları Bartholus ve Baldhus tarafından Roma Hukukunun yeniden üretilmesiyle oluşan ve dağıtıcı adalet düşüncesini de içeren bir genel sözleşme kuramıdır (Berman 1997, 246). Öyle ki, bu anlamda sözleşme gerek kamusal gerek özel alan bağlamında

modern diğer bir deyişle laik hukukun ve toplum düzeninin temelidir.

Laiklik farklı içeriklerle kullanılabilen bir kavramdır. Bazıları laiklikten her din ve inanca mensup grupların tolore edildiği; bazıları da toplum hayatının düzenlenmesinde din dışı kaynaklara dayanan hukuk normlarının egemen olduğu bir hukuk düzenini kasteder. Oysa, İlber Ortaylı'nın da belirttiği gibi, bu iki koşul laik bir düzende bulunması gerekli, ama yeterli nitelikler değildir (Ortaylı 1995, 154):

Laik toplum standart ve monist (tekli) bir yönetim düzeninin ve farklı din ve cinsiyette insanların eşit koşullarla bağlı olduğu bir hukuk mevzuatının bulunduğu toplum düzeni demektir. Yani bir toplumda dinî hoşgörü olabilir (Eski Roma, Ortaçağ İslâm ve Osmanlı imparatorluklarında olduğu gibi) din dışı kaynaklardan esinlenen veya bu gibi kaynakların ağırlık kazandığı bir hukuk mevzuatı uygulanabilir (Osmanlı, eski Roma, Bizans ve Cengiz imparatorlukları gibi); ama toplumda her dinî cemaat aynı yasalarla yönetilmiyorsa, kadın ve erkek için dinî inanca dayalı farklı düzenleme ve normlar varsa (mirasta eşitsizlik, toplum hayatına katılmada kısıtlama ve farklılık gibi), hatta sadece belirli bir sınıf için, örneğin ruhban için imtiyazlar tanınmış ve yönetici elitin imtiyazlarının meşruiyeti Tanrısal bir kaynağa dayandırılarak açıklanıyorsa, orada laiklikten sözedilemez. (...) Kısacası tüm toplumsal sınıflar için hukukî mevzuatın uygulanması, hiç kimseye dinsel ayrıcalık ve üstünlük tanımayan bir toplum düzeni diye tanımlanan laikliğin, merkeziyetçi modern toplum yapısıyla özdeş olduğu, ancak o sayede gerçekleşebileceği açıktır. Laiklik, bir yerde modern toplumun ön koşullarının gerçekleşmesine bağlıdır. Ancak toplumun belirli bir gelişme düzeyinde bu ideoloji, yeni hukuk ve toplum düzeninin gelişimini hızlandırabilir de...

Nitekim Osmanlı dönemi modernleşme çabaları kapsamında hukuk alanında girişilen değişimlerle, Türkiye Cumhuriyeti devletinin icraatları arasındaki fark da, kanımca burada yatmaktadır. 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştirilen resepsiyonlar, kabul edilen yeni hukuk mevzuatı, yeniden düzenlenen yargı sistemi, bunların sistem içinde amaca uygun işleyişini temin edebilmek için 1878'de kurulması kararlaştırılan Mekteb-i Hukuk, Tanzimat ve sonrası Osmanlı siyasî ve idari elitinin "devleti" kurtarabilmek için giriştiği serencamda bir araç niteliğindeydi; diğer bir ifadeyle hukuk bu anlayışta salt bir üstyapı kurumu olarak kabul edilmekteydi. Oysa Türkiye Cumhuriyeti devleti ve toplumuyla bir modernite projesi olarak biçimlendirildiğinden, hukuk salt devlet mekanizmasını değil toplumu da dönüştürebilmek için bir araç olarak görülmekteydi.

Hukukun hedeflenen toplumsal değerlerin yaşama geçirilmesi amacıyla kullanımı, hukukun tarihi kadar eski bir fenomendir (Özcan 2001, 184). Roger Cotterrell, hukuk aracılığıyla yönlendirilen toplumsal değişmede üç siyasaya işaret eder. Bunlardan birincisi, amaçlanan toplumsal değişmenin düzeyi ya da mahiyetine bağlı olarak kurumların dolaysız şekilde etki altına alınmasını amaçlayan siyasadır; yani zaman zaman hukuk devrimi olarak da ifade edilen değişme söz konusu olur. İkincisiyle, yasama faaliyetiyle değişmeye etki yaratacak kurumlar inşa edilir. Üçüncüsüyle de, değişmeyi besleyecek durumu oluşturabilmek için yeni hukuksal yükümlülükler yaratılır. 1923'ten itibaren Türkiye Cumhuriyeti devleti bu üç siyasayı da kullandı. Birinci siyasa çerçevesinde en önemli örnek Türk Medeni Kanunu'nun kabulüdür; zira İsviçre Medeni Kanunu'nun aynen benimsenmesiyle İslâm hukuku geleneğine sahip bir toplumsal yapının farklı bir anlayışa, günlük yaşam pratikleriyle bir Batı toplumuna dö-

nüşmesi beklenmekteydi. İkinci siyasanın aracı kurumlar ve üçüncü siyasanın aracı yükümlülükler de hızla oluşturulan mevzuatla konularak modern yani laik ulus devletin ve toplumunun oluşturulması jakoben bir anlayışla sağlanmaya çalışıldı. Dönemin Adliye Vekili Mahmut Esat Bozkurt'un ifadesi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrolarının bu anlayışının kanıtı durumundadır:

"Türk ihtilanin kararı, Batı medeniyetini kayıtsız şartsız kendisine mal etmek, benimsemektir. Bu karar o kadar kesin bir azme dayanmaktadır ki, önüne çıkacaklar, demirle, ateşle yok edilmeye mahkumdurlar. Bu prensip bakımından, kanunlarımızı oldukları gibi Batı'dan almak zorundayız. Böylelikle, Türk ulusununun iradesine uygun harekette bulunmuş olacağız. Keyif ve isteklerimize değil, milletimizin dileklerine göre iş başarmaya borçluyuz" (Bozkurt 1944, 11)

Özcan'ın belirttiği gibi, Bozkurt'un sözlerinde ulusun iradesinden söz edilmekle birlikte, bu iradenin nasıl tezahür ettiği belli değildir. Ulusun iradesi, özellikle dönemin koşulları göz önünde tutulduğunda, ancak modern devletin dili ve gerekleriyle telaffuz edilmiş bir meşruiyet söylemi mahiyetindedir. Basit toplumlarda görülebilen ve 'yaşayan hukuk' niteliğinde değerlendirilebilecek bir hukuk dışında, devletin koyduğu hukukun halkın kültürüyle bire bir uyumlu olmasının beklenmesi, gerçeklikten uzak bir beklentidir. Modern devletin temsiliyet mekanizmaları çerçevesinde hukuk bir üstyapı kurumu olarak siyasal ilişkilerin tamamlayıcısıdır. Ancak, sonuç itibariyle, meşru kabul edilen siyasal iradenin icraatıyla başlatılan hukukî değişme, o devletin yurttaşlarınca içselleştirilebiliyor ve yeni hukuk uygun hukuk kadrolarıyla kökleştirilebiliyorsa, bu hem hukukun meşruluğunu temin eder, hem de bu yolla siyasal meşruluğu pekiştirir. Bu çerçevede Türkiye Cumhuriyeti *praxis*'inin büyük ölçüde amacına ulaştığı söylenebilir; ancak ortaya çıkanın kendine özgü, Batı-dışı bir modernite anlayışı olduğu kanısında olduğumu da işaret etmeliyim. Her ne kadar kaynağı Batı hukuku da olsa, gerek bu hukukun uygulanması, gerek kurumların işleyişi; diğer bir ifadeyle bunların gerisinde yatan hukuk zihniyetinin ister karar alma mekanizmalarında yer alanların yaptıkları eylem ve işlemlerle ister gündelik yaşam pratiğindekilerin ürettikleri çözümlerle bulduğu vücudun çok farklı bir yapının eseri olduğu aşikâr... ❒

Hakim İdeolojiler, Batı, Batılılaşma ve İnsan Hakları

TANIL BORA - Y. BÜLENT PEKER - MİTHAT SANCAR

Bu yazıda, müstakil bir düşünce çizgisini ifade etmekten ziyade resmî veya egemen siyasal ideolojinin veçhelerinden biri olarak görünen Batıcı/modernist düşünüş içinde insan hakları meselesinin yeri, etkileri, ona yüklenen içerikler ve anlamlar, dönemsel değişimleri içinde ele alınacaktır.

BİR MEDENİLEŞME VE BATILILAŞMA VETİRESİ OLARAK İNSAN HAKLARI

Resmî ideoloji ve tarihyazımı, Türkiye Cumhuriyeti'nin modern bir ulus-devlet olarak kuruluşunu anlatırken, bu süreci evrensel bir bağlama atıfla da açıklar. Bu evrensel bağlamın referansları, Fransız Devrimi, onun İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, "millet", "demokrasi" ve "cumhuriyet" mefhumlarından başlayarak, Batılılaşma sürecinin daha sonraki merhalelerinde "temel hak ve özgürlükler", yurttaşlık, "sosyal devlet" ve "hukuk devleti" mefhumlarını da kapsamıştır. Resmî ideologlar, bu mefhumları geleneksel mefhumlara dayalı konumlardan sorgulayan siyasetçi ya da yazarları gericilikle suçlamakla birlikte, bu mefhumların hayata geçirilmesi yönündeki sorgulamalara baskıcı politikalarla karşılık verilmiştir. Bu durum, yalnızca retorik düzeyinde değil, temel siyasal ve toplumsal yapıların gelişimindeki gerilimlerle de dinamik ilişki içinde olmuştur.

Cumhuriyetin *kurucu* kamu hukuku literatürü, hukuk düzeninin Batılılaştırılmasını, Türkiye'nin gelişme/ilerleme/'kurtulma' uğraşının temel önemde bir parçası olarak kaydeder. Batı referanslı hukuk düzeninin vazettiği haklar ve özgürlükler, medenî bir toplum olmanın temeli sayılır: "Batı anlayışında müşterek hususiyet, hukuk üstünlüğü mefhumunun ferdin keyfî hükümete karşı korunması oluşundadır. (...) Hukuk üstünlüğü prensibi, hür bir toplumun temel değerlerine dayanır. Hür toplum ise, üyelerinden her birinin hür düşüncesini tam manasiyle ifade imkanını bulduğu ahenkli bir ortamdır. (...) Hukuk üstünlüğü devletlerinin müşterek karakterleri 'anayasa üstünlüğü' ve 'insan hakları telâkkisi'dir" (Esen, 1957: 162-5 ve 242 vd.).

Türkiye'de kamu hukukunun kurucuları sayılabilecek Recai Galip Okandan, Sıddık Sami Onar, Bülent Nuri Esen, Hüseyin Nail Kubalı, Yavuz Abadan, Bahri Savcı gibi hocalar, insan haklarına "hukukta Batılılaşma ve çağdaşlaşma" çerçevesinde yaklaşırken; Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılındaki anayasacılık hareketini, Batı'daki klasik kamu hukuku doktrinine uygun bir şekilde, siyasî iktidarın sınırlanması ekseninde tanımlamış, insan hakları,

hukukun üstünlüğü, parlamentoculuk gibi unsurlarla açımlamışlardır. Bu yolda eksik ve yetersiz adımlar olarak eleştirilen Sened-i İttifak ve Tanzimat Fermanı gibi girişimler dahi, anayasa üstünlüğü ve insan hakları telâkkisinin yerleşmesi doğrultusundaki tarihsel rolleriyle olumlanırlar: Anayasa hareketleri, Garplılaşma ve "hukuka bağlı devlet" fikirlerinin eseri ve vazifesidir (Kubalı, 1959: 144). Nihayet 1924 Anayasası, "1789 Fransız İnkılâbından gelen endividüalist ve liberal hukukî ve siyasî ideolojinin temsil ve ifadesi" olarak methedilir (*a.g.y.*: 129).

Osmanlı dönemindeki gelişmeler değerlendirilirken; anılan kavram ve olguların gelişmemesi, doğrudan Batı'daki toplumsal, ekonomik ve siyasal şartların burada oluşmamış olmasına bağlanır. Abadan-Savcı, bu ilişkiyi şu sözlerle anlatırlar: "Batı Avrupa dünyasında hükümdarın mutlak iradesine karşı direnmeyi meydana getiren şartlar, Osmanlı ülkesinde mevcut olmamıştır. Osmanlı ülkesi, Batı Avrupa'nın sür'atle geliştirdiği endüstrileşme hareketinden uzak kalmıştır. Binaenaleyh orada, iktisadi faaliyeti, siyasî otoritenin müdahaleleri dışında tutmak, yani iktidarın sınırlanmasını sağlamak zorunda olan bir burjuvazi teşekkül etmemiştir. Keza, insanı 'kul' mertebesinden ötede düşünmeyen telakki, Batı Avrupa'da insanın değeri hususunda ortaya çıkıp ilerde müşahhas ve vazıh bir insan hakları doktrini halinde gelişecek olan inançlara benzer bir fikri gelişmeye de imkan vermiyordu" (Abadan ve Savcı, 1959: 14). (Abadan, Tanzimat Fermanı'nın hak ve özgürlükler bakımından eksik ve yetersiz oluşunu da, "Osmanlı İmparatorluğu'nda liberalizmin henüz kökleşmemesi ve burjuva sınıfının hakimiyet tesis edememesi"ne bağlar Abadan, 1940: 53). Bu nedenle, insan hakları ve hukukun üstünlüğü gibi kavramları da merkezinde barındıran "muasır medeniyet seviyesine çıkıp bir medeni içtimai heyet olmak için, imparatorluk kalıntısı olan sosyeteyi, içtimai, iktisadi ve siyasî müeyyideleri bakımından kökten değişmelerle Batılılaştırma gerekirdi" (Abadan ve Savcı, 1959: 71).

Kamu hukukunun kurucularının bu bakış açısı, Sened-i İttifak, Tanzimat, Islahat ve Meşrutiyet konusundaki değerlendirmelerde de açıkça saptanabilir; hatta öylesine açıktır ki, bu gelişmelere yaklaşımda, diğer disiplinlerden belirgin bir şekilde farklılaşan bir "hukukçu bakışı" adı altında ayrı bir grup olarak bile tasnif edilir (Tanör, 1996: 41 vd.). Örneğin Sıddık Sami Onar (1966: 147 vd.), padişah ve hükümet üzerinde bir "üstün hukuk kuralı" yarattığı için Sened-i İttifak'ı Osmanlı'daki "ilk amme hukuku kaidesi ve hukuk devletine doğru gidiş"in bir belirtisi sayar. Kubalı, Okandan, Abadan-Savcı da, farklı açılardan yaklaşsalar bile, bu belgeyi, "devletin merkezi iktidarının sınırlanması" ölçütünü, yani Batı'daki anayasacılık kavramını esas aldıkları için, olumlu bir gelişme olarak değerlendirmekte; yani Batı'ya yaklaşma imkânı olarak görmektedirler. Aynı bakış açısı II. Mahmut dönemindeki reformlarda kendini gösterir. Örneğin Kubalı, reformları yüzeysel ve yetersiz bulmakla beraber, "Batılılaşma" açısından o zaman için önemli ve değerli birer atılım sayar. Okandan da, bu reformları "hukukta çağdaşlaşma" ölçüsüne vurur ve önemli bir gelişme kabul eder. Tanzimat Fermanı'na ilişkin değerlendirmeler de farklı değildir. Kubalı (1960: 57), bütün eksiklerine rağmen, Tanzimat Fermanı'nı bir tür "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi" olarak niteler.

İNSAN HAKLARININ EVRENSELLİĞİ VE ŞERHLERİ

Bununla beraber, referans alınan Batılı hukuk düzeninin esaslı bir temeli olduğu belirtilen insan haklarıyla ilgili özgül bir vurguya rastlanmadığına dikkat çekmek gerekir.

Üstünlüğü söz konusu olan hukuk, devletin yasalarından oluşur; hukukun genel ilkeleri ya da formel yasal çerçevenin evrensel toplumsal-siyasal değerlerle içeriklendirilmesi söz konusu değildir. Dahası, hukukun üstünlüğü ilkesi, "kanun ve nizam hakimiyeti", yani rejimin/devletin bekası kaygılarına dayanılarak yorumlanmaya, bu anlamda insan hak ve hürriyetlerini arka planda bırakan, onların kısıtlanmasını ya da askıya alınmasını gerekçelendiren bir şekilde kullanılmaya mütemayildir. Rejimin ve onun ideolojisinin her türlü meydan okumaya ya da muhalefete karşı korunmasına yönelik önlemleri kapsayan "devletin bekası" söylemi, "millet egemenliği" şiarıyla da payandalanmıştır. Böylece cumhuriyet kavramı ile rejimin ve ideolojisinin mutlaklığı denklenir.

İnsan hakları, bu ilkesel çerçevenin de vasıtası olduğu genel modernleşme/uygarlaşma ülküselliği içinde veya bunları da araçsallaştıran "millet egemenliği" şiarının ve yine Batı'dan devşirilen "kanun ve nizam hakimiyeti" anlayışının toptancılığı içinde erimiş, görünmezleşmiştir.

Öte yandan, Cumhuriyetin kurucu literatüründe, insan hakları kavramının evrenselliğine ilişkin şerhler de düşülmüştür. Kamu hukuku/Anayasacılık literatüründen çok, siyasal metinlerde (örn. Peker, 1984: 26 vd.) kendini gösteren bu şerhleri dört noktada özetleyebiliriz. 1- Türk Devriminin özgünlüğü ve bizatihî evrensel karakter taşıdığı iddiası, Batı-merkezli evrensellik normlarının da 'statüsünü' sarsmıştır. 2- Cumhuriyet ideolojisinin "Tanzimat Batıcılığı"nın taklitçiliğinden kaçınma gereği duyması, Tanzimat'tan 1908'e uzanan Anayasacılık hareketlerinin "soyut" bulunan haklar ve özgürlükler programatiğine de zımnen mesafe konmasını getirmiştir. 3- Gülhane Hattı Hümayunu ile tanınan geniş hak ve özgürlüklerin Osmanlı Devleti'nin çöküşünü getirdiği ve buna bağlı olarak Avrupa'nın medeniyet, insaniyet fikrinin sömürgeciliği/emperyalizmi perdeleyen bir aldatmaca olduğu yolundaki düşüncelerin mirası, insan hakları telâkkisine şüpheyle yaklaşılmasına yol açmıştır. 4- Tek Parti rejiminin otoriter kurumsallaşmasına vesile olan siyasal muhalefet denemeleri, isyan teşebbüsleri vb., Cumhuriyet rejiminin, temel hakları kâğıt üzerinde tanımakla birlikte bunların kullandırılmasını "zamana ve zemine", "uygun koşullara" bağlayan bir tutum belirlemesini getirmiş, bu tutum kalıcılaşmıştır.

Birinci noktayla ilişkili eklenebilecek bir husus, modern Batı medeniyetinin evrensel değerlerinin eski Türk uygarlığındaki öncelleri hikâye edilirken, insan haklarının da zikredilmiş olmasıdır. Çoğunlukla hükümdarın/efendinin şefkati, hoşgörürlüğü suretinde tasvir edilen insan hakları duyarlılığı, Türklüğün uygarlık-kurucu tarihsel meziyetlerinin ezelî kanıtları arasında gösterilmiştir. Evrensel ilkelerin millî 'asimilasyonuna' yeltenmeyen düşünce insanları da (örneğin Başgil, Halide Edip), İslâm-Türk ve Osmanlı medeniyetinin yüksek zamanlarında, Batı'dan ileri bir insan hakları anlayışının varolduğunu söylerler.

DEVLET, HAK-VAZİFE DENGESİ VE FAZİLET ARAYIŞI

Anayasacı Prof. Bülent Nuri Esen, 1948'de şöyle yazar: "Devleti gençleştirmek için Avrupa Devletlerini taklit etmek lazım geliyordu. Tanzimat bunu kısmen ve yalnız şekil bakımından yapabilmiştir. Geniş ölçüde bir inkılâp ile Avrupa Medeniyeti içerisine girmek için halka siyasal haklar tanımak, halk egemenliğini kurmak lazım geliyordu" (Esen, 1948: 66). Buradaki ifade, medenîleşmeyi, onun bir koşulu olduğu belirtilen hak ve özgürlükler hukukuyla birlikte, devlet iktidarını restore etme ereğine bağlı gören anlayışı özetler. Atatürk'ün yazımına katıldığı *Vatandaş için*

Medenî Bilgiler (1930: 67), "Devlet, herkesin haklarını ve vazifelerini tayin eder; hiç kimse tayin edilen hudut haricinde bir hak iddia edemez" der. Bu ifadenin özetlediği vesayetçi/velâyetçi anlayıştan, insan hak ve özgürlükleri ile devlet otoritesi arasındaki tarihsel gerilime bir etki ve meşruiyet alanı tanıması beklenemeyecektir. Türkiye'de toplumun kendi içinde devlet-toplum ilişkilerinde, Batılı toplumlardan farklı olarak bir uyum ve tesanüt bulunduğu varsayımı, söz konusu anlayışı pekiştirerek insan haklarına ya da genel olarak etik ilkeler getiren fikirlere *özerk* bir alan bırakmaz. Bu, totalitarizmin tanımlayıcı özeliğidir.

"Türk Devrimi"nin doktrinini oluşturan siyasî metinlerdeki Cumhuriyet anlayışı, paradoksal gibi görünebilecekse de, insan haklarının meşruiyet çerçevesini zayıflatan bir etkendir. Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî cumhuriyetçiliği, Atina demokrasisi modelinin faziletli 'yüksek' yurttaşları varsayan elitizmini ve bu bireyleri ortak/cemaatçi kimliğinde eriten komünotarizmini seçmeci bir şekilde artiküle ederek kuvvetle vurgulayan bir ideolojidir. Cumhuriyet'in yurttaşlarının faziletli olması gereği, koşulcu, yükümlendirici bir şekilde tekrarlanmıştır. Cesaret ve faziletiyle yurttaşlığı, hür olmayı hak etmek gerekir; "gerçek anlamda hür olmayana verilen hak, hürriyet değildir" (Yücel, 1960: 17-8). Cumhuriyet'in ilk döneminde liberal haklar ve özgürlükler anlayışının savunusunu yapan Ahmet Ağaoğlu'nun *Serbest İnsanlar Ülkesinde* kitabında (Ağaoğlu, 1930) tasvir ettiği ütopik ülkenin temel ilkeleri de fazilet, doğruluk, cesaret, "vazife şuuru"dur - haklar ve özgürlükler bunların armağanı gibi anlaşılır. Cumhuriyet'in faziletçi-ahlakçı mükellefiyetleri, kamu ideolojisinde altı hep çizilen vazife-hak dengesiyle (ya da mütekabiliyetiyle) birlikte düşünüldüğünde, hakları 'serbest bırakmayan' bir görüşe dayanak olmuşlardır.

TEK PARTİ DÖNEMİNDE İNSAN HAKLARI ARGÜMANTASYONU

1945 sonrasına dek insan hakları fikrine, çoğunlukla, Tek Parti rejimine muhalefet edenlerce argüman olarak başvurulmuştur. Bu muhalif çizginin kökleri, Birinci TBMM'deki muhalefette bulunabilir. Cumhuriyet Halk Fırkası'nı oluşturacak olan "Birinci Grup"a muhalefet eden "İkinci Grup"un Ali Şükrü, Hüseyin Avni (Ulaş), Abdülkadir Kemali (Öğütçü), Hakkı Hami (Ulukan) gibi sözcüleri, temel hak ve özgürlüklerin güvenceye kavuşturulması, bilhassa yüksek devlet memurlarının yasal ve fiilî dokunulmazlığını kaldıracak düzenlemeler için çaba harcamışlar; hakimiyet-i milliye fikrinin esas dayanağının kişi hakimiyeti, kişi dokunulmazlığı olduğunu savunmuşlardır (Demirel, 1994: 463 vd.).

İlerleyen dönemde insan haklarına ağırlık veren bir argümantasyona iltifat edenler, Batılı burjuva demokrasilerini model alan ve özellikle liberalizmden, liberal demokrasi modellerinden etkilenen düşünce insanlarıydı. Dönemin temel siyasal sorun alanlarındaki muhalif görüşleri nedeniyle baskı görmeleri ya da sürekli baskı tehdidi altında olmaları da, liberal demokratik idealleri artiküle etmelerine ve giderek özümsemelerine yol açan etkenler arasındaydı.

Tek Parti rejiminin 'muvazaalı' bir liberal muhalefet denemesi niteliğindeki Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın ideologu olan Ahmet Ağaoğlu'nun fikir mücadelesinde, Batı medeniyetini referans alan bir insan hakları argümantasyonu önemli yer tutar. Ağaoğlu'nun, Kemalist özgüncülük ve otoriteryanizmle kalkınmacı-sosyalist bir arayışı birleştiren *Kadro* Dergisiyle polemik yaptığı *Devlet ve Fert* kitabı, bu argümantasyonun tipik örneğidir. Burada, Kadrocuların, ferdî hürriyetlere dayalı memleketlerde demokrasi nizamının çürüdüğüne ilişkin iddialarının

"mukni" (ikna edici) olmadığını vurgular (Ağaoğlu, 1933: 22); Garp medeniyetinin teknik sahasında inkışâfının bile ferdî hürriyete verilen genişliğe dayandığını, "Şarkın mahkûmiyetinin... doğrudan doğruya ferdin ezilmesinin, ferde serbest düşünmek, serbest hareket etmek imkânı verilmemesinin neticesi" olduğunu söyler (*a.g.e.*: 28-9). Yeni Türk devletinin esası, "Türk vatandaşını her türlü kuyuttan [kayıtlardan] kurtarmak, onun kafası, kalbi ve mesaisi için pürüzsüz ve maniasız serbest sahalar açmak"tır ona göre (*a.g.e.*:75).

Atatürk'ün ölümünden önce rejim muhalifi, sonrasında ise tersine rejimin ideologu konumunu işgal eden güçlü muharrir Hüseyin Cahit (Yalçın), insan hakları argümantasyonunun etkili örneklerini verenlerdendir. Özellikle Tek Parti rejimi karşıtı -ve 1950'lerde DP iktidarına karşı- polemik yazıları, insan hakları argümantasyonunun popüler siyasî kullanıma sokulması bakımından önemli yazılardır. Hüseyin Cahit'in referans çerçevesi, Batılı burjuva demokrasileridir. 1934'teki bir yazısında, "Ondokuzuncu asrın... hürriyetleri filan veya falan kavmin hususî mahsulleri değil, bütün beşeriyetin şerefi ve hakkıdır" der (akt. Bengi, 2000: 81). Ona göre dört temel özgürlük vardır: İnanç, ifade, teşebbüs ve örgütlenme özgürlüğü. Bunların güvence altında olmasını, bir toplumun çağdaşlığının ölçütü sayar (*a.g.k.*: 290).

EVRENSEL BEYANNAME'NİN ETKİLERİ VE DIŞ POLİTİKANIN BİR ŞARTI OLARAK İNSAN HAKLARI

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, insan hakları, uluslararası ilişkiler sisteminde geçerliliği artan bir terminolojiye dönüştü. 1945'te kurulan Birleşmiş Milletler'in 1948'de yayımladığı ve Türkiye'nin de kabul oyu verdiği *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*, önemli bir eşikti. İki savaş arasının ve İkinci Dünya Savaşı döneminin tecritinden çıkmaya çalışan Türkiye de uluslararası ittifakları çerçevesinde, "insan hakları ilkelerine bağlılığı" yükümlenen bir dış politika söylemini adapte etti.

Türkiye'de siyasî rejim, Evrensel Beyanname'deki insan hakları kataloğunu, Batı medeniyetine ve -aşağıda ele alacağımız gibi- Batılı anti-komünist güvenlik ittifakına katılmanın bir şartı olarak onadı.

Bu ortamda insan haklarına yönelen siyasal ve akademik ilgi artışının, pek bilinmeyen fakat önemsiz de olmayan bir örneği, ilk sayısı Ocak 1947'de çıkan *İnsan Hakları* dergisidir. Dergi, "Birleşmiş Milletler İnsan Haklarını ve Ana Hürriyetleri Sağlama ve Koruma Türk Grupu" tarafından Ankara'da yayımlanır. Grubun üyeleri arasında dönemin birçok bakanı, milletvekili, akademisyeni, gazetecisi, bürokratı bulunmaktadır. Derginin Ocak 1947'deki ilk sayısının Nihat Erim imzalı ve "Ülkümüz" başlıklı sunuş yazısı, insan haklarının özgül anlamına ve muhtemel somut işlevine dair belirsiz göndermeler bir kenara bırakılırsa, 'çağın ruhuna ve uluslararası ilişkilerdeki gelişmelere ayak uydurmaya dönük ulusal *vazife*' üslubuyla kaleme alınmıştır.

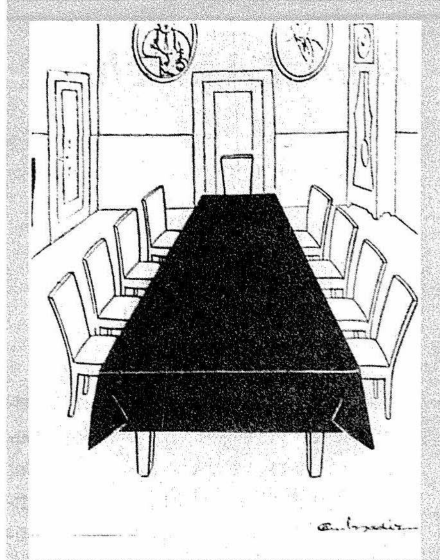
Dönemin Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanı ve derginin fiilî "başmuharriri" olan Prof. Dr. Zeki Mesud Alsan, *İnsan Hakları*'nın çerçevesini çizen makalesinde, Birleşmiş Milletler fikrini ve kurumlaşmasını, "Anglo-Amerikan aleminin manevî savaşı" hattında açıklamaya çalışır (Alsan, 1947a). Bu bakış, üniversite ve hariciye eliti içinde kurumlaşacak olan zihniyetin özünü dışa vurur. Alsan, bu hattın somut kaynakları arasında Roosevelt'in meşhur "dört hürriyet demeci" ile "Atlantik demeci"nin önemli yer tuttuğunu belirtir. Alsan'a göre, "Anglo-Amerikalıların bu düşünceleri Birleşmiş Milletler Antlaşmasiyle doktrin sahasından müspet hukuk sahasına geçmiş bulunmaktadır. Bu antlaşma insanlığın barış

ve güvenliği kurmak ve korumak için şimdiye kadar geçirdiği denemelerden faydalanarak yeni bir zihniyetle yeni bir nizam meydana getirmek arzusundan doğmuştur. Bu yeni zihniyeti her şeyden önce barış ve güvenlik konusunda fertlerin oynadıkları rollere verilen kıymet ve önemde görmekteyiz. Gerçekten hür ve demokrat milletler, barış ve güvenliğin köklerinin devletler arasındaki münasebetlerden ziyade genel olarak insanların karşılıklı münasebetlerinde ve düşüncelerinde aranması gerektiğini takdir ettikleri içindir ki fertlerin ana hak ve hürriyetleriyle de yakından ilgilenmek ve bunları daha kuvvetli inançlara bağlamak ihtiyacını duymuşlardır" (Alsan, 1947b: 3).

"Birleşmiş Milletler İnsan Haklarını ve Ana Hürriyetleri Sağlama ve Koruma Türk Grupu"nun söylemi, resmî ideolojinin "medeniyetçi"-Batıcı kanadının, insan haklarına bakışının 1945-1950 dönemindeki filizlenme evresini yansıtır. 1946'da CHP ileri gelenleri ve Dışişleri bürokratlarınca kurulan İnsan Haklarını ve Ana Hürriyetlerini Koruma Derneği'yle de kendini duyuran bu kanat esasen üniversite-mülkiye-hariciye ekseninde konumlanmıştır. Buradaki bakış, özü değişmeden, bugüne kadar ulaşan hakim bakıştır: İnsan haklarını, retorik süsleme ve araçsal anlam söz konusu olduğunda, kolayca hatta cehdle sahiplenebilmekte; buna karşılık, devletin veya yönetim aygıtının somut icraatlarının değerlendirilmesinde/eleştirilmesinde / kınanmasında bir ölçüt olduğunda kolayca ve yine cehdle reddedebilmektedir.

MEDENİLİK ŞARTI OLARAK İNSAN HAKLARI

Bu genel yönelim içinde, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin kataloğunu içselleştirmeye dönük arayışlar marjinal kalmıştır.



Yasama ve Yürütme'nin insan hakları ihlallerine yaklaşımı her zaman "devletlû" bir nitelik taşımıştır. Batılı anlamda bir insan hakları standartına ulaşma açısından en gönülsüz kurum olan Meclis'te, ilk defa İnsan Hakları Komisyonu kurulması üzerine Cemal Nadir'in "ilk toplantı"yı hicvettiği karikatür...

Tek Parti rejiminin son döneminde anti-komünist reaksiyonerliğin hedefi olan, Cumhuriyet ideolojisinin hümanist-evrenselci yorumcularından Hasan Âli Yücel, bu marjinal arayışlara bir örnektir. Yücel, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesini ve onun "insanlığa getirdiği müsamahacı ruh"u cidden önemser (Yücel, 1956: 231 vd.), "milletleri bu duygu ve düşünceye yükseltmeyi, millî ve insanî organların en mühim vazifelerinden biri" sayar (*a.g.y.*: 272). Zaten "ferde kıymet vermek ve şahsiyete hürmet anlamına gelen medeniyete" dahil olmak, (Amerikan Bağımsızlık Bildirisi ve Fransız Devrimi İnsan Hakları Beyannamesi'nin de dahil olduğu) bu evrensel hak ve özgürlük kataloglarını samimiyetle benimsemekten geçiyordur, ona göre. Hürriyetsizliği ayrıca "faydasız" görür: Tek Parti dönemine-

Ahmet Ağaoğlu

MURAT YILMAZ

Osmanlı aydınları, Batı karşısında önlenemeyen gerileme ve yenilgilerin sebebinin askerî ve teknolojik gelişmeler ötesinde, Batı'nın sosyal, siyasî ve iktisadî yapısından kaynaklandığını düşünerek bütün bunları içine alan "medeniyet" kavramı esasında düşünmeye başlamışlardır. Özellikle Tanzimat sonrası "medeniyet" esasında bir tür ideolojik arayış yaşanmış ve artık Batı medeniyetinin hangi unsurlarının alınacağı, kendi medeniyetinin hangi unsurlarının muhafaza edileceği üzerine tartışmalar başlamıştır. Bu tartışmalardan sonra Osmanlı-Türk siyasî düşüncesi bu konuda takınılan tavra göre tahlil edilebilir (Türköne, 1989: 35).

Bu durum Osmanlı'ya has değildir; Rusya'da da benzeri gelişmeler söz konusudur ve çağdaş Rusya'nın fikir tarihini bütünüyle belirleyen Rusya ile Batı arasındaki ilişkidir. (Koyre, 1994: 10) İşgal altındaki Müslüman toplumlarda da buna benzer tartışmalar yapılmıştır. Ahmet Ağaoğlu Rus işgali altında bulunan Azerbaycan'da, bu sorunu daha eğitim hayatına başlarken yaşamaya başlamıştır (Ağaoğlu, 1936c). Önce Rus okullarında sonra Fransız okullarında okuyan Ahmet Ağaoğlu Batı'nın gelişmesini, Doğu'nun geri kalmasını bireyin varlığı ve yokluğuyla açıklamaktadır. Ağaoğlu fikirlerinin omurgasını teşkil eden bu "liberalizm" anlayışıyla Doğu'da bireyin önceleri İran'da ortaya çıkabileceğini düşünmüşken,[1] daha sonra bu konuda Osmanlı'da karar kılmış ve II. Meşrutiyet sonrası Rusya'dan ayrılarak İstanbul'a gelmiştir.

Ağaoğlu, İstanbul'da İttihat ve Terakki Fırkası'nın ve Türkçülüğün önde gelenlerinden biri olmuştur. Bu sebeple mütareke döneminde Malta'ya sürülen Ağaoğlu'nun Malta'da 1919-1920'de yazdığı ve daha sonra *Türk Yurdu*'nda yayımlanan, bilâhare 1927'de kitaplaşan *Üç Medeniyet* (Ağaoğlu, 1972) denemesi "medeniyet" meselesinde Tanzimat'tan beri gelen mütereddit durumdan kopuşu haber vermektedir.[2] Muasırlaşma karşılığında da kullanılan bir Batıcı (Ülken, 1938b: 1) olan Ağaoğlu Türkçü, modernist İslâmcı ve liberal ol-

ki baskılar, yasaklar, sadece söylentiye, iftiraya, ithamlara yol açmıştır (Yücel, 1960: 26).

Daha da kıyıda kalan bir düşünce çizgisi, liberalizm çerçevesindeki insan hakları argümantasyonudur. Halide Edip, bu çizginin ender bütünlüklü savunucularındandır. Anayasanın temel haklar ve özgürlüklerle ilgili maddelerinin belletilmesinin, insan haklarının manâsının anlatılmasının, eğitimin birinci amacı olması gerektiği kanısındadır (Adıvar, 1955: 223, 257-8). O, insan hakları felsefesini, Batı medeniyetinin esası ve üstünlük nedeni kabul eder. Garp medeniyetinin esası fikir hürriyetidir (*a.g.e.*: 9, 117). Fikir hürriyetinin Locke'cu *faydacı* gerekçelerini üstlenir. Bütün kötü yanlarına karşın insan haklarını "kendi içinde dahi olsa, maddî ve manevî sahada yükseltmiş, imkân dairesinde kanuna bağlamış olması" Garp'ı Şark'tan üstün kılar (*a.g.e.*: 138). "İngiliz

maktan önce bir Batıcıdır. Diğer fikirleri esasen Batıcılığının bir sonucu olmaktadır (Kadıoğlu, 1998: 53-54). Gençliğinde Azerbaycan'da "frenk Ahmet" olarak bilinen Ağaoğlu Mehmet Emin Resulzade'nin işaret ettiği üzere Batıcılığının nihaî sınırlarına varmıştır.[3] (S. Ağaoğlu, 1940: 181-184) Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*'teki yaklaşımı ve medeniyet tanımıyla ad vermeden Ziya Gökalp'le polemik yapmaktadır (Ülken, 1938a: 12). Bilindiği gibi, Gökalp Batı medeniyetinden seçmeci bir aktarmacılık yapma düşüncesini medeniyet ve hars (kültür) ayrımı ile ifade ediyor. Buna göre Batı'nın ilim ve fenni "medeniyet" olarak alınırken, harsından ve ahlâkından uzak durulacaktır. Medeniyet Avrupa'dan alınabilir bir şeyken hars (kültür) millî olacaktır. Gökalp bu ayrımı esas alarak içtimaî mefkûresini şöyle ifade edecektir: "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim" (Parla, 1989: 35-43).

Gökalp'in bu medeniyet tanımına karşılık Ağaoğlu'nun medeniyet tanımı bu ayrımı reddeden kültürü de içine alacak genişliktedir. Ağaoğlu'na göre, medeniyet bir hayat tarzıdır: "Yalnız hayat kavramını en geniş ve şümullü bir mânâda almalıdır. Hayatın bütün tecellilerini, maddî ve manevî bütün



Ahmet Ağaoğlu, "Avrupa medeniyetinin müesseselerini canlandıran manevî âmilleri, o medeniyetin şartlarından" sayar. Bunlar, büyük ölçüde, liberalizmin ilkeleridir.

olaylarını o kavram iç ne koymalıdır. (...) Maddî kısım meselâ elbiselerin şekli, binaların biçimi, ibadet ve ayinlerin yapılış tarzı vs.den ibarettir. Manevî kısım ise, düşünce ve duyguya ait olduğundan, yayılış sahası daha geniştir. Genellikle denebilir ki, her medeniyetin kendine göre ortak bir düşünme gücü, bir zekâsı vardır; adeta bir dimağa sahiptir. Bunun gibi, her medeniye-

milletinin cana verdiği şuur altı kutsî kıymete" (*a.g.e.*: 254) karşılık, "umumiyetle şarkta ve biraz da bizde, insan hayatının ehemmiyetini en başa almaktan çekinen bir zihniyetin idâmesi"ne hayıflanır (*a.g.e.*: 65). Halide Edip, küçümsenen Tanzimat Batıcılığının, insan hak ve özgürlüklerini görece tutarlı bir biçimde benimsediğini imâ eder. Tanzimatçılar insan haklarını garpte kudretli bir ideal gibi görerek -ve İslâmî içtimâî adalet fikriyle bağlantı kurarak- benimsemişlerdi; fakat İttihatçılar garpte kuvvetlenen materyalizme kapılmışlardır (*a.g.e.*: 87).

Felsefe çalışmalarındaki ve eğitimindeki insan hakları ilgisinin de siyasal düşünceler alanına etkisi marjinal kalmıştır. Bu fasıldan, Hilmi Ziya Ülken'in ve özellikle Takiyettin Mengüşoğlu'nun çalışmaları zikredilebilir. Mengüşoğlu, tarihselci-kültürcü açıklamaları reddeden radikal hümanizmiyle (hiçbir değerin "kaynağını

tin bir kalbi vardır. Bir duyuş tarzı vardır. Dolayısıyla, ortak bir ahlaka, bir değer duygusuna, ortak bir iyi ve kötü, güzel ve çirkin görüşüne sahiptir" (Ağaoğlu, 1972: 3; 5-6).

Dünyada bu şekilde üç ayrı medeniyet vardır: 1. Buda-Brahma Medeniyeti 2. İslâm Medeniyeti 3. Batı veya Avrupa Medeniyeti. Bu medeniyetler birbirinden birer Çin Seddi ile ayrılmış değildir, birbirleriyle ilişkileri ve etkilenmeleri söz konusudur. Ancak sonuç olarak tamamen ayrı varlıklardır. Bu üç medeniyet birbirleriyle tarih boyunca mücadele etmişlerdir. Bugün ise Avrupa veya Batı medeniyeti karşısında Buda-Brahma ve İslâm medeniyeti madden ve manen kesin olarak yenilmiştir. Yenilgi ise başkasının şahsiyetini kabul etmek ve onun iradesine teslim olmak anlamına gelmektedir. Mağlupların önündeki tek yol Avrupa medeniyetini tamamen örnek almaktan ibarettir. Bu bir hayat memat meselesidir ve aksi halde mağlup medeniyetlere mensup olanlar eriyip gideceklerdir (Ağaoğlu, 1972: 4-9; 1936a: 5).

Avrupa medeniyetinin üstünlüğü genel olarak kabul edilmekle birlikte, bu üstünlüğü Avrupa medeniyetinin ilim ve fen gibi bazı unsurlarıyla izah ederek Avrupa medeniyetinin diğer özelliklerinden vazgeçmek isteyenler vardır. Bu şekilde Avrupa medeniyetinin eksik ve "iğrenç" taraflarından uzak durulabileceği düşünülmektedir. Halbuki Ağaoğlu'na göre bu düşünce yanlıştır ve cahilcedir: "... bir medeniyet zümresi bölünemez bir bütündür, parçalanamaz. Süzgeçten geçirilemez. Galibiyet ve üstünlüğü kazanan onun bütünüdür." Zaten Avrupa medeniyetini parça parça alma çalışmalarının bir sonuç vermediği yaşanan tecrübelerle ortaya çıkmıştır (Ağaoğlu, 1972: 11).

Ağaoğlu Tanzimat'ı bu bakımdan eleştirirken, Rus modernleşme hareketinin Büyük Petro'dan itibaren Rusya'yı esasından değiştirmek için aileden devlet teşkilâtına kadar değişiklikler yaptığını ve üniversite kurarak medeniyetin can suyunu keşfedecek edebiyatçı, hukukçu ve kimyacılar yetiştirmeyi başardığını, buna karşılık Tanzimatçıların sadece memur yetiştirmeyi düşündüğüne işaret ediyor. Memurlar ise medeniyet kurulmadan bir işe yaramayacaklardır (Ağaoğlu, 1972: 104-106).

Ağaoğlu bu medeniyet değişikliği karşısında "millî şahsiyetin ne olacağı?" konusunu ele alarak bir milletin maddî varlığı ve dili dışında değişmeyen bir özü olmadığına işaret ediyor. Ağaoğlu, din, ahlâk, hukuk, müzik, mimarî gibi

sormamak, kaynak problemini tartışmamak" gerektiğini savunur - Mengüşoğlu, 2000: 285) ve "insan olanaklarının" geliştirilmesi için insan haklarını ve özgürlüklerini özel bir varlık alanı olarak önemseyen modernist görüşüyle, insan hakları alanına derinleşen çalışmalara hareket noktası sağlamıştır (Kuçuradi, 1997).

Sol siyasal düşünce geleneğinde ise, insan hakları fikriyatı, çok partili hayata geçiş sürecindeki sol girişimler sırasında önemlice yer buldu. 1946'da çıkarılan yeni sendika yasasına ilişkin mücadele veren sendika birlikleri ve aynı yıl kurulan Türkiye Sosyalist Partisi, o dönem büyük revaç bulmuş olan insan hak ve hürriyetleri söyleminin içinden konuşarak etkili bir argümantasyon geliştirdiler (Şişmanov, 1978: 152 vd.; Gökmen, 1998). 1960 sonrasında da 1961 Anayasası'na bağlı olarak insan hakları argümantasyonuna önem verildi. 1960'ların ikinci yarısından

unsurların millî şahsiyetin esasını teşkil etmediğini ve hepsinin değişebileceğini ancak her milletin kendine has üslûbu, maddî varlığı ve dilinin millî şahsiyetini devam ettireceğini ifade ediyor. Ağaoğlu Gustave le Bon'un ırk anlayışını da ilmin yalanladığı bir kuram olarak eleştirerek, millî şahsiyetin değişme olmaması halinde yok olacağını kaydediyor (Ağaoğlu, 1972: 13-17).

Bu bağlamda Ağaoğlu, milliyetçilik konusunda hümanist bir bakış açısına sahiptir. 1933'te milliyetçilik anlayışını (Yılmaz, 1993b: 68-76; Öğün, 1993: 146-149) anlattığı bir yazısında şöyle demektedir: "Türk nerde hak, hakikat, iyi ve güzel bulursa, benimser, kendi malı edinir! Eski Romalılar gibi Türk te kendisi hakkında: 'Nihil humanum mihi alienun est' 'hiçbir beşeri şey tene yabancı değil' der" (Ağaoğlu, 1933b; 1972: 15). Ağaoğlu'nun bu medeniyet, milliyetçilik ve millî şahsiyet anlayışı döneminde sessizlikle karşılanmışsa da sonradan ağır bir şekilde eleştirilecektir (Meriç, 1985: 121-125).

Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*'in 1927'de yayımlanan nüshasına yazdığı önsözde, konunun artık eski önemini kaybettiğini, *Üç Medeniyet*'te öngörülen değişikliklerin gerçekleştiğini kaydediyor: "Bu kısa müddet içinde dışımızdan içimize kadar değiştik. Daha birkaç yıl evvel hatır ve hayalimize gelmeyen ve ifadesine cüret etmediğimiz esaslar, bu hayrete değer inkılâp sayesinde bugünkü hayatımızın birer prensibi olmuştur. Gazi'nin azimli iradesiyle baştanbaşa Batı medeniyeti çerçeveleri içine girmiş olduk. Aileden devlet ve hükümet şekillerine ve elbisemizden yazıya kadar, müesseselerimiz ve geçinme tarzımız bakımından Batı medeniyeti zümresine girdik" (Ağaoğlu, 1972: V).

Medeniyetin veya aynı şey demek olan kültür değişmesinin tarihte üç türü vardır: 1. Yüksek kültürlü bir bölgenin aşağı seviyedeki bir bölgeyi istilâ ederek kültürünü ona kabul ettirmesi 2. Yüksek kültürlü olmakla beraber içinden çürüyen ve çöken bir bölgenin barbarlar tarafından istilâ edildikten sonra, eski kültürün yeniden ortaya çıkması 3. Hakimiyet ve idaresi kendi elinde olan bir toplumun kendi kültürünü değiştirmesi. Ağaoğlu Türkiye'nin medeniyet değiştirmesinin Rusya ve Japonya gibi üçüncü şekilde olduğunu kaydetmekle beraber, bu değişikliğin de kendi kendine doğan bir arzunun ürünü olmayıp yüksek kültürün bir tür icbarı ile gerçekleştiğine dikkat çekiyor (Ağaoğlu, 1936b).

Burada Mustafa Kemal'in medeniyet

itibaren yükselen politik mücadeleye bağlı olarak ikicilleşen bu argümantasyon, 12 Mart 1971 ve asıl 12 Eylül 1980 askerî darbelerinden sonraki yoğun insan hakları ihlâlleri üzerine gelişecek ve ağırlıklı hale gelecekti.[1]

BAŞGİL

1945'ten sonra CHP'ye karşı muhalefet içinde, özellikle Demokrat Parti çevresinde, insan haklarının görece sık konu edildiği bir evre yaşandı. Bu evrede Prof. Ali Fuat Başgil, hem bu muhalif insan hakları savunuculuğunun hem de liberal insan hakları argümantasyonunun saygın bir temsilcisi olarak öne çıkmıştır.

Başgil, 1945'te İkinci Dünya Savaşı bitiminde San Fransisko Konferansı vesilesiyle *Tasvir*'de "cihan barışı ve insan hakları" başlığı altında yazdığı yazılarda, dünyanın yeni bir nizâma kavuştuğuna

anlayışının da Ziya Gökalp'in medeniyet ve kültür ayrımını reddeden, kültürü de içeren bir boyutta olduğunu hatırlatarak devam edelim (Atatürk, 1990: 1). Mustafa Kemal'in medeniyet anlayışı bu bakımdan Ahmet Ağaoğlu'na yakın, ancak aynı değildir. Ağaoğlu'nun medeniyet anlayışında Batı medeniyetinin liberal ve parlamenter demokrasi boyutlarının ithali de söz konusuyken CHP yönetimi bu boyutları dışlamıştır (Aras, 1996; Yılmaz, 1993a). Ahmet Ağaoğlu'nun CHP ve Mustafa Kemal'le anlaşmazlığı sonradan ortaya çıkmıştır. Ağaoğlu Malta sürgünü dönüşü Ankara'ya gelerek yeni rejime hizmet vermeye başlamıştır. Kars mebusu, Anadolu Ajansı Genel Müdürlüğü ve *Hakimiyeti Milliye* başyazarlığı gibi önemli görevler üstlenen Ağaoğlu Cumhuriyet'in ilanı ve Hilafet'in kaldırılması gibi konularda CHP'nin ateşli bir taraftarı olarak yer almaktadır. Ancak devletle bu ilişkisi ve liberal kimliği arasında bir gerilim yaşayacaktır (Coşar, 1997). Ağaoğlu CHP içindeki Ziya Gökalp çizgisini devam ettiren cemiyetçi ve devletçi akıma karşı başlangıçtan itibaren ferdî teşebbüs ve serbest rekabeti savunmuştur (S. Ağaoğlu, 1947: 42-43). Ağaoğlu, CHP'nin bu fikirleri benimsemesini isterken, CHP içinden TCF'nin ayrılması, Şeyh Sait isyanı ve dünyadaki gelişmeler rejimdeki otoriterleşme eğilimlerini beslemektedir. Bu dönemde liberalizmin dünya çapındaki geri çekilmesi Türkiye'de de yaşandığından Ağaoğlu'nun fikirleri CHP içinde güç kaybetmektedir.

Ağaoğlu 1926'da Mustafa Kemal'le yazdığı raporu bu bakımdan dikkat çekicidir (Soyak, 1973: 493-499). Raporda yabancı sermaye tarafından boykot edilen devletin, iç kaynaklara yönelmek zorunda kaldığını ve iyi düşünülmemiş vergileri uygulamaya koyduğu belirtilerek, milletin alıştığı esaslar kaldırılıp tam olarak oturmamış yeni esaslarla yönetilmeye çalışılmasının yaratacağı sıkıntılara dikkat çekiliyor. Milletin bu fedakârlıklara ancak Mustafa Kemal'in ve CHP'nin prestijiyle ikna olabileceğini kaydeden Ağaoğlu, bu prestijin sarsılmaya başladığını söylüyor. Ağaoğlu, prestij kaybının nedenlerini şöyle sıralıyor: a. Feragat-i nefs kifayetsizliği. b. Fırkanın ataleti. c. Mütekabil murakabenin mefkudiyeti. Ağaoğlu devamla şöyle diyor: "... paraya, ticarete, menfaat ve istifadeye dalmak üzereyiz. Halka karşı mütehakkim ve mütekebbir vaziyetler almaktayız. Vaziyet ve mevkiimizden bilistifade Hükümet memurları üzerine icrayı nüfuz ve tahakküm

ve bu nizâmda insan haklarının devlet otoritelerince görmezden gelinemeyecek bir norm haline geldiğine ilk dikkat çekenlerden biriydi. İnsan haklarının, modern zamanlar öncesinde de kökleri olduğunu yazdı. Ancak dinî esasa dayanan "hükümeti tahdit" fikri, ifası lâzım bir borç değildi; yaptırımı, hükümet adamlarının Allah'a karşı vicdanî yükümlülükleriyle sınırlıydı. Oysa Amerikan ve Fransız ihtilâllerinin ortaya koyduğu insan hakları fikri, yeni, "orijinal ve feyizli" ve yaptırımlı bir fikirdi. Medenî dünyanın hele bu yeni nizâmında, devlet kuvvetini -"eşkıya kuvvetine benzememesi" için- hudutlamanın lüzumundan şüphe etmemek gerekiyordu (Başgil, 1961: 253-7). 1961'de *Düşünen Adam* dergisindeki yazılarında, bu yeni nizâmın dayanağını oluşturan 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin fikrî köklerini -İslâmî gelenekle koşutluklarına da değinerek- derin-

etmekten, dairelerde hususî işler arkasında koşmaktan tevakki etmemekteyiz" (Soyak, 1973: 495).

1929'daki dünya ekonomik buhranıyla CHP içindeki devletçilik eğilimi belirginleşecek ve İsmet İnönü meşhur Sivas nutkuyla partinin "mutedil devletçi" vasfını ilan edecektir.

Ağaoğlu, 1930'daki SCF tecrübesinin önemli isimlerinden ve SCF'nin ideologlarından olmuştur (Ağaoğlu, 1994). SCF tecrübesinden sonra CHF'ye dönmeyen ve milletvekili de olmayan Ağaoğlu, *Kadro* dergisiyle devletçilik ve liberalizm üzerine tartışmalara girişecektir (Kadıoğlu, 1998; Yılmaz, 1993a). Ağaoğlu CHP'den ayrılmasına rağmen kendisini inkılâpçı ve Kemalist olarak tanımlamaya devam etmiş, bir tür "sağ Kemalizm" veya "liberal Kemalizm" yorumu geliştirmeye çalışmış ve tartışmalarda "hakiki Kemalizmi" temsil ettiğini iddia etmiştir.

Ahmet Ağaoğlu'nun Batıcılık anlayışı bu tartışmalarda da istikrarlı bir seyir takip etmiştir. 1930'lar, Ağaoğlu'nun örnek aldığı Batı medeniyetinde liberal ve parlamenter rejimlerin sorunlar yaşadığı bir dönemdir. Bu dönemde İtalya ve Almanya gibi faşist, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği gibi sosyalist totaliter rejimler birer örnek olarak ortaya çıkmaktadır. Türkiye gibi ülkeler ise korumacı, devletçi ve otoriter iktisadî ve siyasî rejimlere yönelmektedir. Ağaoğlu ise gerek bu tartışmada gerek daha önceleri Batı medeniyeti derken hürriyetin ortaya çıktığı İngiltere, Fransa ve ABD'yi kastetmektedir. 1930'larda demokrasiden uzaklaşmak ve müfrit devletçilik yönündeki eğilimleri ve bu eğilimlerin Türkiye'yi de etkileyeceği yönündeki görüşleri eleştirmektedir.[4] Ağaoğlu İngiltere'deki hürriyet anlayışını överken İngiltere'nin sömürgelerinde bu anlayışla bağdaşmayan politikasını ise yermektedir (Ağaoğlu, 1929: 14-15).

Ahmet Ağaoğlu'nun Kadrocularla geri kalmışlığın sebepleri ve kalkınmanın yolu konusunda tartışırken, tartışma bir yönüyle de Batı ve Doğu tartışması şeklinde yürümektedir. Tartışmanın bu yönüne bakmak yerinde olacaktır.

Gerek Ağaoğlu gerek Şevket Süreyya Aydemir dünyayı Garp ve Şark şeklinde ikiye ayırarak, aradaki gelişmişlik farkında anlaşıyorlar. Fakat bunun sebebi konusunda anlaşmazlık çıkıyor. Aydemir günümüzdeki "Bağımlılık Okulu"na benzer şekilde "merkez-çevre" (metropoller-müstemlekeler) ayrımı getirerek gelişmiş ülkelerin azgelişmiş ülkeleri sanayi ve serbest ticaret yoluyla sömürdüğünü ve bu ülkelerin kendi

lemesine inceledi. Amerikan İstiklâl Beyannamesi ve Fransız İnsan Hakları Beyannamesi, cihanşümul bir "ses tonu" taşımakla beraber esasen millî mâhiyette vesikalardı, oysa İkinci Dünya Harbi'nin fecaatleri, bu hak ve hürriyetlerin devletler-üstü bir mâhiyet kazanmasını sağlamıştı (Başgil, 1961: 283-6). İnsan Hakları davasının Birleşmiş Milletler Teşkilatı gibi "devrin en muazzam bir patronajı" altına girmesi şükrana şâyandı. Fertlere, devletüstü mercilere doğrudan dava açma hakkı tanınmadıkça sırf millî mahkemeler yoluyla bu hak ve hürriyetlerin yeterince korunamayacak olması da üzüntü vericiydi (*a.g.y.*: 292-4).

Başgil, 1948'de Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nde verdiği konferansta, Türkiye'de hak ve hürriyet davasının Gülhane Hattı Hümayunu'ndan beri 100 seneyi aşkın bir geçmişi olmasına rağmen "henüz millî bir hürriyet ve demokrasi ede-

sanayilerini kurmalarına engel olduğunu söylüyor. "Ferdiyetçi iktisat rejimi" devam ettikçe de bu "bağımlılık" ilişkisinin ortadan kalkmayacağı ve Türk inkılâbının da bu bağımlılığı tasfiye hareketlerinin orijinal bir örneği olduğunu iddia ediyor.

Ağaoğlu ise bütün medeniyetlerin Şark'ta doğduğuna işaret ederek, 15. asırda Osmanlı Devleti'nin iktisadî ve idarî teşkilatlarıyla Avrupa'ya üstün olduğunu, Hindistan'ın da Büyük Ekber zamanında iktisat ve irfan sahalarında İngiltere'ye üstün olduğunu ileri sürüyor ve zaman geçince Osmanlı Devleti neden bozuluyor ve nihayet yarı bağımsız hale geliyor sorusunu soruyor. Hindistan ise yalnız gerilemekle kalmıyor, daha önce kendisinden medeniyetçe aşağı, nüfusu ve arazisi itibariyle kendisinden on kere küçük olan İngiltere'nin esiri oluyor. Ağaoğlu Kadrocular'ı bu sorulara cevap vermekten kaçmakla suçluyor ve bunun nedenini sorarak şu cevabı veriyor:

> Çünkü bu sahaya girmiş olsalardı alacakları neticeler, ileri sürdükleri fikirlerin tamamen aksine çıkacaktı. Göreceklerdi ki garbın yükselmesinde başlıca sebebi ferdi hürriyetlerin gittikçe genişlemesi ve bu sayede ferdin tedricen açılması olmuştur. Bir zamanlar gelmiş ki iki kıt'a üzerinde tamamen makûs akıntılar husule gelmiştir. Şarkta fert boğulmuş, garpte açılmış, bir tarafta gittikçe azgınlaşan istibdadın tazyiki altında fert sıkıştırılmış, cılızlattırılmış ve nihayet kendisinin dar ve boğucu kını içine sokuşturulmuştur. Garpta ise istibdadın gittikçe zayıflaması sayesinde fert tedricen hürriyetlerini eline almış ve mütemadiyen açılarak yaşamak ve çalışmak zevkini duymuştur. Neticede boğulmuş ve kendi içine girmiş zayıf ve cılız fertlerden mürekkep şark cemaatleri de boğulmuşlar, zayıflamışlardır.

Bu durumun aksine mütemadiyen kuvvetlenen fertlerden oluşan Batı toplumları gittikçe kuvvetlenmişlerdir:

"Ve nihayet iki alem arasındaki Kadrocuların şikayet ettikleri fark hâsıl olmuştur" (Ağaoğlu, 1933a: 2?).

Ağaoğlu'na göre Türk inkılâbı "şarkın şu elim vaziyetine çare olmak üzere yapılmıştır" (Ağaoğlu, 1933a: 29). Dolayısıyla o fertleri, herhangi bir kuvvete esir etmek değil, her tahakkümden kurtarmak ister: "Ve bunun da bariz ve müspet delili bu inkılabın kurmuş ol-

biyatının" yokluğundan; "hürriyet ve demokrasi üzerindeki iddialarımızı ispat için hâlâ Amerika ve İngiltere'den örnek aramaya" mecburiyet duyuşumuzdan yakınmıştır (Başgil, 1948: 38).

DP SÖYLEMİNDE İNSAN HAKLARI

Demokrat Parti çevresinde toplanan CHP karşıtı siyasal muhalefet, *aktüel* ve uluslararası politika referanslı bir meşruiyet çerçevesi olarak insan hakları argümantasyonuna başvurdu. 1946'da, yukarda anılan CHP ağırlıklı İnsan Haklarını ve Ana Hürriyetlerini Koruma Derneği'ne mukabil, DP'ye yakın çevreler de İnsan Haklarını Koruma Cemiyeti'ni kurmuşlardı. Her iki dernek de, iki siyasal muhitin, savaş sonrası yeni dünya nizamına intibak yeteneğini gösterme gayretinin ürünüydü. Başına muhalif ve muhafazakâr İstiklâl Savaşı kahramanı Mareşal Fevzi

duğu devlet şeklile teşkilâtı esasiye kanunudur" (Ağaoğlu, 1933a: 29). Bunlara ve halihazırda yapılmış olanlara bakılırsa "(...) inkılabımızın ferdi ve fert vasıtasile fertlerden mürekkep cemaati kurtarmağa matuf olduğu yani tam ve şamil bir demokrasi sistemini iltizam eylemiş bulunduğu neticesine (...) "(Ağaoğlu, 1933a: 30) varılır. "Halbuki onların apriori iltizam ettikleri maksat objektif bir hakikate varmak değil, subjektif bir fikiri ileri sürmektir. Bu fikir müfrit devletçilik usulüdür" (Ağaoğlu, 1933a: 30).

Kadrocular meseleyi üretim tarzları, emperyalizm gibi iktisadî analizlerle izah ederken, Ağaoğlu, siyasî ve kültürel sebepler öne sürmektedir.

Tartışmaya katılan Ahmet Hamdi Başar, Ağaoğlu'nu eleştirerek bir ülkenin geride veya ileride olmasının idare şeklinin bir sonucu olmadığını, idare şeklinin o ülkenin geride veya ileride olmasına bağlı olarak teşekkül ettiğini kaydediyor (Başar, 1982: 134).

Ağaoğlu ise, Başar'a cevabında sebep-netice tartışmasıyla ilgili olarak şöyle der:

> "Bu suretle sualler teselsül ederek (sebep-netice tartışması kastediliyor-MY) nihayet mahiyeti eşyayı aramaya dökülür -ki içinden çıkılmaz metafizik ve maverayi tabiiye sahasıdır. İçtimaiyatta en makul metod "Cause immediat" yani fasılasız sebebi bulmak ve onun üzerinde durarak işlemektir! Ben Şark milletlerinin gerilemesi sebebini hürriyetsizlikte buluyorum" (Ağaoğlu, 1982: 139).

Ahmet Ağaoğlu'nun liberalliği ve milliyetçiliği, onun modernleşme anlayışından kaynaklanmaktadır. Diğer medeniyetleri, her alanda yenmiş olan Avrupa medeniyeti, bütünüyle örnek alınmalıdır. Varolabilmenin tek yolu budur. Ağaoğlu'nun ilerleme anlayışına göre mümkün ve meşru, aynı zamanda tek ve en ileri aşamayı temsil eden Avrupa'nın izlediği safhalar tek tek izlenmelidir, çünkü Avrupa'yı ileri götürüp, diğer medeniyetlerden üstün kılan, geçirdiği bu safhalardır. Bu sebeple hem liberalizm hem de milliyetçilik evrensel bir şekilde bütün toplumların yaşamaları gereken aşamalardır.

Ağaoğlu insanlar arasındaki farkı "ırk" esasında açıklamaya çalışan "ırkçı" görüşleri eleştirmektedir. Irkçılığı eleştirmesi de, ırkçılığın medeniyetler arasındaki farkı ırk gibi "değişmez" bir unsurla açıklamasındandır.[5] Çünkü

Çakmak'ın getirildiği İnsan Haklarını Koruma Cemiyeti, kimi sol aydınlarla ilişki kurması üzerine kopan anti-komünist tepkiler karşısında sönümlenecekti. DP çevrelerinin insan hakları argümantasyonu, neticede, siyasal faaliyetlerde ve dinsel kimliğin ifadesinde serbestî savunusundan ibaret kalmıştır.

DP muhalefetinin radikal dönemi olan 1946-48 kesitinde, partinin lideri ve sözcüsü Celâl Bayar, insan hak ve özgürlüklerini Türk inkılâbının ve medenîleşme hedefinin vazgeçilmez adımı olarak öne çıkarmıştır. 1946'daki bir nutkunda, vatandaş haklarının kökleşip yerleşmesinin, medeni devlet ve cemiyetin en ileri merhalesine yönelmek anlamına gelen bir "hakiki medeniyet hamlesi" olduğunu söyler (1999b: 24-5). 1947'de, "milletimizin vatandaş hak ve hürriyetlerine derin bağlılığı"nı, "bir ileri insan cemiyeti olma" yönünde teminat saydığını

böyle olursa Avrupa medeniyeti diğer medeniyetler için örnek olamaz. Halbuki Ağaoğlu için Avrupa medeniyeti, hem ulaşılması gereken, hem de ulaşılabilecek ileri bir aşamadır. Aradaki fark "ırk" yerine "kültür" esasında açıklanırsa, Avrupalılar gibi olmak isteyenler için bir ümit ve iyimserlik doğmaktadır (Mazrui, 1983: 60).

Tanzimat'la başlayan medeniyet tartışmaları Cumhuriyet'le beraber farklılaşma olmaktan çıkarak farklı medeniyet anlayışları ve ideolojilerle eklemleşme karakteri kazanmıştır. Bu durum Türkiye'nin iç dinamikleri yanında dünya şartlarından da kaynaklanmış, Batı'da liberalizm dışında farklı ideolojik yönelimlerin ortaya çıkması medeniyet ve Batılılaşma tartışmalarını bu mecraya çekmiştir. CHP'nin devletçilikle eklemlenen otoriter modernleşme hareketini, devletçi olmayan siyasî ve iktisadî liberalizm tabanına oturtmak isteyen Ağaoğlu, 1930'ların Kemalistlerinden farklı olarak "imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir kitle" anlayışına karşıydı. Ağaoğlu sınıf çatışmasını reddeden ve olumsuzlayan Kadrocular ile CHP karşısında "içtimaî tezat" ve çatışmaların kapitalizme has olmayıp insanlık tarihinin gelişmesini sağladığını vurguluyor (Ağaoğlu, 1933: 35-41; Bakırezer, 1997: 36-41). Ağaoğlu'nun yaklaşımı CHP ve Kadroculardan farklı olarak Batı demokrasisini amaçlamaktadır (Çulhaoğlu, 2000: 227-229). Ağaoğlu, Batıcı akımı İdris Küçükömer'in işaret ettiği gerçek bir tezin ortaya çıkmasını önleyen bir akım" (Küçükömer, 1989: 9) olmaktan çıkararak, ancak kapitalist olarak Batılılaşacağı şeklinde formüle etmiştir.[6] 1929 dünya iktisadî buhranı sonrası şartlar ise iktisadî ve siyasî liberalizmi bütün dünyada geri çekilmeye zorluyordu.[7] Türkiye'de de iş çevreleri içinde Ağaoğlu'nun tezini değil CHP'nin devletçilik uygulamasını tercih edenlerin ciddî bir ağırlıkta olduğu söylenebilir.[8] Bu devletçilik uygulaması dönemin şartlarında kapitalizmin gelişmesinin belki de tek yolu olarak görülmektedir (Sezgin, ty: 12-13). Ağaoğlu'nun kapitalistleşerek Batılılaşma tezi İkinci Dünya Savaşı sonrası, kapitalizmin dünya ölçeğinde kurum ve kurallarıyla işlemeye başlamasıyla yeniden gündeme gelecek ve 1946 sonrasında uygulanmaya başlanacaktır.[9]

DİPNOTLAR

1 Ağaoğlu'nun bu dönemi için bkz. Georgeon (1994), Georgeon, Ağaoğlu'nun bu dönemde Batı'nın sömürgecilik yoluyla uygarlığını aktarma çabaları yerine bağımsız millî yöne-

belirtir (1999a: 88-9). 1948'de, "ileri medeniyet dünyasının gözlerimizi kamaştıran ve gıpta ile seyrettiğimiz ileri eserleri"nin, insan haysiyetine en uygun idare şekli olan, vatandaş hak ve hürriyetleri esas tutularak millet iradesinin hakim kılınması sayesinde meydana gelebildiğine dikkat çeker (*a.g.y.*: 241). Bu söylemde vatandaş hakları, ilerlemenin/kalkınmanın/modernleşmenin kaldıracıdır. DP, bu kısa dönemde, halka yönelik polis ve jandarma baskısını da konu ederek, büyük ölçüde siyasî katılım ve temsil meselesine indirgediği liberal insan hakları kataloğunun negatif özgürlük hakları ve kişi dokunulmazlığı boyutuyla geçici bir temas sağlamıştır. Bayar'ın 1947'deki sözlerinde göreceğimiz gibi, burada da güvenlik ve istikrar mülahazaları öndedir: "Türkiye'de demokrasinin temeli dayak ve işkencenin kaldırılmasıyla atılmış olacaktır. Bir

timlerin Doğu ile Batı uygarlıklarını birleştirebileceğini, bunun için de Batı'nın despot ve gericiler yerine Batılılaşmayı ve çağdaşlaşmayı isteyenleri desteklemelerini istediği bilgisini veriyor.

2 Ağaoğlu şöyle diyor: "Ölmeğe karar vermiş isek, yine eskisi gibi Ricardo ve Adam Smith'le Nizamüddeyle arasında, J.J. Rousseau ile Maverdi ve Spencer'la Nasir Tusi'ler arasında mütereddit kalarak bunları meczetmeğe çalışalım. Ölmiyeceksek bunları yekdiğerinden ayıralım ve muayyen bir istikamet alarak yürüyelim." *Üç Medeniyet*'ten aktaran Ülken, 1938: 13; ayrıca Ülken, 1992: 410.

3 Ağaoğlu'nun Batıcılığıyla maruf bir isim olmasına rağmen Tarık Zafer Tunaya'nın Batılılaşma üzerine yazdığı kitabında kendisinden hiç bahsedilmemiş olması şaşırtıcıdır (Tunaya, 1996).

4 Ağaoğlu'nun özellikle 1933'de *Akın* gazetesindeki imzalı ve imzasız başyazıları bu bakımdan önemlidir. Recep Peker'in bu yöndeki eğilimlerini eleştirerek Almanya, İtalya, İspanya gibi hürriyet yoluna geç giren ülkeler yerine İngiltere, Fransa ve ABD gibi öteden beri hürriyete alışkın ülkelere bakmak gerektiğini ifade ediyor (Ağaoğlu, 1931). Bir başka yazısında ise ABD'de başkanın ekonomiye fazla müdahale etmesini diktatörvari olarak eleştiriyor (Ağaoğlu, 1933d). Ağaoğlu bir yandan da Kemalizmin Hitlerizm ve faşizmden farklarını göstermeye çalışıyor (1933c; 1933e). Ağaoğlu'nun *Akın*'daki yazılarının bir değerlendirmesi için bkz. Uyar (1997: 43-50).

5 Ağaoğlu'nun ırkçılık aleyhtarı olduğuna ilişkin başka örnekler de vermek mümkün olmakla beraber tarihte sosyal gelişmeyi anlattığı bir çalışmasında ırk etkenini değerlendirdiği bir örnek yeterli olacaktır: "Bu hadiseler meydanda iken ırktan kandan ciddî alimlerin bahsetmelerine hayret edilmelidir. Urefadan nüktegü birisinin dediği gibi, zamanımızda ırktan, kandan bahsetmek hakkı yalnız Arap atları ile İngiliz kısraklarına düşer!" (Ağaoğlu, 1936d: 338).

6 Küçükömer "...Türkiye kapitalist olmadan Batılılaşamaz" derken Ahmet Ağaoğlu'ndan farklı olarak "...bunun olanaklarının tarihî olarak..." olmadığını da iddia ediyor (Küçükömer, 1989: 12).

7 Birinci Dünya Savaşı ile İkinci Dünya Savaşı arası dönemi "felâketler çağı" olarak nitelendiren Eric Hobsbawm bu dönemde liberal uygarlık değerlerinin ve kurumlarının çöktüğüne dikkat çekiyor (Hobsbawm, 1996: 132-168).

8 İttihatçılar ve Kemalistler Osmanlı'da ortaya çıkan gayrimüslim burjuvaziyi II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde tasfiye ederek yerine bir millî burjuvazi yaratmaya çalışmışlardır. Ağaoğlu bu süreci desteklerken aslında Türkiye'de liberalizmin maddî temellerinin tahribini de desteklemiş oluyordu. Osmanlı ve Batı dışı ülkelerde ortaya çıkan iki gövdeli burjuvazinin bu ülkelerin tarihini açıklamada kullanılışı için bkz. Göçek (1999).

9 Metin Çulhaoğlu modernleşmeyi merkezî siyasî iradenin müdahalelerine daha açık bir alan olarak kapitalistleşmeden ayırarak, kapitalizm tarafından bire bir belirlenmediğini söylüyor. Türkiye'nin "... özellikle 1930'larda kapitalist gelişme göstergelerinin hayli ötesinde modernleştirici merkezî girişimlere sahne" olduğunu, bu durumun devlet ile toplum arasında bir ikilik yarattığını kaydeden Çulhaoğlu kapitalizmin ve sağ iktidarların bu ikiliği yumuşatarak halkı daha fazla modernleşmeye çektiğini ifade ediyor (Çulhaoğlu, 2001: 22, 20-21).

memlekette insan haysiyetine, vatandaş hak ve hürriyetlerine dikkat ve riayet olunması, o memleketin birliği ve bütünlüğünün içte, dışta her bakımdan daha kuvvetli olmasının temelini teşkil eder" (1999a: 170).

Nitekim DP iktidarı, "millî irade"nin tecellisi saydığı sayısal siyasal çoğunluk konumuna dayanarak, bir tahakküm rejimini sürdürmekten geri kalmayacaktır (Kubalı, 1959: 145).

LAİKLİK, FİKİR VE VİCDAN HÜRRİYETİ

CHP karşıtı muhalefetin insan hakları argümantasyonunun ana bileşenlerinden birinin, Tek Parti döneminin katı laisizmine karşı dinsel kimliğin ifadesinde serbestîyi savunmak olduğunu belirttik. Ali Fuat Başgil'in kazandığı büyük popülarite de esasen bu konuda yazdıklarından kaynaklanmıştır (bkz. Başgil, 1954).[2]

Hüseyin Cahit Yalçın

Y. DOĞAN ÇETİNKAYA

BİR POPÜLER KALEM

Türk basın tarihinin en keskin kalemlerinden biridir Hüseyin Cahit. Kalem oynatmaya başladığı Servet-i Fünun günlerinden Cumhuriyet yıllarına kadar en keskin ve ateşli polemiklerin başlatıcısı ve kahramanı olmuş, "Batılılaşma"nın amansız taraftarlığını yapmıştır. Adıyla birlikte anılan gazetesi *Tanin*'de bir dönemin en önemli siyasî organı olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin politikalarını Cemiyetin resmî organlarından daha radikal bir şekilde savunmuştur. Türk kimliğinin kamuoyunda yaygınlık kazanmasında önemli çabaları olmuştur. Meclis başkanlıkları, milletvekillikleri yapmış, birçok resmî görevde bulunmuş Hüseyin Cahit'in asıl etkili olduğu alan hep basın olmuştur.

Öyle ki yaşadığı dönemin en popüler şahsiyetlerinden birisi konumuna gelmiştir. Yazıları birçok kez dikkat ve merakla takip edilen tartışmalara yol açmış, makaleleri ile hükümet düşürecek süreçler başlatmıştır. Servet-i Fünun çevresinin Edebiyat-i Cedide akımının, İttihat ve Terakki Cemiyeti politikalarının cansiperane savunusunu yapan Hüseyin Cahit, Cahit Sıtkı Tarancı ve Cahit Külebi gibi edebiyatımızın bazı simalarına ismini verecek kadar kamuoyunda etkili bir kişilik olmuştur.

Bunun yanında Hüseyin Cahit Batılı fikir ve devlet adamlarından yaptığı çevirilerle de Türk düşün hayatına önemli katkılarda bulunmuş, uzun yıllar önemli Batılı eserlere onun çevirileri sayesinde ulaşılmıştır. Lamartine'den Pierre Loti'ye, Joseph de Guignes'den E. Bergson'a, Adolf Hitler'den Arthur Koestler'e, Vilfredo Pareto'dan Emile Durkheim'a, J. Stuart Mill'den Harold Hoffding'e, Georges Sorel'e birçok yazardan çeviriler yapan Hüseyin Cahit'in sadece kitap olarak basılmış çevirileri Huyugüzel'e göre 92 cilttir (Huyugüzel, 1982: 33). Görüldüğü üzere edebiyat, siyaset, sosyoloji ve psikoloji gibi birçok konuda Batı düşüncesinin önemli eserlerini Türkçe'ye kazandırmıştır.

Ancak zamanının edebiyat, siyaset

Özcesi; 1945-60 döneminde, fikir ve vicdan özgürlüğü etrafında hararetli bir tartışma gündemi gözlenebilir. Bu esasen laiklik tartışmasını perdeleyen bir tartışma gündemidir ve temel haklara ilişkin bütünlüklü ve tutarlı bir bakış ya da *eleştiriyle* rabıtası yok denecek kadar zayıftır.

Bir tarafta, fikir ve vicdan özgürlüğünü kutsallaştırırken, negatif özgürlük haklarına -nerede kaldı ki sosyal haklara- ilgi göstermeyen bir liberal ve İslâmcı söylemin unsurları vardır. Diğer tarafta ise, "yobaz"a hürriyet tanınmasına, bunun "hürriyeti öldürmeğe müsaade" demek olacağı gerekçesiyle (Yücel, 1960: 196) karşı çıkan laisistler... Bu kıskacın, insan hakları perspektifinin ufkunu daraltıcı etkisinden söz etmek yanlış olmayacaktır.

ve basın kavgalarının önde gelen ismi olmuş Hüseyin Cahit, Türkiye tarihini anlatan sayfalardan zamanla silinmiş ve unutulmuştur. Hüseyin Cahit'in önemini anlayanlar genellikle onun kalem oynattığı yılları inceleyen araştırmacılar olmuştur. Onun zamanla unutulmasının sebebi edebiyat eserlerinin edebi değerlerinin yüksek olmaması, kitaplarının büyük bir çoğunluğunun çeviri eserlerden meydana gelmesi ve Hüseyin Cahit'i Hüseyin Cahit yapan gazete makalelerine ulaşmanın meşakkatli bir iş olmasıdır. Hüseyin Cahit gazetelerde çok ve uzun yazdığı için üzerine araştırma yapılması zor bir insan olarak kalmıştır. Sadece yazılarını toparlamak bile başlı başına bir iştir.

Hüseyin Cahit'in asıl öne çıktığı alan, onun büyük yankılar yaratan polemikleridir. Örneğin Servet-i Fünun topluluğu içerisinde onu öne çıkaran edebi eserlerinden çok Edebiyat-ı Cedide savunuları olmuştur. Bu polemiklerin ana vurgusu hep "Batılılaşma"dır. Bu dönemdeki polemiklerini 1910 yılında *Kavgalarım* adlı kitabında bir araya getirerek yayımlamıştır (Hüseyin Cahit'in basın hayatı boyunca basında yaptığı polemiklerin bir özeti için bkz.; Bengi, 2000: 71-94). Hüseyin Cahit'in yazılarının yankı yaratan diğer bir konusu ise II. Meşrutiyet'in ilanından sonra gayrimüslim cemaatlerle ilişkili olan yazılarıdır. Hüseyin Cahit daha Meşrutiyet'in hemen başında "Millet-i Hakime" makalesiyle büyük tepkilere yol açmış ve bu dönem boyunca Türk kimliğinin yaygınlık ve nüfuz kazanması için çaba harcamıştır.



Hüseyin Cahit Yalçın, çevirileri ve 1933-1940 döneminde çıkardığı Fikir Hareketleri Dergisi*'yle, Batı'daki siyasal tartışmaların aktarıcılığını da yapmıştır.*

İlk gençlik yıllarında hayata edebiyatçı olarak atılmış Hüseyin Cahit, Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte bu alan-

ANTİ-KOMÜNİST İNSAN HAKLARI SÖYLEMİ

1940'ların ortalarından itibaren Türkiye'nin siyasal düşünce dünyasında insan haklarına ilişkin tutumların şekillenmesine temel etken, uluslararası alanda "Batı-Doğu" bloklaşması ve Soğuk Savaş bağlamında Türkiye'yi de kapsayan "psikolojik savaş" oldu. Bu etkenin rolü, özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda Türkiye iç siyasetinde belirginleşecektir.

DP iktidarları, Türkiye'nin BM üyeliğini ve bu üyeliğin getirdiği insan hakları yükümlülüklerini doğrudan doğruya NATO ittifakıyla ilişkilendiriyordu. İnsan hakları ve özgürlükleri söylemi, Sovyetler Birliği'nin siyasal genişlemesine karşı bir argüman olarak görülüyordu. İç siyasette hak ve özgürlük alanlarının kısıtlanması ise,

dan uzaklaşmış ve gazeteci kimliği ile ünlenmiştir. Onun üzerine yazılanlar da daha çok roman ve hikâyeleri üzerine veya kendi köşesine çekilip kalem oynattığı Cumhuriyet devri yazılarına dayanmıştır. Bundan dolayı ona dair yazılanlar genellikle onun *Edebiyat Anıları*'na veya *Siyasal Anılar*'ına dayanmıştır. Onun asıl kimliğini ve ününü oluşturan gazete yazıları ise halen fazla dokunulmamış bir şekilde durmaktadır. Onun dönemi üzerine çalışan araştırmacılar da birkaç ünlü makalesi dışında anılarına bağlı kalmayı sürdürmüşlerdir. Onu tanıtmayı amaçlayan bu yazı da, bu temayülden ayrılmayacak ve onun bütün yazılarının bir gün derinlikli bir şekilde incelenmesini temenni ederek aksi belirtilmedikçe Rauf Mutluay tarafından yayına hazırlanmış anılarına dayanacaktır.

Hüseyin Cahit 1875 yılının aralık ayında Balıkesir'de memur bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Kitapla ilk tanışıklığı babası Ali Rıza Efendi'nin küçük kütüphanesi sayesinde olmuştur. Bu kütüphanenin en nadide parçaları ise babasının hayranı olduğu Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarıdır. Hüseyin Cahit 1889 senesinde İstanbul'da Dersaadet İdadî Mülkisi'ne başlayacak ve burada hayatının sonuna dek beraber olacağı arkadaşları Cavit Bey, Aynîzâde Hasan Tahsin, Süleyman Kani ve Ahmet Şuayb ile tanışacaktır. Ondaki yazma tutkusunun ne kadar derin olduğunun kanıtı ilk romanı *Nadide*'yi henüz İdadinin ikinci sınıfındayken, yani 16 yaşında, yazmasıdır. Daha önceden dinlediği gerçek bir hikâyeyi kaleme alan Cahit'in romanının Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarına benziyor olması da bir tesadüf değildi. Daha sonra yazacağı eserleri de hep gerçek hayatta karşılaşacağı olaylara dayanacaktır. İdadi sıralarında düşün ve inanç dünyasında da önemli değişimler yaşadı.

Daha önce varlığından habersiz olduğu dayısı sürgün olarak yaşadığı Rodos'tan geri döner. Mithat Paşa'nın Avrupa'ya sürgün gönderilmesini bir gazeteye yazdığı yazı ile protesto eden harbiye öğrencisi dayısı II. Abdülhamit tarafından sürgün cezasına çarptırılmıştır. Uzun yıllar sonra dayısı ile tanışan Cahit, ondan Namık Kemal'in eserlerini öğrenir. Hüseyin Cahit, Namık Kemal'in yanı sıra kendi devrinin birçok şahsiyeti gibi Beşir Fuad'ın materyalist, pozitivist fikirlerinden, Ahmet Rıza ve Mizancı Murat'ın yazılarından derinden etkilenmiştir.[1]

1893'de Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'ye giren Hüseyin Cahit burada ar-

sol ideolojilerin gelişmesine elverişli bir ortamın yaratılmasını engellediği ölçüde, bu müttefik-Batılı insan hakları anlayışının olağan bir sonucuydu. Kemalist hükümetler tarafından baskı altına alınarak siyasal etkisi nötralize edilen dinsel ifade ise, dinin kişisel özgürleşmeye karşı muhafazakâr potansiyeli ve sol ideolojilere karşı müstahkem bir mevzi olarak üstlenebileceği işlevler gözetilerek serbestleştirildi.

İnsan haklarını "hür dünya"ya/Batı'ya aidiyetin şiârı ve anti-komünizmin evrensel vicdanî dayanağı olarak kurgulayan ideoloji, 1940'ların ortalarından itibaren yayıldı. Batı'yı, soyut bir medeniyet referansı ya da ideali olmaktan ziyade, komünizm karşıtı cephenin merkezi olarak görme ve hürriyet ya da insan haklarını da komünizme karşı mücadelenin saygın bir müracaat kaynağı olarak

kadaşı Ahmet Şuayb aracılığıyla yasak Jöntürk neşriyatına ulaşmıştır. Bu yıllarda Fransız edebiyatına, özellikle Bourget ve Zola'nın eserlerine merak salmıştır. Fransızcası hayatının sonuna kadar sürdüreceği çeviri faaliyeti sayesinde gelişmiş, hatta kitapçı Karabet sayesinde sayfası bir kuruştan Abdülhamit'e üç bin beşyüz sayfa polisiye roman çevirmiş ve bunun sonucunda çok istediği *Larousse* ansiklopedisine sahip olmuştur. Bu ansiklopedi onların kuşağı için daha sonra yazacağı gibi "bir menba-ı irfân idi." Ondan, en yakın arkadaşları ile beraber tekrardan canlandıracakları Karabet kitapçısının *Mektep* isimli dergisinde bol bol faydalanacaklardır.

Hüseyin Cahit'in basın hayatına ilk adımı bu dergidir. Yazıları "Hâki" takma adıyla yayımlanır. Bu dergi de Hüseyin Cahit'in daha sonraki hayatı boyunca vazgeçmeyeceği Batılı eser, düşünür ve fikirleri tanıtma amacındadır. Derginin yayın hayatı kısa da sürse, Balzac, Stendhal ve Flaubert gibi yazarlar tanıtılmaya çalışılmış, Hüseyin Cahit de bu dergi sayesinde Mehmet Rauf ile tanışmıştır. Aslında bu dergiyi daha sonra Türk edebiyat tarihinde önemli bir yer edinecek *Servet-i Fünun* dergisi ve Edebiyat-ı Cedide akımının bir habercisi de kabul edebiliriz.

SERVET-İ FÜNUN: "ASÂR-I EDEBİYE NE YOLDA TENKÎL EDİLİR?"

1896 senesinde Mülkiyeyi derece ile bitirmiş ve daha sonra Mehmet Rauf aracılığı ve *Röneka* adlı hikâyesi ile Servet-i Fünun topluluğuna katılmıştır. Ancak Hüseyin Cahit bu çevre içinde (daha sonra gireceği diğer farklı çevrelerde de olacağı gibi) yazdığı edebi eserler ile değil eleştiri yazıları ve bunların sonucunda ortaya çıkan polemikleriyle sivrilmiştir. Daha açık söylemek gerekirse Hüseyin Cahit bu akımın edebi anlayışının en önde gelen savunucusu olmuştur. Bu edebiyat eleştirileri ve polemikleri en az daha sonra yazacağı siyasal makale ve tartışmaları kadar ateşli ve serttir. *Servet-i Fünun* dışında *Mütâlaa, Tarîk* ve *Sabah* gibi gazetelere de yazılar yazan Hüseyin Cahit, Muallim Naci ve Mustafa Sabri Efendi ile edebiyat anlayışı üzerine tartışmalara girişmiştir. "Asâr-ı Edebiye Ne Yolda Tenkîl Edilir?", "Arabdan İstifâde Edeceğimiz Ulûm" adlı yazıları çok büyük tepki ve eleştirilerle karşılanmıştır. "Arabdan İstifâde Edeceğimiz Ulûm" adlı makalesinde Hüseyin Cahit görüşlerini açık bir biçimde ortaya koymuştur: "Hicri On dördüncü asır (20. yüzyıl) adamı olmak isteyince o kitabları rahat bırakarak zamanımızın ilm ve

kullanma eğilimi bu dönemde kamu hukukçuları arasında da önemli bir ağırlığa ulaştı. Bizzat Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, beynelmilel "komünizm cephesi ile demokrasi ve hürriyet cephesi"nin ayracı olarak 'tanıtımá' sokulmuştu (Alsan, 1948: 9). Basında belli başlı bütün kalemlerle birlikte "hürriyet kavgaları" ile namlanmış Hüseyin Cahit Yalçın, 1940'ların ortalarında, "tefekkür ve vicdan hürriyetlerini mahvetme" esasına dayandığı için, komünizmin düşünce özgürlüğünün dışında tutulması gerektiğini yazıyordu (akt. Bengi, 2000: 87 vd.).[3]

İzleyen yıllarda Türkiye sağının ve anti-komünizminin insan haklarına ilişkin argümanları, ABD-merkezli "uluslararası psikolojik savaş" aygıtından ordu, basın ve üniversiteler yoluyla yapılan ithalatla

fen'i ile dimağımızı doldurmak içun şimdiki kitablara sarılır, bunları hırz-ı can ederiz. Ve bu kitabları arabda değil garbda buluruz" (Cahit, 1326: 107-108). Bu makale *Malumat* gazetesinde Mustafa Sabri Efendi tarafından sert bir şekilde eleştirilmiş ve "dinsizlikle" suçlanma korkusu ile Cahit cevap verme-me kararı almıştır. Hüseyin Cahit bir başka tartışmaya da Ahmet Mithat Efendi ile ünlü "*Dekadanlık*" konusunda girişmiştir. Ahmet Mithat Efendi *Sabah* gazetesinde gerileme, düşkünleşme başlangıcı anlamına gelen Fransızca *décadence* kelimesini dekadan biçiminde Edebiyat-ı Cedide anlayışını eleştirmek için kullanmıştır. Bu makaleye Tevfik Fikret'le beraber Hüseyin Cahit de cevaplar yazmıştır. Hizarcı bu kelimenin günün basını tarafından "dek eden," "tek atan," "top atan," biçimine sokularak bu yeni akıma karşı kullanıldığını belirtir (Hizarcı, 1957: 45).

Görüldüğü üzere Hüseyin Cahit Servet-i Fünuncular içerisinde yazdığı edebi eserlerle değil, bu edebiyat anlayışını cansiperane savunması ile tanınmıştır. Her zaman Batılı bir yaşam arzuladığı için, her şeyi ile Batılı olacak dergi projelerinin içinde de aktif olarak çalışıyordu. Daha sonra milliyetçilik konusunda da yapacağı gibi edebiyat konularında da kamuoyuna ulaşmak, insanlara seslenmek, üzerine kafa yoracağı bir mesele olacaktır. Onun basın dünyasına getirdiği yenilik ise elektrikli ilandır. Servet-i Fünun çevresi tam anlamıyla Batılı ve yenilikler getiren bir dergi çıkartmak istemiş ve bu amaçla yeni dergilerine *Yeni Mecmua* adını koymuşlardır. Her şeyi ile Batılı bir dergi olması için çalışılan *Yeni Mecmua*'nın duyurusu için Cahit tiyatrolarda ışıklı yansıtma kullanmak istemiş ve bu başarıyla gerçekleştirilmiştir. Ancak bu yenilik saraya jurnallendiği ve şüphe çektiği için dergi projesinin hayata geçmesi mümkün olmamıştır.

Bu dönemde meydana gelen bir başka olay ise Hüseyin Cahit'in kişiliği itibariyle kesinlikle içinde olması beklenebilecek önemli bir vakadır. Gazetelerden alınan pul vergisinin kalkması ile beraber gazete çalışanları çalıştıkları gazetelerden pay istemişlerdir. Bu yazar grubunun istekleri yerine getirilmeyince "basın tarihinde ilk defa görülen bir toplu hareketle gazetelerinden ayrılıp *Saâdet*" gazetesine geçmişlerdir (29 Eylül 1900) [Huyugüzel, 1982: 16].

Bu devirde Hüseyin Cahit, daha sonra en önemli faaliyeti olan *Tanin* gazetesini beraber çıkardığı, yakın dostları Tevfik Fikret ve Hüseyin Kazım ile birlikte "Yeni Zelanda Hayali" peşinde

tahkim edilmiştir. Anti-komünist bir askerî pakt olan NATO'nun Konvansiyonundaki "Milletlerin, demokrasi ilkeleri ve birey özgürlüğü ve hukukun hükümranlığı üzerine kurulu bulunan özgürlükleri" lâfzı, "hür dünya" ideolojisinin temelini oluşturur. "Hür dünya"cı söylemin insan haklarının somut içeriğine, bu referansı zikretmenin ötesine geçen bir ilgisi olmamıştır. Zaten bizzat liberalliğe eğilimli bilinen "hür dünya"cılar dahi, "sadece mücerret demokrasi aşkından ziyade" (Giritli, 1968: 18) beka ve asayiş kaygısı güttüklerini belirtmekten geri kalmamışlardır. "Hür dünya" söylemi, "hür dünya"daki/Batı'daki -dolayısıyla Türkiye'deki- insan haklarını sadece *varsayar*; içeriğini ve gerçekleşmesini takip etmez. İlgiyi, insan haklarının "biz"deki ve "bizden olanlar"daki tanınma ve gerçekleşme

koşar. Daha sonraki yıllarda anılarını yazarken gençliğine verdiği ve "sosyalist, komünist" olarak nitelendirdiği bu fikir, II. Abdülhamit'in boğucu istibdadından kaçarak uzakta, Yeni Zelanda'da her şeyin eşit paylaşım üzerine kurulduğu bir komün hayatı kurmaktır. Ancak gerekli para ve imkânı sağlayamamaları dolayısıyla Yeni Zelanda projesi yatsa da, Hüseyin Kazım'ın Manisa Sarı Çam köyünde bulunan arazisi bir alternatif olarak düşünülmüş ve Hüseyin Cahit bu fikrin büyüsüne, bu köyü bizzat gidip görecek kadar kapılmıştır. Ancak bu plan, yeri görmeye giden Cahit'i "Gel ey berid-i perestîde..." (gel ey sevgili haberci [*Rübab-ı Şikeste*]) diye bekleyen Tevfik Fikret'in muhalefeti sonucu suya düşer. Başarısızlıkla sonuçlanan Yeni Zelanda Projesi ve "Başka Dünyalar Düşü" Hüseyin Cahit'in *Hayat-ı Muhayyel* (1898) ve *Uykusuz Kalırken* (1900) adlı hikâyelerini derinden etkilemiştir.

Servet-i Fünun dergisinde polemiklerine devam eden Hüseyin Cahit, en ünlü ve akılda kalacak rakibi Ali Kemal ile olan tartışmasını da bu dergide başlatmıştır. Hüseyin Cahit'in, Ali Kemal'in kendi imzası ile *İkdam*'a yazdığı bir makalenin aslında *Le Figaro*'dan yapılmış bir çeviri olduğunu aslı ile birlikte yayımlaması günün önemli olaylarından biri olmuş ve "Şirket-i Hayriye'nin 43 numaralı *İkdam* Vapuru, Figaro açıklarında şapa oturmuştur!" şeklinde yorumlara yol açmıştır (aktaran Bengi, 2000: 73). İki kişinin arasındaki ayrılık ve kişiselleşen tartışma, II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında da iki ayrı siyasî yelpazenin içinde yer almaları ile sürmüştür. Tevfik Fikret'in, daha sonra *Tanin* dergisinde de yapacağı gibi, *Servet-i Fünun*'dan ayrılması ile birlikte derginin yönetimi Hüseyin Cahit'e kalır ancak dergi onun 1901 Ekim'inde yazdığı "Edebiyat ve Hukuk" adlı bir yazı nedeniyle kapatılmış ve dergi hakkında soruşturma açılmıştır. Aslında yazı Fransızca bir eserden yapılan bir tercümedir. Edebiyat ve hukuk arasındaki ilişkinin tarihten ve çeşitli yazarlardan örneklerle irdelendiği bu yazıda Fransız Devrimi'ne atıf yapılması ve bunun Yıldız'a jurnallenmesi, II. Abdülhamit istibdadının gazabına uğranılmasına yol açmıştır. Cahit bu tarihten 1908 Meşrutiyet'in ilanına kadar sessiz kalmış, hayatını çeşitli okullarda öğretmenlik yaparak kazanmış ve zamanını Türk dili üzerine çalışarak geçirmiştir. Türk dilinin Arap gramerinin etkisinden kurtulması gerektiğini düşünen Cahit, Fransız gramerini örnek aldığı kitabını Meşrutiyetin ilk günlerinde *Türkçe Sarf ve Nahv* ismiyle yayımlamıştır.

düzeyine değil, esas olarak "ötekiler"deki, "düşman"daki yokluğuna ve/veya ihlaline yönlendirmeye dayalı bir siyasal söylem ve eylem stratejisidir burada söz konusu olan. İnsan haklarının esas işlevini, "biz"deki hürriyet ve haysiyet derecesini değil, "onlar"daki hürriyetsizlik ve gayri insanilik durumunu saptamaya yarayan bir barometreye indirgeyen bu strateji, böylelikle Batı-yanlısı rejimlerin otoriter uygulamalarının ve insan hakları ihlâllerinin peşinen meşrulaştırılmasına da elverir. Bu söylem, esas olarak komünizmin "hak ve hürriyetleri yok eden" bir rejim olarak tasvirine ve komünizm tehdidi altında "hür insanlara, hürriyetin değerini bilmeyi" telkin etmeye (Tevetoğlu, 1962, 1964) adanmıştır.

Anti-komünist *önlem* zaruretine konsantre olması ve bu doğrultuda *insan*

"...İNSANLIK DEMEK BATI DEMEKTİR"

Hüseyin Cahit Türk basın ve siyasal yaşamında önde gelen polemikçilerden biri olmasının yanında iflah olmaz bir "Batılılaşma" taraftarıdır. Bu tavrını II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Cumhuriyet devirlerindeki yazılarından da takip etmek mümkündür. Özellikle *Edebiyat Anıları*'nda Batı ve Fransız kültürünün kendi üzerindeki etkilerine sık sık değinir ve bundan alttan alta da gurur duyar. Örneğin çocukluğunda erken yaşlarda okuduğu bazı divanların, kitapların onu İslâmcı *Sırat-ı Mustakim*'de çalışabilecek bir duruma sevk edebilecekken Fransız etkisi sayesinde bu durumdan kendisinin *kurtulduğunu* yazmıştır [Yalçın, 2000b: 41]. Yazılarında ve (kendisinin kavgalarım dediği) tartışmalarda "Doğu" ve geleneksel topluma ait düşünce, kavram ve hatta eserler genellikle "negatif" anlamlarla yüklüdür. Kendi deyişiyle onu görenekçilik batağında *kurtaran*, gözlerinin önünde ruhunu tutsaklıktan azat eden etkenler "Fransız ve Batı Kültürü" olmuştur. Kendi üzerinde "Doğu" eserlerinin hiçbir etkisi olmadığını yazan Hüseyin Cahit, bütün kültürünü "Batı"ya borçlu olduğunu defaatle tekrarlamıştır. Öyle ki kapitülasyonların bir sonucu olarak Osmanlı topraklarında faaliyet gösteren yabancı postaneleri "gerçeğin ışığı" ve "özgürlük havası"nı, yani Jöntürk ve Batılı gazeteleri, ülkeye soktuğu için olumlayabilmiştir. *Mektep* dergisinde tanıştığı Cenab Şahabettin'i sevmesinin bir nedeni de şiirlerinin biçimi "Doğu"lu da olsa içeriğinin "Batı"lı olmasıydı. Genç Hüseyin Cahit odasının çıplak duvarına, istibdat yıllarında, Fransa'da III. Napolyon'un devrilişini ve Cumhuriyetin, Ulusal Savunma Hükümeti'nin kuruluşunu ve Cumhuriyetçi Gambetta'nın portresini tasvir eden bir taş basma levha asacak kadar Fransız kültürü ve hürriyet fikirlerinden etkilenmişti. İleriki yıllarda da "...öte yanda bir Batı dünyası vardı ki bugün bütün uygarlık değerlerinin temsilcisiydi. Yaşam, özgürlük, gerçek sezgisi, sanat, zenginlik hep oradaydı. Bugün dünya demek, insanlık demek Batı demektir" diye yazacak kadar gençlik fikirlerine sadık kalmış ve Cemil Koçak'ın da belirttiği üzere Tek Parti döneminin resmî ideolojisinin kenarında Batı'nın liberal fikirlerini savunan ender kişilerden biri olmuştur (Koçak, 2001: 18). Hüseyin Cahit, Batılılaşma konusunda, milliyetçilik, Osmanlıcılık gibi düşünceler ve diğer siyasî-toplumsal olaylar karşısında olduğundan daha radikal tavırlar almıştır. Kendi anılarında da çok net görülebileceği üzere dinî veya geleneksel

haklarını kontrolsüz kullandırmama doğrultusundaki rejim politikasına bağlılığı nedeniyle, Türk sağı, 1961 askerî darbesinin ardından -biri popüler bir siyaset efsanesi olan Menderes olmak üzere- üç DP'li politikacının idam edilmesi sonrasında bile yaşam hakkından yana ve idam cezasına karşı argümanlara iltifat etmemiştir. 1961 Anayasası'na karşı kampanya yürüten sağ siyasetçiler ve kamuoyu oluşturucuların bu Anayasaya karşı çıkışlarının temel gerekçelerinden biri, Anayasanın insan hakları ve özgürlük konusunda getirdiği nispî gelişmenin, Türkiye halkı için "bol gelen bir gömlek" olmasıydı. Kişisel ve toplumsal özgürlüklerin gelişmesi, Türkiye halkının yönetilmesini zorlaştıracak, aynı zamanda Türkiye'yi "komünizm"in ve diğer "yıkıcı ideolojiler"in gelişmesi için

düşünüşle ilgili olarak antipatisini sık sık hissettirmiştir. Örneğin Malta Adası'nda sürgündeyken "dergâh" ismiyle Ziya Gökalp önderliğinde yapılan toplantılara hiçbir zaman adım atmadığını belirtmiş ve bunu da "dergâh" gibi islâmî tandanslı isme bağlamıştır (Cahit, 2000a: 355). Hüseyin Cahit Meşrutiyet ile şeriatın birbirleri ile çeliştiğini söylemiş ve hatta "oysa Muhammet'in yaydığı Müslümanlıkla Meşrutiyet ya da herhangi bir hürriyet rejimi arasında hiçbir uzlaşmazlık yoktur" demiştir. Kuran'da din ve dünya işlerinin birbirinden ayrı olduğunu ve Muhammet zamanındaki uygulamaların, onun aynı zamanda hükümet başkanı da olmasından kaynaklandığını iddia etmiştir. Cahit'e göre Müslümanlık sadece Tanrıya ve ahiret gününe imandır.

Hüseyin Cahit, Batıcılık düşüncesinin önemli figürlerinden olan Abdullah Cevdet veya Celâl Nuri gibi radikal ve sistematik fikirler, öneriler öne sürmediğini de iddia edebiliriz (Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri için; Hanioğlu, 1985: 1382-1388). Hüseyin Cahit dinî fikir ve sembollerden hiç hazzetmese de kendi tanımladığı Müslümanlıkla Meşrutiyet'in çelişmediğini belirtmiş, şapka giymek, kızını Müslüman olmayan birisiyle evlendirmek gibi provokatif düşünceleri sadece İttihat ve Terakki Cemiyeti çevrelerinde dillendirmiş, Ziya Gökalp'in kamu vicdanının kabul etmeyeceğini söylediği bu gibi davranışları kanunların koruması gerektiğini belirtmiş ancak yine de 1911'de bir yurtdışı seyahatinden dönerken karısı ile birlikte şapkalarını trenin camından atarak Bulgaristan topraklarında bırakmıştır. Onun Batıcılığa ilişkin tutumunun Abdullah Cevdet'in radikal yaklaşımından çok İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin toplumdan gelebilecek tepkileri gözeten anlayışına daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. "Türk kanına Alman kanı karıştırma" önerisini öne süren Abdullah Cevdet'in karşısında yer alan ve "Kısmî Batılılaşmacı" olarak tanımlanan Celâl Nuri gibi o da Batılı devletlerin siyasî olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun aleyhinde emperyalist planları olduğunu teslim etmiş, ancak "kültür" ile "medeniyet" arasında açık bir ayrım yapmayarak hayatın birçok alanında Batılılaşmayı savunmuştur.

TANİN

1908 yılında Meşrutiyet'in ilanı tüm Osmanlı coğrafyasına olduğu gibi Hüseyin Cahit'in yaşamına da önemli değişiklikler getirmiştir. Meşrutiyet'in ilanı ile heyecana kapılmış, ilk koştuğu

elverişli bir zemin haline getirecekti. Bu kampanyanın güçlü öncüsü konumundaki AP, 1961 Anayasası'nın özgürlükler sistemini açıkça ve doğrudan hedef almayan 1961-1970 dönemindeki nispeten ılımlı ve temkinli üslubunda bile bu argümantasyonu hiçbir zaman ihmal etmemiş ve yumuşatmamıştır. Örneğin partinin 1969 tarihli Seçim Beyannamesi'nde, "biz Anayasanın tanıdığı hak ve hürriyetlerin kullanılmasından korkmamanın demokrasi için şart olduğuna samimiyetle inandık" dendikten sonra, hak ve özgürlükleri kötüye kullanma imkânının kaldırılmasını sağlamak üzere anayasada değişiklik yapılarak, "anayasa dışı cereyanların her çeşit faaliyetlerinin, propaganda, telkin ve tahrik dahil olmak üzere yasak olduğunu" kesin olarak belirten bir hüküm eklenmesi istenmektedir.

yer ise Babıâli olmuştur. Abdullah Zühdü ile beraber imzasız bir makale olan "Oh!"u yazmış ve böylelikle II. Meşrutiyet devrinde (çok etkili olacağı) siyasî gazeteciliğe adımını atmıştır. Ancak onun hayatındaki asıl önemli adım Hüseyin Kazım'ın kendisine Meşrutiyet ilkelerini savunacak bir gazete çıkarmayı teklif etmesiyle atılmıştır. Hüseyin Kazım, Hüseyin Cahit ve Tevfik Fikret birlikte *Tanin* gazetesini çıkarmaya başlamışlardır. Gazetenin İttihat ve Terakki Cemiyeti ile ilişki kurması ilk defa Cahit'in diğer iki arkadaşı sayesinde olmuş olmasına rağmen kısa bir zaman içerisinde bu durum tersine dönmüştür. İttihat ve Terakki Cemiyeti politikalarından kısa süre içerisinde rahatsız olmaya başlayan Tevfik Fikret gazeteden ayrılmıştır. *Tanin* Hüseyin Cahit'e kaldığı gibi İttihat ve Terakki Cemiyeti ile olan ilişkisi ise gayri resmî de olsa gelişmiştir. Hüseyin Cahit ve gazetesi *Tanin* adeta "kraldan çok kralcı"laşarak İttihat ve Terakki Cemiyeti ve onun politikalarının önde gelen savunuculuğunu yapacak, hatta bu konuda cemiyetin resmî yayın organı *Şura-yı Ümmet*'i bile yarı yolda bırakacaktır. Bundan dolayı Hüseyin Cahit ve *Tanin*, Cemiyetin birçok politika ve düşüncesini anlamak için en çok başvurulan kaynaklardan birisi olmuştur. Gündelik siyasal gelişmeler üzerine yazan Cahit, edebiyat konularından uzaklaşmış ve ona asıl ününü veren polemiklerinin kapsamı, konuları politikaya kaymış ve hasımları çoğalmıştır. *Tanin*'in çıkması ve 31 Mart arasındaki kısa devir içerisindeki yazı ve polemikleri o kadar fazla kişiyi rahatsız etmiş ve o kadar tepki toplamıştır ki 31 Mart günü kendisi linç edilmek istenen kişiler arasında yer almıştır. Ancak şansı yaver giden Cahit yerine ona benzetilen Mehmet Arslan öldürülmüştür. Yapılan ilk genel seçimlerde İstanbul'dan mebus seçilmiş, yazdığı yazılarla hükümet düşürmüştür (Kamil Paşa Hükümeti 1909 Şubat). Görüldüğü üzere Meşrutiyet'in ilanı ile fırtınalı bir siyasal hayata atılmış olan Hüseyin Cahit zamanın en popüler gazetecilerinden biri olmuştur.

"MİLLET-İ HAKİME"

Tanin gazetesinin bir başka özelliği ise Osmanlı İmparatorluğu'ndaki azınlıklara karşı takındığı tavırdır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin birçok politikasına olduğu gibi Türkçülük politikalarına da can-ı gönülden destek veren *Tanin* gazetesi özellikle Rum basını ile uzun tartışmalara girmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti gibi resmî "İttihad-ı Anasır", Osmanlıcılık politikalarından

12 Mart darbesiyle gelen ve özgürlükler rejiminde önemli gedikler açarak sistemi zayıflatan anayasa değişikliklerine rağmen, sağın 1961 Anayasası'nı hedef alan saldırılarının dozunda azalma bir yana artma oldu. Örneğin daha önceleri 1961 Anayasası'nın "doğal hakları en sağlam teminata bağlamış geniş hürriyetli bir anayasa" olduğunu yazan ve bu anayasanın "demokratik hiçbir temel fikrine karşı olmadığını" vurgulayan Bayar, 1970'lerin ikinci yarısında "1961 Anayasası'nın yurdumuza getirdiği laubali özgürlük"ten, bir "özgürlük azgınlığı"ndan şikayet etmeye başlamıştır.

1960'lı yılların sonlarına doğru geleneksel ahlâkın ilk meydan okumalarla karşılaşması; gençlik, işçiler ve başta Kürtler olmak üzere azınlıklar arasında bağların kurulması, sağın insan hakları ve

söylem düzeyinde çok fazla sapmamış da olsa ünlü "Millet-i Hakime" makalesi ile bu Osmanlıcılığının içeriğinin nasıl doldurulduğunu 1908 gibi erken bir tarihte göstermiştir. *Tanin* gazetesi siyasî ve sosyal bir çok konuda gayrimüslim cemaatleri ötekileştirmiştir. Özellikle seçim gibi siyasal bir çekişme içerisinde Osmanlıcılık söyleminin altı iyice boşalıyor bu durum Türkçü eğilimleri güçlendiriyordu. Hüseyin Cahit'in *Siyasal Anılan*'nın hemen başında, en çok alıntılanan bir paragrafta, gayrimüslim cemaatler karşısındaki tavrı ve ruh hali çok güzel özetlenmektedir: "...Biz ise son derece acemiydik. Gözümüzü açmazsak İstanbul'dan bir tek mebus çıkaramama tehlikesi vardı. Bu ne garip ve acı bir şey olacaktı. Bu tehlikeyi Türk kamuoyuna haykırmak benim için bir görevdir" (Yalçın, 2000a: 74).

Hüseyin Cahit'in meşhur "Millet-i Hakime" yazısını böyle bir ortamda yazması bir tesadüf olmadığı gibi, yukarıdaki alıntının Cumhuriyet devrinden geriye bakılarak yazılmış olmasının uyandırabileceği kuşkuyu da dağıtmaktadır (Hüseyin Cahid, "Millet-i Hakime," *Tanin*, No. 97, 12 Şevval 1326, 7 Kasım 1908, 25 Teşrinievvel 1324, Cumartesi, p. 1). Aslında bu yazı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Türk milliyetçiliğini de en güzel özetleyen yazılardan bir tanesidir. Hüseyin Cahit bu yazısında dönemin Jöntürkler'inin zihniyet dünyasını çok iyi yansıtmaktadırlar. Ona göre "devletin bekasını" Müslüman unsur kadar isteyen başka bir unsur yoktur. Asıl ilginci Hüseyin Cahit açık bir şekilde "Müslüman" kelimesini "Türk" yerine kullanmakta, hatta makalenin girişinin hemen ardından daha çok "Türk" kelimesini tercih etmektedir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gayrimüslimlere olan şüphelerini yansıtacak şekilde "İttihad-ı Anasır"ı oluşturan diğer unsurların "hep bir emel arkasında" olduklarını düşünmektedir Hüseyin Cahit. Ona göre "hepsi başka bir merkeze tâbidir." Bundan dolayı Türkler "hüküm ve nüfuzu" kendi ellerinde tutmalı ve bunu diğer unsurlara "kaptırmamalıdırlar." Bundan dolayı Hüseyin Cahit'in özellikle seçimler gibi cemaatler arası çatışma ve gerginliklerin yükseldiği zamanlarda neden ön plana çıktığını ve tepki topladığını daha iyi anlayabilmekteyiz. Çünkü o düşüncelerini çok açık ifade ediyordu: "parlamentoda ekseriyeti kazanmak, Türkler için hayat ve memat meselesidir." Hüseyin Cahit bu yazısı ile Osmanlılık anlayışını da ortaya koymaktadır: "Fakat gayrimüslimler de Müslimler kadar hukuka nail olacaklardır demek, acaba

özgürlükler alanındaki kısıtçı argümanlarını müstahkem bir hale getirdi. Bu bağlamda, İslâmcılık ve Türkçü milliyetçilik arasında ve anti-komünist siyasal mevziler ile ordu ve militarizm arasındaki bağlar da güçlenerek yeniden şekillenmeye başladı. 12 Mart 1971 askerî darbesi, ABD ve NATO ile ilişki içinde teknoloji-yönetim açısından modernleşen TSK ile Türkiye sağının, anti-komünist otoriteryanizm zemininde doğal siyasal müttefik olduğunu gösterdi.

GLOBALLEŞME SÜRECİNDE İNSAN HAKLARI VE BATI'YLA İHTİLAF

12 Eylül 1980 askerî darbesinin ardından TSK'nin bağımsız siyasal güç odakları haline gelme potansiyeli gösteren milliyetçi ve İslâmcı grupları törpülemeye girişmesi

bu memleket, Rum memleketi yahut Ermeni memleketi olacak demek midir? Hayır, bu memleket Türk memleketi olacaktır. Osmanlı namı altında hepimiz birleşeceğiz. Fakat devletin şekli hiçbir zaman Türk milletinin menfaat-ı mahsusası haricinde tahavvülle uğramayacak, Müslim unsurun menafi-i hayatiyesi hilafında hareket olunamayacaktır." Türk milliyetçi söyleminde daha sonra çok yer edecek bir tarz ile "Osmanlılık namı altında memlekete muzır âmâl beslenmesinden" endişe etmektedir. Hüseyin Cahit gayrimüslim vatandaşlara "Türklüğü yıkmak" emellerini kalplerinden çıkarmalarını salık vermekte ve tavrını her hangi bir tartışmaya mahal vermeyecek bir şekilde ortaya koymaktadır: *"Çünkü ne denirse densin, memlekette millet-i hakime Türklerdir ve Türkler olacaktır."*

HÜSEYİN CAHİT VE İŞLEVİ

Bunun dışında Türk milliyetçiliği ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin birçok politikasını hayata geçirme noktasında Hüseyin Cahit'in önemli işlevleri olmuştur. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Türk milliyetçiliği doğrultusunda uyguladığı "tehcir" veya "sopalı seçim" benzeri, bu gün bile çok tartışılan politikalarının yanında, o daha çok gazetesi aracılığıyla Türk kamuoyunu bu politikalar doğrultusunda harekete geçirmek ve bilinçlendirmek için çalışmıştır. Birçok toplumsal konuda halkın, kamuoyunun mobilizasyonunu başarı ile gerçekleştirmiştir. Örneğin yukarıda değinilen seçimlerde olduğu gibi Türklerin bir arada davranmalarını sağlamaya çalışmış, birçok gündelik olayda Türkler adına tartışmalar yürüterek Türk kimliğinin kamuoyunda yaygınlaşmasında en az Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura kadar etkisi olmuştur. Bunların yanı sıra kamuoyunu doğrudan örgütlemeye ve harekete geçirmeye yönelik iktisadi boykotlar gibi kampanyalar düzenleme noktasında adımlar atmış ve halkın doğrudan siyasal hayata katılmasına ön ayak olmuştur. Kamuoyunu Türklük nokta-i nazarından uyandırmak ve harekete geçirmek için kullandığı yöntem ise daha çok herkesin katılabileceği kampanyalardır. Örneğin İtalya'nın 1911'de Trablusgarb'a saldırması ile beraber örgütlenmeye çalışan, İtalyan mallarını boykotu amaçlayan girişimlerde *Tanin* hep öncü olmuştur. Sütununda siyasî toplumsal hemen hemen her konuda yazarak "Türklük" bilincini yaygınlaştırmaya ve bunu da Osmanlıcılık ve Batıcılık gibi Osmanlı'nın son döneminin diğer ideolojileri ile uzlaştırarak yapmaya çalışmıştır.

ve bu grupların lider-tetikçi kadrolarına geleneksel olarak sol gruplara karşı uygulanan hürriyet tahdidi ve işkence gibi baskı pratiklerini uygulaması, sağın bazı kesimlerinde rejime karşı küskünlük yarattı. Süleyman Demirel'in temsil ettiği, eşraf liberalizmi-muhafazakâr milliyetçilik birlikteliğine dayalı politik çizgi de, kendi ekonomik politikalarının (IMF tarafından geliştirilen yapısal uyum programı) uygulanabilmesi için kamusal alanın boşaltılması ve solun egemenliğindeki örgütlü sivil toplumun tasfiyesi programının yürütülmesi sırasında, 1971 yılında da olduğu gibi, iktidardan uzaklaştırılmayı büyük bir mağduriyet olarak algıladı. Bu durum, geleneksel sağın ana damarında da orduya karşı bir demokratizme yol açtı ve insan hakları savunuculuğu da bunun içinde yer buldu. Ancak

Bundan dolayı onu, Türk milliyetçiliği içerisinde "kültür" ve "teknolojiyi" birbirinden ayırarak "çağdaşlaşma" ve "Batılılaşma"yı tartışan damarın dışında sayabiliriz. Hayatın her alanında, buna kültür de dahil, "Batılılaşmayı" savunan Hüseyin Cahit, Atatürk döneminde muhalif de olmuş olsa Kemalist milliyetçiliğe daha yakın bir çizgiyi savunmuştur.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarının sarsıldığı kimi zamanlarda ise Hüseyin Cahit hükümet baskıları ile karşılaşmış ve gazetesi çeşitli kereler kapanmıştır. Ancak o, tam da kendisinden beklenebilecek inatçı ve "alay eden" bir tarzda gazetesini *"Cenîn," "Senîn," "Renîn,"* gibi uyaklı isimlerle çıkarmaya devam edebilmiştir.

Hüseyin Cahit'in, adeta "kraldan çok kralcı" gibi görülecek kadar İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin politikalarını çok büyük tepkilerle karşılaşarak savunmasına rağmen çok önemli mevkilere gelemediğini görmekteyiz. Hükümette önemli bir bakanlığa gelememesi de zamanla onunla cemiyet arasına belli bir soğukluğun girmesine yol açmıştır. Kendisine bazı bakanlıkların teklif edildiği zaman ise istediği bakanlıklar olmadığı için kendisi reddetmiştir. Ancak yine de Düyun-ı Umûmiye Osmanlı Dâyinler Vekilliği gibi bir göreve seçilmiş ve bu görev sayesinde 1922'ye kadar maddi bakımdan çok rahat yaşamıştır. Hatta bu gelir sayesinde Malta sürgünü esnasında ailesini yanına getirtip ayrı bir eve çıkacak kadar maaş almıştır. Ancak Hüseyin Cahit'in eleştirilerinden Cemiyetin de payını almaya başlaması ile birlikte ilk önce dikkati çekilmiş, daha sonra ise *Tanin*'i İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne satarak köşesine çekilmek zorunda bırakılmıştır. Ancak yine de politik önemi olmayan çeşitli görevlere getirilmiştir. Bunlar İttihat ve Terakki Cemiyeti Meclis-i Umumisi üyeliği, İtibar-i Millî Bankasının geçici yönetim kurulu üyeliği, Matbuat Cemiyeti Başkanlığı ve Men-i İhtikar Komisyonu İkinci Başkanlığıdır (Bengi, 2000: 22-25).

"ACİZ VE MÜNZEVİ KÖŞESİNDE" HÜSEYİN CAHİT

İngilizlerce Malta'ya sürülen Hüseyin Cahit Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Atatürk döneminde kendi köşesinde yaşamak zorunda kalmış ve adeta tek başına çıkardığı *Fikir Hareketleri* ve *Yedi Gün* dergileri ile uğraşmıştır. Bu arada "Oğlumun Kütüphanesi" adını verdiği çeviri çalışmaları üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çevirileri ile Batı klasiklerini gençliğe tanıtmayı hedeflemiştir. Bu

hem bu çizgide, hem milliyetçi ve İslâmcı gruplarda 1980'lerin ortalarına dek gelişen sınırlı insan hakları söylemi de güdük kaldı. Özellikle 1980'lerin ortalarından itibaren demokratikleşme ve insan hakları taleplerinin vahim insan hakları ihlalleri nedeniyle ve bu ihlalleri dile getirenlere karşı yoğun propaganda nedeniyle doğrudan doğruya Kürt sorunu ile bağlantı içinde algılanır hale gelmesi, bu geçici demokratist söylemi hızla törpüledi. Bununla da ilintisi olan çok önemli bir neden de, insan haklarının daha çok Batı kurumlarının Türkiye'deki yoğun ihlâllerle ilgili eleştirileri dolayısıyla gündeme girmesi, Türk sağının ve devlet elitinin de insan haklarını Batı'nın Türkiye'ye müdahale vesilesi/*bahanesi* olarak algılamaya yatkınlığı idi.

Zaten 12 Eylül ertesinde, fakat asıl ola-

dergilerde Batılı liberal fikirlere atıfla Tek Parti dönemini üstü örtük bir şekilde eleştirmiştir. Ancak bu dönemde başı beladan kurtulmayan Hüseyin Cahit istiklal mahkemesinde iki kez yargılanmış ve sonuncusunda ömür boyu sürgüne mahkûm edilerek Çorum'a gönderilmiştir. Tahmin edilebileceği gibi İzmir suikasti sonrası istiklal mahkemeleri yargılamalarından Çorum'da sürgünde olmasına rağmen kurtulamamıştır. Hüseyin bu dönemde aktif olarak sadece dil tartışmalarına katılmıştır. 1932 senesinde yapılan Birinci Türk Dili Kurultayı'nda resmî görüşü eleştirerek dilde aşırı sadeleştirmeye karşı çıkmış ve dili doğal gelişimine bırakmayı önermiştir. Batılılaşmacı görüşleri burada da kendini göstermiş ve gençliğin Batılı fikirlere ulaşmasını engelleyeceği nedeniyle yabancı dil öğretiminin liselerden kaldırılması fikirlerine karşı çıkmıştır. Ancak bu kurultaydaki görüşleri ona pahalıya patlamış ve bu dönemde bulabildiği yegâne iş olan Sanayi ve Maâdin Bankası Yönetim Kurulu Başkanlığı görevinden alınmıştır (Bengi, 2000: 35-39). Bu dönem boyunca geçim sıkıntısı ve yalnızlık çeken Hüseyin Cahit'in durumunu en iyi, bir tartışma sonrası Mahmut Esat Bozkurt'a verdiği cevap anlatır: "Bay Mahmut Esat beni aciz ve münzevi köşemde rahat bırakırsa pek minnettar olurum" (aktaran Koçak, 1989: 30).

Hüseyin Cahit'in bu dönemki en önemli faaliyetlerinden biri, 1933 yılından 1940 yılına kadar tek başına çıkardığı *Fikir Hareketleri* dergisidir. Bu dergi, sütten ağzı yanan Hüseyin Cahit'in güncel siyasî olayları tartışmaktan kaçınması sebebiyle Cemil Koçak'ın da belirttiği gibi bu dönem üzerine çalışma yapanlar için çok fazla veri sağlamaz (Koçak, 1989: 91). Ancak onun kendisini anlamak açısından önemli bir yayındır. Hüseyin Cahit *Fikir Hareketleri* dergisinde daha önce eleştirdiği Cumhuriyet'in kuruluşunu derginin ilk sayısının çıktığı Cumhuriyet'in onuncu yılı münasebetiyle övmüş ve Hilafetin kaldırılmasını da yerinde bulmuştur. Bundan dolayı Hüseyin Cahit'in bu derginin "kendisini yönetimin gözünde yeniden meşrulaştıracağını düşünmüş" olduğu yargısı yerindedir (Koçak, 1989: 88). İleride değinileceği üzere özellikle Atatürk'ün ölümü ile şansı açılacaktır. Hüseyin Cahit bu dergide siyasî ve iktisadi liberalizmin aleyhine güç ve popülerlik kazanan ideoloji ve rejimleri defaatle eleştirmiştir. Bunlar yükselen faşizm ve komünizmdir. Cahit bu fikir ve akımları doğrudan eleştirmek yerine Batılı eserlerden yaptığı çevirilerle

rak Kürt Sorunu'nun âcilleşmesi ve Soğuk Savaş'ın bitimiyle ortaya çıkan önemli değişim, Türkiye'de rejimin ve yerleşik-egemen entelijensiyanın insan hakları alanında Batı'yla ihtilâflı hale gelmesidir. 1980-sonrasında Türkiye'nin Batı'yla ilişkilerinde ve Batı'ya bakışında, insan hakları sorunu öncelikli maddedir. 1980'ler boyunca Türkiye, Batı-merkezli uluslararası platformlar nezdinde tedrîcen "insan hakları ihlâlcisi devlet" sıfatıyla konu olmuştur (Alpkaya, 2001a: 188). Hatta bu ihtilâf, resmî ideolojinin değişmez hedefi olarak konulan *Batılılaşmanın terk edilebilirliğinin* 'resmen' imâ edilebildiği yegâne momenti oluşturur. Batı-dışı modernizm deneyleri ve Batı-dışı uluslararası ittifaklar ihtimaliyatını telâffuz eden bu imâların, milliyetçi-muhafazakâr çevrelerin ötesinde Batıcı kimlik-

klasik liberal akideleri savunmaya çalışmıştır. En azından Cumhuriyet rejiminin halen demokrasiye dayandığını ve zamanın diktatörlüklerinden özünde farklı olduğu iddia etmiştir. Hüseyin Cahit *Kooperatif* ve *Kadro* gibi dergilerle girdiği polemiklerinde demokrasinin zaten "millî hakimiyetten başka bir şey olmadığını" belirtmiş ve ayrıca iktisadi liberalizmin hayata geçirilmesi için gerekli şartların Türkiye'de halihazırda mevcut olmadığını söylemiştir. Yani devletçilik demokrasi ile çelişen bir durum değil sadece zaruriyetlerin bir neticesi idi ona göre. Hüseyin Cahit, Mehmet Asım'ın *Vakit* gazetesinde yayımlanan yazısını eleştirirken, diktatörlüğe demokratik değer ve kurumları korumak amacı ile başvurulduğunda bu "demokrasi rejiminden uzaklaşmak" değil aksine onun "silahlarından biridir."

Aslında Hüseyin Cahit bu yazıları ile Tek Parti rejimini diğer totaliter/otoriter rejimlerden ayırarak güzel bir meşrulaştırmasını yapmıştır. Her şeye rağmen çevirileri ve referans noktaları liberalizme dayanmaya devam ettiği için *Kadro* dergisi tarafından "Avrupa hayranlığı" ile suçlanmış ve buna sert bir cevap vermiştir. "Bu yazıda Batılılaşmayı savunuyordu. Ancak Yalçın Avrupa'yı ikiye ayırmaktaydı. Faşist, nasyonalist görüşlerin egemen olduğu Avrupa, Yalçın'ın Batı kavramının, Avrupa tanımının dışında kalıyordu. Yalçın Avrupa ve Batı diye yazdığında liberal demokrasiye sahip ülkeleri ve onların temellerini oluşturan Avrupa uygarlığını, kültürünü kast ediyordu" (Koçak, 1989: 94). İkinci Dünya Savaşı'nda sonra yazdığı yazılara bu dergide makalelerin devamı niteliğinde komünizm karşıtlığı artan oranda hakim unsur olacaktır.

"KALKIN EY EHLİ VATAN!"

Atatürk'ün ölümü ve İsmet İnönü'nün "Millî Şef" dönemi içerisinde şansı dönmüş ve yeniden bildiği tarzda siyaset yapma ve yazı yazma olanağına kavuşmuştur. Bu dönem boyunca II. Meşrutiyet dönemine benzer bir şekilde, 5 dönem milletvekilliği yapmış ve *Ulus* gazetesinde makaleler yazmıştır. Bu dönemde özellikle Komünizme karşı yazılar kaleme alan Hüseyin Cahit eski tarzını tekrar yakalamış ve özellikle CHP'yi savunan yazıları bir çok tepkiye yol açmıştır. Onun bu dönemki düşünce ve yazılarını II. Meşrutiyet ile karşılaştıran Ahmed Bedevi Kuran, yayımladığı bir broşürle onun yarım asırdır matbuat aleminde oynadığı rolü, ihtirasını ve saldırganlığını kınamıştır (Kuran, 1956).

leriyle bilinen devletçi-otoriter çevrelerden -özellikle ordu içinden- gelebilmesi dikkate değerdir.

Söz konusu "Türkiye-Batı" ihtilâfının maddî temelini derinleştiren bir yapısal etkenden söz etmek gerekir: "Batı" ittifakı, 1980'ler boyunca tedrîcen, demokratikleşme, insan hakları ve özgürlük argümanlarını kendi periferi müttefiklerine de uygulamaya yönelmekteydi. 1975'te Avrupa Güvenlik İşbirliği Konferansı (AGİK) sürecini başlatan Helsinki Nihâî Senedinin insan haklarına ilişkin yükümlülüklerini üstlenmeyen Doğu Bloku ülkelerinin "insan hakları ihlâlcisi" olarak suçlanması, demagojik-propagandif bir hamleydi. Ancak hükümet dışı örgütlerin faaliyetlerinin de katkısıyla, izleyen yıllarda uluslararası insan hakları belgelerinin ulusal-üstü bağlayıcılık düzeyi

Bu dönem boyunca II. Meşrutiyet döneminde olduğu gibi basın kavgaları ile gündeme gelmiştir. Bunlardan bir tanesi *Kadro* dergisi ve Şevket Süreyya ile girdiği polemiktir. Dergiyi Kemalist rejimin sözcüsü gibi hareket etmekle suçlayan Cahit, derginin fikirlerinin "köhne Marksizm"den etkilendiğini iddia etmiştir. Bundan dolayı Şevket Süreyya'yı "gerçek" Batılı değerlere zıt olmakla itham etmiştir (Bengi, 2000: 78). Hüseyin Cahit için Batı, liberal düşün klasik akidelerinden oluşmaktadır. Bundan dolayı İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanya yanlısı yayın yapan *Cumhuriyet* gazetesi ve Nadir Nadi ile polemiğe girişmesi bir tesadüf değildir. Bu tartışma neticesinde Nadir Nadi'nin gazetesi üç ay kapatılmıştır. Hüseyin Cahit'in bu dönemki yazılarında klasik liberal düşünce "anti-komünizm" şekline bürünmüş ve daha çok *Tan* gazetesi yazarları Sabiha ve Zekeriya Sertel'lerle olan polemiklerinde gündeme gelmiştir. "Köhne Marksizm"i savunduklarını söylediği komünistleri, özgür ifadeyi "Sovyetler Birliğinde olduğu gibi ortadan kaldıracakları için", düşünce özgürlüğünün dışında tutmuştur. Uzun lafın kısası "kendi özgürlüğünü ortadan kaldıracak düşünceye özgürlük tanıyamayacağı" argümanını sık sık tekrarlamıştır. 4 Aralık 1945'te *Tan* gazetesinin üniversite öğrencilerinin saldırısına uğramasından önce yazdığı "Kalkın Ey Ehli Vatan!" başlıklı yazı onu tarzını ve etkilerini iyi yansıtan talihsiz bir örnek olarak aktarılabilir. 1953 yılından itibaren Cumhuriyet Halk Partisi'nin yayın organı olan *Ulus* gazetesinde yazmaya başlamıştır. Bu gazetede de komünizm karşıtı ve Demokrat Parti'yi eleştiren yazılar yazmış ve Demokrat Parti aleyhinde yazdığı yazıları yüzünden 1954 yılında 79 yaşındayken cezaevine girmiştir. Bakanlar Kurulu kararı ile serbest bırakılıncaya kadar üç buçuk ay cezaevinde yatmıştır. İlerlemiş yaşına rağmen kavgalardan ve polemiklerden usanmayan Hüseyin Cahit 18 Ekim 1957 tarihinde hayatını kaybetmiştir.

SONUÇ

Özetle söylemek gerekirse Hüseyin Cahit Türkiye'nin siyasal hayatında önemli roller oynamış, düşün dünyasına da önemli katkılarda bulunmuş bir insandır. Edebiyata atıldığı gençlik yıllarından Cumhuriyet dönemindeki yazılarına kadar Batıcılık fikriyatından hiç ödün vermemiş, toplumsal hayatta Türk milliyetçiliğinin nüfuz kazanması için uğraşmıştır. Tüm hayatı boyunca Batıcılık, milliyetçilik veya herhangi bir fikir doğrultusunda düşüncelerini siste-

artmaya başladı. Nihayet Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra, AGİK çerçevesinde akdedilen 1990 Paris Şartı ve 1991 Moskova Belgesi, insan hakları konusundaki uluslararası müdahalelerin ulus-devletlerin "içişlerine karışmak" sayılmayacağını hükme bağladı (Alpkaya, 2001a: 188-91; 2001b: 524).

Bu gelişmeler, IMF ve Dünya Bankası başta olmak üzere uluslararası kredi örgütlerinin "ulusal kalkınma programları" anlayışından "yapısal uyum programları"na geçişinin ardından, Türkiye gibi ülkelerde bu ekonomi programlarının uygulanması için gerekli baskıcı yöntemlerin başarısız olmasıyla da ilgiliydi. Bu kurumlar, 1980'li yılların sonlarından itibaren, neo-liberal ekonominin ancak demokratik hukuk devletlerinde yeşerebileceğine inanmaya başladılar (Tatar-Peker.

matikleştirmemiştir. Gerek Batıcılık ve gerekse de milliyetçilikle ilgili yazılarında ve hatta birçok politik yazısında ana amacı kamuoyuna seslenmek, belli bir politikayı savunmak olduğu için birçok tartışmada birbiri ile çelişebilecek farklı unsurları bir araya getirmekten kaçınmamıştır. Zaten hiçbir zaman da bir teori inşa etme çabasında olmamıştır. II. Meşrutiyet'te İttihat ve Terakki Cemiyeti, Cumhuriyet döneminde ise büyük oranda Cumhuriyet Halk Partisi'nin anlayışı ile paralel düşünceleri savunmuştur. Bundan dolayı "Osmanlıcılık" anlayışı içerisinde "millet-i hakime" görüşünü savunurken, aynı zamanda Balkan savaşlarından sonra daha Türkçü alternatifler yerine "Türk-Arap İmparatorluğu" tezini bir alternatif olarak sunmuş, Cumhuriyet Halk Partisi'nin devletçi anlayışı ve Tek Parti yönetimini liberalizm ile bağdaştırmaya çalışmıştır. Bu onun her iktidar değişiminde duruma uygun fikirler öne süren, iktidarın emir eri olduğunu iddia etmek değildir. Daha çok kamuoyunu harekete geçirmeye, bir fikri, politikayı örgütlemeye, yaygınlaştırmaya çalışan ve kendi yüzyılının gazete gibi en kamuoyu yaratma aracına sahip bir insanın, farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelen kavram ve düşünceleri kendi argümanı içerisinde kullanabildiğini ve kendi işlevinin de bu olduğunu söylemeye çalışmaktır yalnızca.

HÜSEYİN CAHİT'İN (YALÇIN) KİTAPLARI

Nadide, 1891.
Hayat-ı Muhayyel, 1899.
Hayal İçinde, 1901.
Hayat-ı Hakikiye Sahneleri, 1910.
Niçin Aldatırlarmış, 1922.
Türkçe Sarf ve Nahv, 1908.
Kavgalarım, 1326, (1910).
Edebi Hatıralar, 1935 (2000b).
Talat Paşa, 1943.
Benim Görüşümle Olaylar 1: Avrupa'yı Arıyorum, Avrupa'dan Bakışla Türkiye, 1946.
Benim Görüşümle Olaylar 2: Karşımıza Çıkan İlk Hayati Mesele, 1946.
Benim Görüşümle Olaylar 3: Seçim Üzerine Yazılar, 1946.
Benim Görüşümle Olaylar 4: Komünist Tahrikleri Karşısında, 1947.
Seçme Makaleler, 1951.
Siyasal Anılar, 1976 (2000a).
Tanıdıklarım, 2001.

DİPNOT

1 Hüseyin Cahit'i pozitivist düşünce geleneğinin içinde ele alan bir çalışma için bkz. Murtaza Korlaelçi, "Pozitivist Düşüncenin İthali", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi*, Cilt I, s. 214-222.

1996: 30 vd.). Özellikle Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte, kredi isteyen bütün hükümetlere aynı koşullar uygulanmaya başladı ve bu koşullar arasında, demokratikleşme ve insan haklarının korunması da vardı.

Askerî yönetim döneminde gelişen ve Turgut Özal'ın şahsında beden bulan teknokrat liberalizmi, ABD-merkezli "Batı ittifakı"nı ve onun malî kurumlarını insan haklarına önem vermeye yönelten bu global gelişmenin bilincinde olan bir teknokrat-işadamı elitine dayanıyordu. Bu çizgide kimileri, insan haklarını serbest piyasa ekonomisinin tam anlamıyla gelişmesinin koşulu olarak gören liberal bir görüşü de 'sahiden' benimsemişlerdi.

Bu yönelimin hâsıl ettiği bakış açısı, insan hak ve özgürlüklerine normatif-ilkesel değil ama görece "saplantısız" yakla-

şan, bunların Batı ile ekonomik ilişkiler açısından pozitif kullanım değerine sahip olabileceğini gören pragmatist bakış açısıdır. Örneğin İskandinav ülkelerinin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde Türkiye'deki ihlâllere, özellikle sistematik işkenceye karşı başlattıkları dava, bu ülkelerin firmalarına Türkiye'de birtakım ihaleler verilerek "dostane çözüm"e bağlanması gibi... Bu "işbitirici" politika, hem siyaset, hem iş, hem de basın tarafından hayranlıkla karşılandı ve hızla özümsendi. Böylece Avrupa hükümetleri ile Türkiye hükümeti arasında insan hakları ve özgürlükler alanı üzerinden kotarılan bir ekonomik ilişkiler borsası kurulmuş oldu. Türkiye'nin insan hakları alanında takip altına alındığı tek izleme prosedürü olan Avrupa Konseyi prosedürü ise, hem iktidardaki hem muhalefetteki, hem sağ hem de sol siyasal partilerin bir devlet politikası anlayışıyla davranması sonucunda püskürtüldü. Böylece Türkiye, gerçekten de insan hakları alanında nevi şahsına münhasır bir konum kazandı.

Uluslararası ilişkilerin nasıl işlediğini çok iyi bilen bazı diplomatların, özellikle önce Coşkun Kırca, daha sonra da Gündüz Aktan'ın emekli olarak orduya ve sağ siyasete fikir üretmeye başlamaları da, Türkiye'de resmî insan hakları söylem ve politikalarının görece 'esneklik' kazanmasına katkı sağladı. İnsan hakları alanında -kuşkusuz sayısız örnekleri bulunabilecek- "Batı'nın çifte standardı"nı deşifre etmeye yönelik geleneksel milliyetçi-savunmacı refleks, bu katkılarla yeni kuramsal referanslara kavuştu, daha 'rafine' bir içerik kazandı. "ABD'de Ermeni soykırımı resmen tanınırsa, biz de onların Kızılderililere karşı soykırım yaptıklarını ilan ederiz" tehdidiyle özetlenebilecek geleneksel düsturu, uluslararası ilişkiler ve hukukun her alanına uygulamaya dönük bir 'esnek mukabele stratejisi' gelişti. Ama daha önemlisi, özellikle Gündüz Aktan'da daha belirgin hale gelen ve Türkiye hükümetlerinin BM ve Avrupa ilişkilerinde temel politikası hale gelen iki unsur vardı.

Birincisi, Nazi hukuk ideologu Carl Schmitt'in "istisnai hal" teorisinin (bkz. Sancar, 2000: 29-68) uygulanmasıydı, ki bu, özellikle ABD hükümetinin insan hakları anlayışına uygun olması nedeniyle güçlü bir argümandı. Bu argüman, Türkiye sağının Türkiye'nin demokratikleşme talepleri karşısında nevi şahsına münhasır olduğu teziyle de örtüşüyordu. Bu argümanın yeni versiyonuna göre, "terörizm" söz konusu olduğunda insan hakları, hukukun üstünlüğü ve insan onuru gibi kavramların askıya alınması, Türkiye'nin diğer Batılı liberal-demokratik ülkelerle paylaştığı bir 'Batılı/evrensel standart' idi.

İkinci ve bu grubun asıl özgün katkısı ise, uluslararası hukukun yoruma açık olduğu ve özellikle de, insan hakları ve özgürlük normlarının, devletin mutlak egemenliği kıstasına vurularak anlaşılması gerektiği iddiasıydı. Bu, insan haklarına araçsal bakan ve uluslararası belgeler dışında değer hiyerarşisinde mutlak bir konum tanımayan Batılı rejimlerin de başvurduğu bir kısıtlayıcı yorum anlayışı olduğundan, kolayca başarıya ulaşan bir argüman hattıydı.

BATI'YA YENİDEN KABUL VE İNSAN HAKLARININ YENİ SINIRLARI

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne aday ülkeler arasına kabul edildiği AB 1997 Lüksemburg Konseyi sonrasında Türkiye'nin Batı'daki konumu değişmeye başladı. Avrupa Birliği'ne adaylık kapısının açılması, farklı kesimlerde farklı tepkiler doğurdu.

Türkiye'nin resmî ve gayri resmî ulusal azınlıkları ve özellikle Kürtler açısından, Avrupa Birliği'ne adaylığın, insan hakları, azınlık hakları ve demokratikleşme alanlarında acil gereksinim duydukları gelişmelerin -hiç olmazsa Avrupa standartla-

rında- gerçekleşmesi umudunu getirdiği görüldü. İnsan hakları ve demokratikleşme talepleri olan başka kesimler de, hükümetlerarası ilişkiler konusunda taraf olmamayı yeğleyen ya da Avrupa Birliği konusunda çeşitli kuşkular taşıyanların büyük bir kısmı da dahil olmak üzere, Avrupa Birliği'ne adaylığın, ifade ettikleri talepler açısından elverişli bir zemin oluşturduğunu düşündükleri gözlemleniyordu.

Fakat hükümet, Aralık 1997'deki Avrupa Konseyi Lüksemburg Zirvesi'nde Avrupa Birliği ile "siyasal diyalog sürecini" (yani Kıbrıs'ın işgali, insan hakları ve azınlık hakları ile demokratikleşme ve demilitarizasyon alanlarındaki görüşmeleri) askıya aldı ve Nisan 1997'den itibaren Ortaklık Konseyi toplantılarını durdurdu.

Avrupa Birliği karar organları, Avrupa hükümetleri ve kuruluşları, Türkiye'nin adaylığı konusunda olumsuz görüş beyan ettikleri dönemde Türkiye'de işkencenin sistematik olduğunu belirtirken, adaylık konusunda olumlu görüş bildirmeye karar vermelerinin ardından, "Türkiye'de işkencenin yaygın olduğunu, ama sistematik olmadığını" ileri sürmeye başladılar. Buna karşın, Türkiye'nin konumu, hükümetin diyalogu reddetme retoriği nedeniyle belirsiz kaldı (Peker, *Birikim*, Şubat 2000).

İnsan Hakları Derneği, Ekim 1999 Genel Kurulu'nun Avrupa Birliği'ne adaylığı desteklememe kararı aldı; 1999 "Türkiye İnsan Hakları Hareketi Konferansı" ise, bu konuda tutum ifade etmemeye karar verdi. İHD ve TİHV tarafından düzenlenen "Türkiye İnsan Hakları Konferansı"nın Sonuç Bildirisi'nde, AB'nin insan hakları politikası konusunda şu görüşler ileri sürüldü:

İnsan hakları alanında Avrupa'da da ciddi geri adımlar söz konusudur. Özellikle ekonomik, sosyal ve kültürel hakların gerçekleştirilmesi ve mültecilerin insan haklarının korunması alanında Avrupa, ciddi gerilemelere önderlik etmektedir. Bizzat iltica hakkının kullanılabilirliği, özellikle Avrupa Birliği kapsamında ve Avrupa Birliği'nin başka bölge ülkelerine dayattığı düzenlemeler yoluyla neredeyse olanaksız hale gelmiştir. Avrupa Birliği ülkelerinde, globalleşme kapsamında, ekonominin anti-demokratik bir tarzda yapılanması hızlanmış; devlet, temel işlevleri olan ekonomik, sosyal ve kültürel hakların gerçekleştirilmesiyle ilgili görevlerinden çekilmiştir. Avrupa'da ırkçılığın, yabancı düşmanlığının ve yabancı işçilere karşı saldırılarında artmasında, Avrupa hükümetlerinin politikaları doğrudan bir rol oynamaktadır. İkincisi, Avrupa hükümetleri, insan haklarının başka ülkelerde ihlâl edilmesinde, baskıcı rejimlere uluslararası destek sağlayarak, militarist devletlere silah ve işkence aygıtları satarak ya da ülkelerinin geleceğini ipoteğe bağlayan rejimlere dış borç sağlayarak rol oynayabilmektedir. Avrupa hükümetleri, insan haklarını kendi rejimlerinin ya da ülkelerindeki belli kesimlerin çıkarları için araç olarak kullanabilmekte ya da bu çıkarlar söz konusu olduğunda, insan hakları iddialarından geri çekilebilmektedir.

1999 yılı sonundaki AGİK zirvesinde, büyük ölçüde, Türkiye'nin geleneksel ihraç ürünü olan jeopolitiğin yeniden pazarlanmasına elverişli bir konjonktürün ortaya çıkmasına bağlı olarak, Türkiye'nin Avrupa Birliği adaylığını destekleyen bir hava oluştu. Türkiye'nin "medenî dünyaya" kabul edilmesi yönündeki bu uluslararası inisiyatif, Türkiye'nin insan hakları alanındaki sicilinin bir yandan görmezden gelinmesine, üzerinin örtülmesine (esasen ABD'nin tutumu), diğer yandan -bununla birlikte- Türkiye'nin ancak Avrupa Birliği bünyesi içine alınırsa insan hakları açısından bir gelişmenin sağlanabileceği kabulüne (esasen Avrupa sosyal demokrasisinin tutumu) dayanıyordu. Bu zirve, Türkiye'de insan hakları alanında sağlanan yasal gelişmeleri (ki uygulama sistemli olarak bu yasal geliş-

menin gerisinde kalmaktadır!), bir Avrupa Birliği üyeliği vaadine ve onunla ilintili *dış* baskılara bağlı gören bakış açısını -muhalif olsun taraftar olsun- pekiştirdi (Bora ve Peker, 1999).

1997'den sonra resmî Batılılaşma söyleminde, Türkiye'nin Batı'ya katılımının sınırları çizildi; azınlık hakları ve askerin siyasetteki rolü, devlet egemenliği alanındaydı, ne Türkiye içinde ne de Batı'yla ilişkilerde tartışma konusu olmazdı. Azınlıklar konusundaki Türk tezinin en şık örneklerinden birini, İsmail Cem 13 Eylül 1999 tarihinde Brüksel'de yaptığı bir konuşmasında sergilemişti: "Irk kavramının ayırıcı bir unsur ve azınlıkların başlıca özelliği olarak kullanılması, bizim gerçeklerimize ve algılamalarımıza uymamaktadır. İslâmiyet'in Osmanlı yorumu ve uygulamasının kültürel kimliğin ana unsurlarından birini teşkil ettiği ve Devletin yüzyıllarca çok çeşitli ırkları birlik halinde tutmaya gayret ettiği bir Türkiye'de, ırk kavramı sosyal veya politik bir kategori hiçbir zaman olmamıştır. Bu çerçevede, başlıca belirleyici unsur, hep büyük hoşgörü ile yaklaşılan din olmuş, farklılıklar ise hep dinî kavramlar içinde değerlendirilmiştir... Çağdaş Türkiye, kendisini bu ayrımcılığa karşı çıkma mirasına göre şekillendirmiş ve bunu modernleşme süreci içinde geliştirmiştir... Balkan, Kürt, Kafkasya veya hangi kökenden olursa olsun Müslüman Türklerin, Batı Avrupa tarafından 'azınlık' olarak tanımlandıklarını keşfedince rahatsızlık duymalarının nedeni de budur."

Diğer insan hakları alanlarında ise, tedrici gelişmeler sağlanabilecekti. Ama Türkiye'nin insan hakları ihlalleri konusunda eleştirilmesi, bu süreci yavaşlatacaktı. Resmî çevreler, ekonomik argümanları ve globalleşme sürecinde sınırsız bir neoliberal konumu, pazarlıklardaki gücü olarak görüyorlardı. Bülent Ecevit, "Türkiye, soğuk savaş yılları boyunca NATO'da Av-



Türkiye'nin insan hakları probleminin en fazla dile geldiği yıllar olan 1980'lerin sonu ve 1990'ların başı, aynı zamanda İnsan Hakları Derneği'nin de en fazla koğuşturmaya uğradığı yıllardı.

rupa'nın ve tüm Batının güvenliğine ön safta katkıda bulundu. Bunun ağır ekonomik yükünü hiç yüksünmeden taşıdı" diyordu. İsmail Cem ise, AB Genel İşler Konseyi'nde yaptığı konuşmada "Türkiye'nin, hemen hemen tümü Balkanlar, Kafkaslar ve Orta Asya'da bulunan 'yeni' devletlerle ortak tarih, ortak din veya kültürel bağları bulunmaktadır... Bu devletler, hızlı bir şekilde, ekonomilerini yeniden yapılandırma ve dış yatırımlar ile uluslararası rekabete açma yönünde çalışmalar başlatmışlardır. Türkiye, bu coğrafyanın köklü bir aktörü olarak, söz konusu devletlerin ekonomik yapılanmalarında hayati bir partner haline gelmiştir. Türkiye, bu şekilde oluşmakta olan Avrasya gerçeğine siyasî ve ekonomik bir merkez sağlamakta ve Batı Avrupa'nın Doğuya açılan başlıca tarihsel, kültürel ve ekonomik kapısı olarak ortaya çıkmaktadır" diyerek, Türkiye pazarından daha geniş bir ekonomik alanı vaat etti.

Öte yandan, insan hakları ihlallerinden ve demokratikleşmenin önündeki engellerden de askerî-bürokratik hükümet sorumlu değildi. Bülent Ecevit'e göre, Türkiye'nin "insan hakları ve demokrasi karnesi"ndeki ya da ekonomisindeki "olumsuzluklar"dan, "uzun yıllardır dış destekle sürdürülen bölücü terör sorumludur; Batı'nın, Balkanlar'ın ve Kafkasya'nın barışı ve esenliği için üstlendiğimiz ağır ve yüksek maliyetli görevler de bunlardan sorumludur."

AB siyasal ve bürokratik güçlerinin, bu tezi kısa sürede kabullendiği görüldü. İnsan hakları ve demokratikleşme taleplerinin yalnızca "ilerleme sağlanabilecek alanlarda" sınırlanması, AB'nin resmî politikası haline geldi (Peker 2000).

Fakat bu durum, Türkiye'deki insan hakları ihlallerinin uluslararası kuruluşlar tarafından izlenmesi açısından bir fark yaratmamıştı. 11 Eylül 2001'de New York'ta yaşanan büyük çaplı terör saldırısından ve bunun peşinden bütün dünyanın bir "karşı-terör" ve "global olağanüstü hal" rejiminin etkisi altına girmesi (Sancar, 2001), bu iklimi bir ölçüde değiştirdi. Türkiye'yi insan hakları açısından takibata almış olan Batılı devlet ve platformların (1980'lerde Avrupa devletleri, 1990'larda bunların yanında ABD), insan haklarını görelileştirmeye yöneleceklerine dair işaretler, Türkiye'de yerleşik-egemen entelijensiyada bir ferahlamaya yol açtı. Türkiye ile "Batı" arasındaki gerginliği giderecek bir fırsatın doğduğu umudu vardı, bu ferahlamada. Bu alanda ABD'nin patent hakkı gözden kaçırıldı ve Türkiye'nin, global ölçekte uygulanma istidadı kazanan "teröre karşı tavizsiz" bir rejimin öncülüğünü yaparak, bir bakıma 'Batı'ya model olduğu' iddiası dile getirildi.

İNSAN HAKLARI "BATILI" MI?

1980'den sonra Türkiye-Batı ilişkilerinde kapladığı geniş yer ve gerilimli içeriği, insan hakları konusunun, Batı'ya/Batılılaşmaya bakışın belli başlı veçhelerinden birini teşkil etmesi sonucuna yol açmıştır.

Kemalist modernleşmeci/Batılılaşma ideolojisi içinde, insan haklarıyla ilgili ihtilâflardan ötürü Batı'dan yüz çevirmeyi dahi gündeme alan bir bakışın zuhur ettiğine yukarda değinmiştik. Bu, aynı zamanda, Kemalizmin *özgün-kendine özgü* ve *hısmîci* modernleşme anlayışının yeniden üretimidir. İnsan hakları açık ve ilkesel olarak reddedilmez bu bakışta, ancak kesin olarak millî devletin bekasına tâbi kılınır. Ama asıl, Batılı insan hakları *politikasının* "çifte standartlı" ve "art niyetli" tutumunun deşifrasyonuyla meşgul olunur.

Bu dönemde, modernleşmeyi/Batılılaşmayı doğrusal bir süreç olarak olumlayan ve Batı-merkezli uluslararası insan hakları kataloğunu koşulsuz, şerhsiz, tereddütsüz sahiplenenler, liberal ideoloji savunucularıdır. "Bir devlet[in] egemenlik ala-

nında insan haklarının sistematik bir biçimde ihlal edilmesine karşı uluslararası toplumun doğrudan müdahale ettiği bir uluslararası sistemi" savunmuşlar; bu doğrultuda 1991'de Irak'a yönelik ABD'nin başını çektiği BM müdahalesini desteklerken, "kendi hükümeti tarafından yok edilen insanlara karşı 'devlet fiksiyonu' çerçevesinde inşa edilen 'devletin egemenlik hakları' söylemi[nin] moral ve legal dayanaktan yoksun" olduğunu vurgulamışlardır (Dağı, 1991). 1990'ların sonunda oluşan Liberal Düşünce Topluluğu, Türkiye'de yerleşik "önce çağdaşlaşma sonra demokrasi" fikrine karşı çıkar. Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üye olma yönündeki siyasî iradesinin demokrasi ve insan haklarında da Avrupa Birliği standartlarına uyumu gündeme getirmesini, "bu ihtiyacın aynı zamanda Türkiye'nin liberalleşme ihtiyacı" olduğunu söyleyerek selâmlarlar (Bıçak, 2001). ABD Anayasası, Amerikan Yüksek Mahkemesi ve Avrupa Birliği kriterleri, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kural ve içtihat dizgesini, insan haklarının evrensel standardı olarak referans alırlar (Arslan, 2001).

1980'lerde sol muhalefetin önemli bir mecrası olarak kurumlaşan insan hakları hareketi içinde ise, yerleşik-kurumsal uluslararası insan hakları içtihatını pratik kazanım olarak benimsenmekle beraber, Batılı-liberal insan hakları kataloğuna ve onun felsefî temellerine eleştirel bir bakış varlığını korumuştur (bkz. Özdek, 1993). Bu, kimi örneklerde, Batılı-liberal kataloğu, hak ve özgürlüklerin tarihsel gelişiminin hâsıl ettiği bir dizi iç gerilimi barındıran bir uğrak olarak benimseyen bir eleştirelliktir. İnsan haklarını "burjuva ideolojisi" olarak öteleyen araçsal ya da *sinik* bakışlar da vardır. Özellikle 1990'larda insan haklarının uluslararası politikada artan meşruiyet/gerekçe değeri ile, emperyalist sistemdeki gelişmeler arasındaki ilişkinin yorumlanması, problemli, tartışmalı bir konu oldu. İnsan hakları argümantasyonunu doğrudan doğruya Batılı/emperyalist çıkarların egemenliğinde gören, dolayısıyla giderek insan haklarının *içinden* konuşmaktan sarfınazar eden bir yaklaşım da bu tartışma içinde kendini gösterdi.

Yine insan hakları çevrelerinde radikal hümanist görüşü (Takiyeddin Mengüşoğlu-Ioanna Kuçuradi çizgisinden de beslenerek) yeniden artiküle eden kişi ve oluşumlar, hem felsefi açıdan hem de siyasal açıdan bu ikilemlerin dışında bir konum geliştirdiler. Örneğin 1998 Türkiye İnsan Hakları Hareketi Konferansı Sonuç Bildirgesi'nde, "Konferansımız, insan haklarının insanın özgürlüğü ve güvenliği için ileri sürülen ilkeler olduğundan hareketle, devletlerin ve uluslararası düzeni belirleyenlerin "ulusal güvenlik", "ulusal çıkar" ve "ulusal kültür" gibi kavramlara atfedilen değerin, insan özgürlüğü ve güvenliğine yönelik tehditlere yol açtığını; bu kaygılarla yapılan düzenlemelerin, insan haklarının korunması ve geliştirilmesi amacına ciddi engeller teşkil ettiğini belirlemiştir. Konferansımız, insan haklarının, hukuksal, toplumsal, siyasal ve iktisadi düzenlemelerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi bakımından en üstün değerler olduğunu ilan eder" deniyor, ancak Batı kültürüne özgü olan mülkiyet hakkı konusunda şüpheleri dile getiriyordu. Konferans, Türkiye rejiminin Batılı rejimlerle ortak paydasını oluşturan globalleşme konusunda ise şu görüş ifade ediliyordu: "Günümüzde globalleşme, öncelikle, serbest piyasanın yapısında bulunan bazı ilkelerin ve özellikle de, bir değer taşıdığı öne sürülen yatırımların serbestliği (hür teşebbüs) ilkesinin, hukuk belirlemede evrensel geçerliği olması anlamına gelmektedir. Bu anlamda globalleşme, hukukun insan haklarıyla belirlenmesine rakip bir ilkeler bütününü ifade etmekte ve insan haklarının gerçekleşmesine engel teşkil eden hukuksal düzenleme ve pratiklerin dayatılmasını da kapsamaktadır."

Bu konumun, Batı siyasal felsefe gelenekleri içinde gelişen modernleşme fikrine radikal bir şekilde sahip çıktığı, ancak insan haklarını ideolojik konumların dışında ele aldığı düşünülebilir. Özellikle, Batı'da yaygın olan ve fikirsel açıdan liberalizmin çeşitli yorumlarına danan insan hakları anlayışlarının eleştirisi, bu konumun geliştirilmesinde belirleyici görünmektedir.

Batılılaşmayı yabancılaşma, Batı'yı özsel *öteki* olarak algılayagelmiş milliyetçi-muhafazakâr düşünüşte ise, insan haklarının, 1980'ler sonrasında bu ötelemenin öncelikli nesnesi haline geldiği söylenebilir. Buna göre insan hakları politikası, 'insaniyetsizliği' ve haklar alanındaki ayrımcılığı (çifte-standartçılığı) hep vurgulanan Batı'nın nüfuz ve baskı aracından ibaretti. *Tersinden-Oryantalist* zihniyet kalıbının aşikâr olduğu bu yaklaşım, alternatif bir insan hakları tasarımı önerme gereğini de duymaz.

Buna karşılık yine Batı-karşıtlığı iddiasına dayanan İslâmcı düşünce, 1980-sonrası dönemde Batı-merkezli insan hakları kataloğuyla daha fazla temas kurmuştur. Bu temasın öncelikli saiki, elbette, hem siyasal meşrulaşma hem muhalif konumundan ötürü karşılaştığı baskı ve engellemelerle başetme arayışıdır. Ancak bunun ötesine geçen arayışlar da görmezden gelinemez. Bir yandan, Batı-merkezli insan hakları felsefesine alternatif, İslâmî bir insan hakları öğretisi geliştirme çabası vardır (örn. Hatemi, 1988). İslâmcı hareketin bünyesinde doğan insan hakları örgütü Mazlum-Der ise, İslâmî bir insan hakları düşüncesi geliştirme arayışı yanında, yerleşik Batı-merkezli insan hakları kataloğu ve felsefesiyle alışverişten geri durmayan bir eğilim taşımaktadır. Şunu söylemek yanlış olmayacaktır: İnsan hakları konusu, İslâmcı düşüncenin "Batı" problemini eleştirel bir konumdan ele aldığı bir alan olmuştur. ❐

DİPNOTLAR

1 Sol düşünce ve insan hakları konusu, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin 8. cildinde geniş olarak ele alınacaktır.

2 Başgil'in Batı'daki dindar-ve-laik rejimleri referans alışının, Türkiye'deki laiklik uygulamasına, daha doğrusu laisizme karşı çıkanları Batı referanslı düşünmeye sevk eden çığır açıcı etkisinden söz edebiliriz.

3 Buna karşılık milliyetçi-muhafazakâr ve kısmen otoriter-faşizan görüşleriyle bilinen Mehmet Kaplan, komünistlerin fikir ve sanat hürriyetini samimîyetle savunmayıp istismar ettiklerini söylerken, şunu savunabilmiştir: "En müessir çare, bu oyunun sahteliğini görmek ve gerçekten samimi olarak, hiç korkmadan, fikir ve sanat hürriyetini inanarak savunmaktır" (Kaplan, 1969: 106). Buradaki 'tutarlılık' gerçekten istisnâîdir ve Kaplan'ın kendi çizgisi içinde bile devamlılığı görülemez.

Modernleşme ve Batılılaşmanın Bir Taşıyıcısı Olarak Sivil Toplum Kuruluşları

TANIL BORA - SELDA ÇAĞLAR

SİVİL TOPLUM KAVRAMININ ANLAMLARI

Sivil toplum, Batı siyasal düşünce geleneğinde, devlet-toplum (birey) ilişkilerinin analizinde başvurulan, devlet tarafından kontrol edilmeyen sosyal ilişkiler, kitle iletişim araçları, piyasa, gönüllü kuruluşlar ve sosyal hareketler alanına gönderme yapılarak kulanılan bir kavramdır (Erdoğan Tosun, 2001 57). Marksist düşüncede ise bu kavramın daha özel bir içeriği vardır. Karl Marx, "sivil toplum" kavramını, yer yer insanın *toplumsal varlığının* tarihsel sürekliliğini belirten bir kategori olarak; yer yer de, kapitalist/burjuva egemenliğin ekonomi-siyaset ayrışması temelindeki toplumsal yeniden-üretimini tanımlamak üzere kullanmıştır (Savran, 1987: 185-199). 20. yüzyıl Marksizmi içindeyse sivil toplum kavramı Gramsci'nin yorumuyla özgül bir anlamda kullanılır ve önemli bir yer edinir. Gramsci, İtalya'da faşizmi doğuran politik mücadeleleri tahlil ederken, siyasal egemenliğin asıl dayanağının, *sivil toplum* olarak tanımladığı, eğitimden gündelik ideolojilere uzanan geniş bir kültürel-toplumsal alanda kurulacak hegemonya olduğu üstünde durur (Gramsci, 1975: 219-349). Sivil toplum, devletin ve politik alanın dışında kendi özgül ilişki ağına ve kurumsal yapılarına sahiptir fakat politikayla aralarında organik bir ayrım da yoktur; birçok durumda iç içe geçer, etkileşirler. Politik toplumla sivil toplum, burjuva egemenliğinin iki ayrı veçhesidir ve modern bir politik perspektifin, her iki veçhenin özgül niteliklerini ve aralarındaki ilişkinin tarihsel karakterini dikkate alması gerekir (Bobbio ve Texier, 1982; Portelli, 1982: 9-43).

Sivil toplum kavramına 1970'lerden itibaren Doğu Avrupa'da reel-sosyalist tek parti rejimlerine karşı çıkan aydın muhalefeti başvurmuş; onların bağlamında kavram, kendini kategorik olarak politika-dışı alanda var eden (ancak öyle var edebilen) bir yurttaş hareketi anlamı kazanmıştır. Bu hareketin düşünsel ikliminde, -kısıt altında bulunan- negatif özgürlük haklarını öne çıkartan insan hakları felsefesi belirleyici olmuştur. Reel-sosyalist sistemin çökmesinden sonra ise bu coğrafyada "sivil toplum" kavramı, piyasa toplumuna geçiş sürecinin meşruiyet çerçevesini oluşturması hedeflenen, liberal demokratik bir şiara dönüşmüştür (Keane, 1993: 287-422). Buna bağlı olarak, sivil topluma onun Marksist anlayışında olmayan *normatif* bir anlam da yüklenmiş, hoşgörü, çoğulculuk, birey değeri, yurttaş kimliği sivil toplumun *ölçütleri* olarak gündeme gelmiştir.

Aynı dönemde (1980'ler/90'lar dönümü), Batılı/Kuzeyli gelişkin kapitalist toplumlarda da sivil toplum kavramının, sosyal refah devletinin tasfiyesine paralel olarak revaç bulduğuna dikkat etmek gerekir. Bu bağlamda, devletin üzerinden attığı sosyal yardım işlevlerini sivil topluma, daha somut olarak sivil toplum *kuruluşlarına* (STK; veya daha yaygın kullanımıyla *Nongovernmental Organisations*/Hükümetdışı Örgütler), yüklemek gibi bir eğilim vardır (bkz. Sivil Toplum Örgütleri..., 2001). Politikayı araçsal-teknik bir faaliyete indirgeyen neoliberal ideolojiye uygun olarak, kamusal ve bütüncülleştirici anlamından uzaklaştırılan politikayı tekil çıkar ve taleplerin takibine indirgeyen anlayış da, STK'ları/NGO'ları bir bakıma partilerin *ikamesi* olarak öne çıkartmaya yatkındır (Hirsch, 1995: 156 vd.). Genel olarak, STK'ları/NGO'ları, (post-)modern zamanda politikayı yeni bir biçime büründürecek yapılar olarak, bu anlamda modernizmin yeni bir evresinin mecraları olarak yorumlama eğilimi gözlenebilmektedir. Buna mukabil Batı'da "STK siyaseti", 1968-sonrasındaki *yeni toplumsal hareketler* deneyimi ve Yeni Sol geleneği içinde, modernleşmenin yarattığı karmaşık sorunlar yumağı karşısında hantallaşan ve yabancılaşma üreten temsilî/parlamenter demokrasinin ve ulus-devletin tıkanması karşısında ilerici bir çözüm imkânı olarak da düşünülebilmektedir (Sancar, 2000: 27-8).

Batı-merkezli bu tartışmalar yanında, Batı-dışı toplumlarda sivil toplum kavramının imkânlarını sorgulayan arayışları da kaydetmek gerekir. Bu bakımdan İslâm ve özellikle Ortadoğu toplumlarına ilişkin tartışmalar, -en azından Türkiye açısından- özel önem taşır. Batı-dışı veya özel olarak İslâmî toplumlarda sivil toplumun despotizm karşısındaki *yokluğunu* veya ayrışmamışlığını vurgulayan klasik oryantalist bakış açısını ve/veya Weber-yen okulu sorgulayan İslâmcılar, geleneksel cemaat yapılarını özgün bir sivil toplum varlığı olarak tanımlarlar. Bu yorumu (modernliğin devlet-toplum ayrışması ile modern-öncesi dönemin devlet-toplum ilişkisini birbirine karıştırdığı için) anakronik bulanlar, dinsel cemaat geleneğinin sivil toplumun kurumsal zeminini oluşturabileceği kabul edilse bile, onun normatif öğelerine (yurttaş kimliği, hoşgörü, çoğulculuk vd.) uygun olmadığı tezini öne sürerler. Ortadoğu'da zihniyet yapısının, devlet anlayışının, toplumsal etkileşim örüntüsünün sivil toplum oluşumlarının önünde kültürel engeller oluşturduğunu düşünenler de vardır (Sarıolghalam, 1998). Bunun yanında, Ortadoğu toplumlarında sivil toplumu ve STK'ları hem devletten hem de cemaatlerden göreli özerk bir düzlemde tasarlamak gerektiğine -ve bunun güçlüklerine- dikkat çekilmiştir (İbrahim-Wedel, 1997: 117). Otoriter Ortadoğu rejimlerinde "sivil" örgütlerin büyük çoğunluğu ya devlet-merkezli ya da cemaat-merkezli kurumsal himaye ağlarının parçasıdırlar (Lobmayer, 1997: 93-114). Kalkınmacı modern ulus-devlet aygıtının *neo-patrimoniyal* işleyişi de (Pawelka, 1985), bu örgüyü pekiştirir. Ortadoğu toplumlarında kamusal-sivil ve politik-sivil ayrımını, cemaat yapıları ve akrabalık vb. birincil dayanışma ilişkilerinin etkisini veya aracılığını içererek ve geçişlilikleri hesaba katarak düşünmekte yarar vardır.

TÜRKİYE'DE 1980'LER VE SİVİL TOPLUM TARTIŞMALARI

Türkiye'de sivil toplum kavramı, 1980 sonrasında, ilkin sol içinde gündeme gelmiştir. Solun ciddi politik güce sahip göründüğü bir dönemin ardından, 12 Eylül 1980 askerî darbesi karşısındaki ağır yenilgisi, o "gücün" toplumsal temellerinin sorgulanması ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Bunun yanında şu soru da var-

dır: Anti-demokratik "çözümlerin" belirli bir tarihi olan parlamenter demokrasi geleneğine rağmen hâlâ geçerliliğini ve meşruiyetini koruması, otoriter ideolojinin sivil toplum alanındaki egemenliğine ya da muhalif, özgürlükçü, demokratik atımların sivil toplum alanındaki etkisizliğine mi bağlanmalıdır? Nitekim 1980 sonrasında Türkiye'de sivil toplum kavramını tartışma gündemine getiren Murat Belge, otoriter devlet geleneğinin sivil toplum alanı üzerindeki basıncının politik kültüre etkileri üstünde durmuştur, sivil toplum alanında var edilmesi gereken özerk ve özgürleştirici inisiyatiflerin önemine dikkat çekmiştir (Belge 1989 69-152). Tartışmanın bu boyutu, salt solu değil, askerî darbenin tasfiye ettiği merkez-sağ ve merkez-sol politik kadroları da ilgilendirmiştir. 1980'lerin sonlarına dek, Türkiye'de sivil toplum kavramı, salt *politik* düzeyle sınırlı olmayan bir demokratikleşme talebinin simgesi olarak revaç bulduğunu söyleyebiliriz. Askerî rejime gösterilen reaksiyonun ifadesi olarak, yüzeysel, hatta vulger bir tarifle, askerî-olmayan bir sivil-parlamenter idare savunusu anlamında da yaygın biçimde kullanılmıştır.

1980'lerin ikinci yarısında sivil toplum kavramının başka bir zemine kaydığını gözden kaçırmamak gerekir. ANAP lideri Turgut Özal'ın teşvik ettiği görüş açısı içinde sivil toplum, devlet-dışı toplumsal ve politik etkinliklerin bizatihî değer olarak yüceltildiği bir liberal söyleme eklemlendi (Erdoğan Tosun, 2001: 326). Sağ politik geleneğin temel referanslarından olan *millî irade* ve elbette *serbest piyasa,* bu pragmatik ve popüler liberal-muhafazakâr söylemde "sivillik" hâlesiyle kutsandı. Seçmen çoğunluğunu mutlak otorite konumuna oturturken onu kutsallık atfedilen bir *millîlik* değeriyle yükümlendiren, böylece otoriter bir politikanın meşruiyet kaynağı olarak işlev gören *millî irade* konsepti, böylece *sivil toplumun* ifadesi olmak gibi bir değer de kazanmıştır. Milliyetçi-muhafazakârlar, 'otantik' dinî-millî kimliği, laisist-"pozitivist"-yabancılaşmış devlete/bürokrasiye/ aydınlara karşı sivil toplumun cevheri gibi özselleştirerek, bu yorumu 'zenginleştirmişlerdir'. Hatta bu söylemde sivil toplum, politik açıdan aktif olmayan, entelektüel ve ideolojik zeminde kendini duyuramayan ama toplumsal düzene ve istikrara hassasiyetle sahip çıkan milliyetçi-muhafazakâr kitleyi tanımlamak üzere kullanılan *Sessiz Çoğunluk* (ya da *esas kitle*) terimiyle eşanlamlıdır, denebilir.

STK'LARA İLGİ ARTIŞI

1980'lerin sonlarında, daha açık biçimde 1990'larda, STK'lar toplumsal ve siyasal gündemde geniş yer kaplamaya başlamış, sivil toplumla ilgili tartışmaların odağı da bunlara kaymıştır. Politika alanındaki tıkanıklığın yeni temsil ve toplumsal etkinlik kanallarına ihtiyacı artırması, bununla beraber 1980'ler/90'lar dönümünde kendini -önceki ve sonraki 5-10 yılık periyodlara göre daha üst düzeyde- duyuran demokratikleşme talebinin örgütlenmeyi teşvik edici etkisi, STK'ların gündeme gelmesinin nedenleri arasında sayılabilir. Çevreciliğin-ekolojizmin, kadın hareketinin, insan hakları mücadelesinin ve Alevi canlanışının, alışılagelmiş politik kanalların dışında gelişen ve -Aleviler örneği hariç- geleneksel "dernekçiliğin" kalıplarına da sığmayan faaliyet tarzları, sivil toplum alanına ve STK'lara yönelik ilgiye ivme kazandırmışlardır (Çaha, 2000: 263-275). İslâmî hareketin sivil toplum alanını yaygın biçimde kapsayan örgütlenmesi ve etkinliği de önemlidir (*a.g.e.* 275-293). Zira bu hareketler, hem toplumsal-kültürel açıdan canlı ve cazibeli bir ortam, hem de *politik* bir etkinlik yaratmışlardır. Nitekim yerleşik-profesyonel politikanın aktörleri, kendi inisiyatif, prestij ve imajlarını korumanın ya da geliştirmenin bir ica-

bı olarak, çoğu kez yüzeysel hamlelerle, bu hareketlilikten beslenme gereği duymuşlardır.

Ayrıca 1980'ler/90'lar dönümünde başta reel-sosyalist sistemin çöküşüyle dünyada yaşanan altüst oluşa ilişkin yorumalarda sivil toplum inisiyatiflerinin ve STK'ların önemli bir *yenilik* etmeni olarak öne çıkması da hesaba katılmalıdır. 1990'larda STK'ların uluslararası temaslardaki ve ekonomik ilişkilerdeki işlevlerinin hızla artması, bu gelişmenin başlı başına önemli bir boyutudur. 1990'larda arka arkaya bir dizi uluslararası zirve toplantısında, hep bu gelişmenin altı çizilmiştir 1992'de Rio de Janeiro'da toplanan Birleşmiş Milletler (BM) Çevre ve Kalkınma Konferansı'nda sivil toplum kuruluşlarının katılımcı demokrasideki vazgeçilmez rollerine işaret edilmiş, 1994'te Kahire'de düzenlenen BM Nüfus ve Kalkınma Konferansı ve 1995 Kopenhag Sosyal Gelişme Konferansı'nın eylem planlarında "halkın sesi" olarak tanımlanan STK'ların yenilikçi, esnek ve sorun çözücü potansiyellerine dikkat çekilmiş; 1995'te Pekin'deki BM 4. Dünya Kadın Konferansı'nda kadının güçlendirilmesinde NGO'ların rolü vurgulanmış; 1996'da İstanbul'daki BM İkinci İnsan Yerleşimleri (Habitat) Konferansı, yönetimlerin STK'larla işbirliği yapma kapasitelerini artırmaları gereği üzerinde durmuştur (Ecevit, 2001 232-3). 1999 yılı sonunda İstanbul'da toplanan Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı (AGİK) zirvesinde STK'ların resmen muhatap alınması da çok önemlidir.

Enformel ilişki ağları içinde, çoğu kez kampanyalarla, yani belirli bir talebe odaklanmış kısa vâdeli seferberliklerle yürütülen toplumsal-politik etkinlikler (*aktif/eleştirel yurttaş bilincine* hitap eden hareketleri) de, STK'lara ve STK-temelli faaliyetlere yönelen ilginin bir boyutu idi. Nitekim bu kampanyaların en geniş katılımlarının ("Barış İçin Bir Milyon İmza", "Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık"...) taşıyıcıları arasında STK'ların ağırlığı görülür. Örgütsüz ve belirli/kısa süreli kampanya etkinliği, özellikle yerleşik politikaya -muhalif tarzı dahil- bıkkınlıkla ya da ürküyle yaklaşan kentli orta sınıfların 'düşük yoğunluklu' politik angajman isteğine uygundu (Bora, 1997; Erdoğan Tosun, 2001: 330). Bu etkinliklerin, politik bilinci uyaran, zenginleştiren yanı ile politik ilgiyi ve katılımı boş zaman etkinliği 'formatına' yaklaştıran yanı arasındaki denge, tartışmaya açıktır.

BİR ÇAĞDAŞLIK UNSURU OLARAK STK'LAR

Uluslararası, global bir tartışmanın kuşkusuz salt *taklidi* değil ama ilham edici etkisi, STK'ların *modern dünyanın yeni yüzünün* bir parçası olarak önemsenmesinde rol oynamıştır. (Batı'daki toplumsal-kültürel kurumlara ve bunlara ilişkin kavramlara tekabül eden oluşumların "bizde" de zaten mevcut bulunduğu -en azından tarihsel kökleri olduğu-, ya da, yoksalar, kısa zamanda yaratılmaları gerektiği yönündeki "Tanzimat zihniyetinin" süregittiğini düşünenlere göre, Türkiye'de sivil topluma ve STK'lara olan ilginin esas saiki de bu "aydın heyecanı"dır. Bkz. Doğan, 2000 36 vd.) Batı demokrasilerinin gelişimi model alınarak yapılan analizlerde, STK'lar temsilî demokrasinin meşruiyet krizini aşmaya dönük yeni bir demokrasi oluşumunun aktörü olarak tanımlanmışlardır (Örn. Uğur, 1997). Bu yanıyla STK'ların siyasal ve toplumsal düşünce ortamına girişi, Türk siyasal düşüncesinin *modernleşme* veya *çağdaşlaşma* yöneliminin devamlılığı içinde bir duraktır. Yaygın toplumsal örgütlenmenin, Batılı ve-veya modern/çağdaş bir toplum olmanın bir gereği olduğu, zaten modernist-Batıcı düşüncenin temel kabullerinden olmuş; Türkiye'nin bu bakımdan geri kalışına, çağdaş-



1997 yılının sonlarında başlayıp bir ayı aşkın süre devam eden "Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık" protestoları, Türkiye'nin en yaygın sivil toplum eylemlerinden biri oldu. Bu protestolar, aydın çevrelerinde ve medyada, politik anlamından öte, sivil toplumun gelişmesinin işareti, dolayısıyla bir 'modernleşme belirtisi' olarak selamlandı.

laşma sürecinin önemli bir zaafı olarak Tek Parti döneminin sona erişinden 1970'lere kadar hep dikkat çekilmiştir. 1960-1980 dönemindeki politizasyon ve siyasal katılım artışı, modernleşmeci sosyologlar ve siyasetbilimciler tarafından, bu açığı kapatmaya dönük bir gelişme olarak olumlanmış; toplumsal örgütlenmedeki artış -kurulan derneklerin büyük kısmı hemşehri, cami güzelleştirme vs. sınırlı amaçlı hayır kuruluşları olmakla beraber- bu olumluluğun bir parçası olarak görülmüştür (Kalaycıoğlu, 1998).

1990'larda STK'lara demokratik ve *çağdaş* bir toplum olmanın olmazsa olmaz bir unsuru, hatta öncü aktörü işlevi yükleyen yaklaşımlar, bu düşünce çizgisine oturur; ona yeni bir ivme kazandırır.

1980'lerin sonlarından itibaren Türkiye'nin üye olma niyetini deklare ettiği Avrupa Birliği'yle (AB) ilişkilerinin sıklaşmasının da STK'ları öne çıkartan bir etkisi olmuştur. STK'lar, Türkiye'nin AB'ne girmesinin, AB normlarına intibakının etkili bir aracı ve öncüsü olarak görülmüşlerdir "Türkiye'nin AB müktesebatına uymasının ön koşulu ve aynı zamanda en büyük faydası, Türkiye'deki devletin ve toplumun kendisi ile hesaplaşmasıdır ve bunun öncülüğünü toplumun ürettiği kurumlar, STK'lar yapmaktadır. (...) AB dürtüsü Türkiye'deki sivil toplum olgusunu büyük ölçüde hızlandıracak, sivil toplumun gelişmesi ise AB

sürecini rayına oturtacak durumdadır" (Yerasimos, 2001 22). Böylelikle STK'lara, sivillik, demokrasi, katılım, şeffaflık vb. nitelikleriyle, gerek AB normlarını toplumsallaştırma gerekse resmî ve politik toplumu bu normlar açısından denetleme; neticede toplumu *modernleştirme* misyonu yüklenmektedir.

Sözünü ettiğimiz *yenilik* unsuru ve modern/çağdaş dünyaya -ya da daha özgül olarak AB'ye- açılan kapının anahtarı gibi görülmeleri, STK kimliğine olan rağbeti artırmıştır. STK kimliği, çağdaş gelişmelere/normlara referansla, başlı başına bir saygınlık ve meşruiyet ölçütü olarak ileri sürülmüştür. STK'ları her türlü toplumsal faaliyetin, yeni, modern ve *geçerli* mecrası olarak tanımlayan yaklaşım, onları her türlü devlet etkinliğine, dahası *kamusal* etkinliğe ve *politikaya* alternatif olarak gören bir bakışı da ortaya koyabilmektedir. Böylece, STK'ları bir modernizm aleti olarak vasıflandıran söylemin, politikayı etkisizleşmiş, tıkanmış, zımnen '*çağdışı*' sayarak itibarsızlaştıran bir yanı vardır. Diğer yandan, bu söylemin kendisi de kuşkusuz politik bir tercihi ve görüşü yansıtır. Bu tercihin ve görüşün arkaplanında, modern kentli orta sınıfların, korunaklı, 'steril' bir etkinlik alanı arayan seçkinci tasarımlarını görmek zor değildir. Kemalist modernizmin *sivilleşmiş* bir versiyonunu da görebiliriz burada Toplumu modernleştirme ve aydınlatma misyonu, bürokratik elitten, kentli orta sınıfların, burjuva/küçük-burjuva seçkinlerin gönüllü etkinliğine devredilmektedir. Söz konusu söylemin gerisinde bunun yanında (neo)liberal bir politik duruş kendini gösterir. Devlet etkinliklerinin mümkün ölçüde STK'lara devredilmesi doğrultusundaki toptancı talep, STK'ların sınırlı ve *seçici* etkinliğine bırakılamayacak zorunlu kamusal ihtiyaçların karşılanmasını bir *sorun* olarak önemsemeyişiyle, neoliberalizmin "toplum" ve "kamu" kavramları karşısındaki duyarsızlığına örnektir. Bu iki karakter çizgisi, şu önermeye de zemin oluşturur STK'ları bir modernizm aracı olarak sunan söylemin, Kemalist modernizmin (neo)liberalizmle eklemlenmesine elveren bir açılımı vardır.

Doktriner bir ifadesi olmayan, "kendiliğinden ideoloji" çerçevesinde konumlandırabileceğimiz bu tür bir Kemalist modernizmin ötesinde, politik-ideolojik bir dava olarak Kemalizmin STK'lar alanındaki temsillerini ayrıca ele almak gerekir. Her ikisi de 1989'da kurulan Atatürkçü Düşünce Derneği (ADD) ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (ÇYDD), bu temsili gerçekleştiren en önemli aktörlerdir. ADD, Kemalizmin toplumdaki ve devletteki etkinliğinin gerilemesine reaksiyonla kurulmuştur; yozlaştığını düşündüğü resmî Kemalizme karşı 'gerçek' Kemalizmin sivil toplum alanındaki etkinlikle yeniden inşasını hedefler. 'Gerçek' Kemalizmin sivil toplum mücadelesindeki zemini, laiklik ve milliyetçilik yanında, *çağdaşlıkla* tanımlanır (Erdoğan, 2001 240). ÇYDD'nin stratejisiyse, Kemalist pedagojiyi sivil inisiyatiflere aktarmak, Tek Parti döneminde Halkevlerinin yerine getirdiği aydınlatma ve çağdaşlaştırma işlevini STK'lar eliyle gerçekleştirmektir (*a.g.y.* 240). *Verimlilik, rasyonellik, hijyen* ölçülerini yaygınlaştırarak, gündelik hayatı *çağdaşlık* doğrultusunda düzenlemeye dönük bir "iyi yurttaşlık" eğitimi vermektedir (*a.g.y..* 241-2 ve 260). Kemalizmi bir "çağdaş yaşam kılavuzu" olarak yorumlayan ÇYDD, STK etkinliğini bir modernizm/çağdaşlaşma aracı olarak gören bakış açısının tipik bir örneğidir. Öte yandan Kemalist modernleştirme/çağdaşlaştırma misyonunu STK'lara devretme -ya da onlarla paylaşma- fikri, Kemalizmin kendisinin de modernleştirilmek suretiyle tahkim edilmesi yönünde bir arayıştır. "Dogmatik" Kemalizm görüşleri açısından bu arayış, zamanın geçerli ve etkili araçları olarak STK'lardan yararlanmaya

dönük araçsal rasyonaliteyi yansıtır. Kemalizmi görece gevşek bir asgarî "ulusallık/yurtseverlik" ve modernizm değeri olarak düşünenler ya da onu *içinden eleştirenler* açısından ise, toplumu modernleş(tir)me misyonunun STK'lara aktarılarak sivilleşmesi, Kemalizmi *yenilemek, geliştirmek* anlamında bir modernizasyon hamlesi olacaktır.

1999 Marmara depreminin yol açtığı tahribata müdahalede devletin yavaş ve yetersiz kalmasına mukabil sivil girişimlerin etkin bir yardım örgütleme ve dayanışma faaliyetine girişmedeki ataklığı, 'modernizm aracı olarak STK'lar' görüşünün yüksek sesli savunusuna vesile olmuştur. *Verimlilik*, STK'ların bir üstünlüğü olarak öne çıkarılmıştır. Bir grup dağcının oluşturduğu AKUT'un (Arama Kurtarma Timi) kurtarma çalışmalarındaki başarılı performansı, epik bir sunumla, Türkiye'nin köhne ve âtıl kurumsal yapısını modernize edecek bir bir misyonun öncüsü gibi selamlanmıştır. Bazı Batılı ülkelerin yardımlarını STK'lar üzerinden yapmayı yeğlemeleri de, STK'ların modernleşme sürecinde "devletin ilerisinde olduğu" görüşünün teyidi olarak algılanmıştır. Batı'yı ve dünyayı bilen, Batılı dillere hakim modern uzmanlar olan STK temsilcilerinin, Batılı kurumların tercih edilir partnerleri oluşu, bu algıyı birçok vesileyle güçlendirmektedir. Şunu da eklemeli Batılı kurumlarla ilişkileri ve özellikle uluslararası STK'lara ayrılan fonlara erişmeyi öncelikli bir hedef olarak belirleyen seçkinci STK'ların, basbayağı "acente" işlevi gördüğü de söylenebilir (Türkeş, 2000 49).

STK'LARIN AYRIŞMA EKSENLERİ, STK'LAR VE DEVLET

Bu durum, adlandırma karışıklığına ve ideolojik ihtilafları da yansıtan tartışmalara yol açmıştır. STK'yla eşanlamlı olarak kullanılan NGO/Hükümetdışı Örgüt'ün yanında, "gönüllü kuruluş" terimini de tercih edenler olmuştur. Bu terim, söz konusu kuruluşlara politika-dışı ve "hizmet"e (ve "hayır işlerine") dönük bir kimlik atfeder. (Hatta bu bakış açısından şirketleri de STK kapsamında değerlendirenler vardır!) STK'ları ekonomik işlevlerine bakarak, özel sektör ve kamu sektörünün yanında bir alternatif olarak tanımlayan *Üçüncü Sektör* terimi de ortaya atılacaktır. Buna karşılık, sol politikayla ve emekçi talepleriyle bağlantılı demokratik kitle örgütleri (DKÖ), STK'lara politika-dışı konumlandırma ve sosyal devleti ikame edici işlevlerle tanımlama eğilimine karşı çıkmış; buna bağlı olarak bütün STK'ların aynı kefeye konmasına itiraz etmişlerdir. DKÖ teriminin STK terimi lehine terk edilmesinin, başlı başına, 'ehlileştirici' ve depolitize edici bir ideolojik manipülasyonun göstergesi olduğu dile getirilmiştir (örn. *Üç Sempozyum*..., 1998 47 vd.). Dolayısıyla, STK'lar ortamında ve onlarla ilgili siyasal tartışmada, politikayla ilişki ekseninde ve sol-sağ ekseninde ayrışmalar vardır.

Bu ayrışmalarla da kesişen bir başka eksen, STK'ların devletten özerkliğiyle ilgilidir. Öteden beri tartışma konusu olan meslek örgütlerinin durumu, bu bakımdan tipik bir örnektir. *Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları*, 1960'lar boyunca özerkleşme doğrultusunda bir toplumsal dinamik geliştirmişler; bunlar arasında emek ağırlıklı uzmanlık mesleklerini bir araya getiren örgütler, devlete ve rejime muhalif radikal sol yönelimlere girmişlerdir. Sermaye ve girişimci ağırlıklı meslek örgütleri ise, rejim yanlısı ve devlet politikalarına sadık kalmış, bu doğrultuda politize olmuşlardır (Bora, 2001). Öte yandan bu örgütlerin statüsü *korporatist* bir statüdür; 1961 Anayasası'nda özerk kuruluş olarak yer almış fakat devlet denetimine tâbi kılınmışlardır, 1982 Anayasası ise bu denetimi bir hayli sıkılaştırmıştır. Her halükârda bu örgütler,

kamusal ekonomik kaynak dağıtımına ve üye tabanlarının denetimine aracılık etmek gibi, devlet karşısındaki bağımsızlıklarını, sivil inisiyatiflerini kısıtlayan görevlerle yükümlüdürler (Erdoğan Tosun, 2001 285). STK'lar ortamının -üye sayısı ve etkinlik açısından- ağırlıklı unsurları olan meslek örgütleri, hem politik kutuplaşmanın STK'lar alanını yatay kesmesinin açık bir örneğidir; hem de devletten bağımsızlığın, özerkliğin bilhassa problemli olduğu bir örnek...

1997'de ordunun baskısı sonucu İslâmcı RP'nin iktidardan uzaklaştırılmasıyla sonuçlanan 28 Şubat sürecinde TOBB, Türk-İş, TESK, TİSK ve DİSK'in oluşturduğu "Beşli Sivil İnisiyatif", STK'ların devletten bağımsızlığı meselesinin billurlaştığı tarihsel anlardan biridir. Ordu kaynaklı "silahsız kuvvetlerin devreye girmesi gerektiği" doğrultusundaki uyarılardan sonra oluşan bu İnisiyatif, Millî Güvenlik Kurulu'ndan duyurulan devlet politikasına sivil destek sağlayarak, RP-DYP hükümetine karşı kampanya yürütmüştür. Beşli İnisiyatif, amacını şöyle tanımlar "Türkiye Cumhuriyeti'nin üniter devlet yapısını, bütünlük ve bağımsızlığını, laik ve demokratik sosyal hukuk devletini, insan haklarını, Atatürk ilke ve devrimlerini ve parlamenter demokratik düzeni korumak." Önemli bir nokta da, bu örgütlerin hem kendileri hem büyük medya tarafından "Türkiye'nin en büyük sivil toplum örgütleri" diye sunulmasıdır. "En büyük sivil toplum örgütleri" payesi, başka/muhalif STK'ların temsilî gücünü ve meşruiyetini baştan kısıtlayan, STK'lar alanına bir güç hiyerarşisini empoze eden otoriter ve mütehakkim bir yaklaşımı yansıtır (Bora, 1999).

Geleneksel olarak devlete bağımlı, devlet politikalarına sadık bir çizgi izleyen STK'ların yanında, 1990'larda, devlet birimlerinin kurulmasına doğrudan müdahil olduğu ya da teşvik ettiği STK'lardan söz etmek gerekir. Özellikle birçok uluslararası kuruluşun kalkınma ve gelişme yardımlarını STK'lar üzerinden yapma tercihleri, devleti bu ilişkilerde partner işlevi görecek STK'ların oluşumunu sağlamaya ya da onları kontrol etmeye itmiştir. (Aynı saikle, kâr amaçlı girişimlerin de STK oluşumuna yönelebildiğini eklemeliyiz.) Uluslararası bağlantıların gelişmesi ve bir tür "STK'lar diplomasisi"nin doğması da, devletin bu alandaki kontrol isteğini artırmaktadır. Bu yönelimin Türkiye'ye özgü olmadığını vurgulamalıyız. Her yerde örnekleri görülebilen bu olgunun ironik bir eleştirisiyle, ilgili leteratürde GONGO (*Governmentaly Organized NGO*/Hükümetçe Örgütlenmiş Hükümetdışı Örgüt) kavramı türetilmiştir. Türkiye'de, eski Tabipler Birliği başkanı Selim Ölçer'in "devletin şekillendirdiği STK alanı" (Diken, 2001 277) diye, siyasetbilimci-tarihçi Mete Tunçay'ın "STK'ların uluslararası saygınlığa ulaşmasıyla, devletin bu alanı ele geçirmeye yönelmesi" (Yücekök/Turan/Alkan, 1998 xiii) diye tanımladığı bu durum, Kemalizmin, toplumsal alanı sıkı sıkıya denetleyen korporatist modernizm anlayışının devamıdır.

STK'ların kendini takdiminde ve meşruiyet taleplerinde, sözünü ettiğimiz eksenlere bağlı olarak farklılaşan *değerlere* atıf yapılabilmektedir. "Beşli Sivil İnisiyatif" örneğinde görüldüğü gibi, "büyük" (kitlesel üye tabanına sahip) ve gerek resmiyet (devlet) gerek kamuoyu nezdinde etkili ve saygın olmak, bu değerlerden biridir. Otoriter ve güç-merkezli egemen politika anlayışını onaylayan bir değerdir, bu. Yaygın bir motif olan, politika-dışılığın meşruiyet ölçütü olarak öne sürülmesi de aynı değer dizgesinde yer alır. Buna karşılık, muhalif (çoğunlukla sol ve İslâmcı) STK'lar, devletten bağımsızlığı, STK kimliğinin temel değeri olarak öne sürmektedirler. İç demokrasi ise, yine daha çok politik kaygıları olan ve muhalif eğilimli STK'lar bünyesinde önemsenen

bir değerdir. Yine dikkate değer bir gözlem, özellikle STK'ları bir modernizm aracı olarak gören seçkinci *STK'cılık* ortamında, yönetimi/başkanı/lideri odağa koyan bürokratik-merkeziyetçi politik kültürün yeniden üretiliyor oluşudur (Erdoğan Tosun, 2000 59-60).

Sınıfsal ve politik ayrışma, politik tartışmalarda, STK'ların bir başka bölümlenme eksenidir. Geleneksel solda ve sol eğilimli STK'larda, STK kavramının toptancı kullanımına karşı bir şüphe kendini göstermekte; sivil toplum örgütleri arasındaki köklü politik-ideolojik ve sınıfsal farkların gözden kaybedilmemesi istenmektedir. 1980'lerin sonlarına dek kullanılagelen "demokratik kitle örgütü" teriminde ısrar eden, liberal çağrışımları olduğu düşünülen STK terimini kullanmamak gerektiğini söyleyenler de vardır. Muhalif, radikal politik hedefleri olan yapıları veya sendikaları "STK'lar" genel başlığı altında eritmek, onların amaçlarını silikleştirecek, görülmezleştirecek, ehlileştirecektir, buna göre. Daha uçta, STK'ları, "neoliberalizmin sivil memurları", "uluslararası sermayenin güdümlü araçları" olarak tersinden toptancı bir değerlendirmeye tâbi tutanlar da vardır (Toros, 2001).

Bu çerçevede geleneksel solda tedirginlik uyandıran bir husus, 1990'lı yıllarda sermaye örgütlerinin, STK kimliğinin gördüğü rağbetten azamî ölçüde yararlanarak etkinliğini artırmasıdır. Özellikle "Türkiye'de NGO'lar sosyo-ekonomik gelişmenin motorudur" şiarıyla davranmaya yönelen Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği'nin (TÜSİAD) etkili çıkışları, sadece solda değil, devletçi-Kemalistlerden milliyetçi-muhafazakârlara uzanan geniş bir yelpazede rahatsızlık yaratmıştır. TÜSİAD'ın çıkışları, dışa açık (global bağlantıları güçlü) büyük sermayenin, statükocu ve yanaşmacı muhafazakârlığından uzaklaşarak, modernizmin yeni çağına intibaka dönük verimli ve rasyonel bir piyasa toplumunun gereği olarak demokratikleşmeyi savunmaya yönelmesini yansıtır. Liberal politik reformların, piyasa ekonomisi üzerindeki politik baskıları azaltması özlenmektedir (Güvel, 1998 119). TÜSİAD, demokratik reformları, kapsamlı bir özelleştirme ve serbest piyasa programıyla uyumu ve tutarlılığı içinde ileri sürmektedir. Bunun solda uyandırdığı rahatsızlık, demokrasi savunusunun liberal bir ekonomik ve politik söylemin hegemonyasına girmesindendir. Milliyetçi-muhafazakârlar ise, TÜSİAD'ın politik reform taleplerini devleti bekası açısından riskli hatta kimi zaman "haince" bulmaktadırlar. Her koşulda, TÜSİAD'ın, etkin halkla ilişkiler ve tanıtım faaliyetinin de katkısıyla, STK'ların saygın ve "kurtarıcı" imajından büyükçe bir pay aldığı söylenmelidir. Aynı zamanda, seçkinci bir STK anlayışını güçlendirmektedir (Bali, 2000).

"BATI'NIN AJANI" OLARAK STK'LAR

TÜSİAD'ın hem ekonomik hem politik düzenleme önerileri, AB ile entegrasyon doğrultusunda bir modernizasyon reformuna bağlanır. TÜSİAD, "demokratik, çoğulcu ve açık toplum" idealinin güvencesini, Türkiye'nin AB üyeliğinde görmektedir. İnsan hakları ve demokrasi sorunları AB'nin kriterleri uyarınca çözülmediği takdirde Türkiye pazarının ve sermayesinin AB'yle ve global piyasalarla bağlarının gevşeyeceği düşüncesi, kuşkusuz sadece TÜSİAD'ı değil bütün sermaye örgütlerini kaygılandırmaktadır (Vorhoff, 2001).

Gerek milliyetçi bir beka kaygısı veya otoriter-muhafazakâr bir otarşizmle, gerekse geleneksel sol çizgideki bir antiemperyalizmle AB'ye karşı çıkan, bu doğrultuda globalleşme sürecini de doğrudan doğruya emperyalist nüfuz siyasetinin yeni biçimi olarak değerlendirenlerin gösterdiği tepkilerin bir billurlaşma

noktası da STK'lardır. TÜSİAD vb. sermaye örgütlerinin AB-yanlılığı, AB-karşıtlığını bir sınıf çatışması eksenine oturtmak için elverişli bir bağlantı olmaktadır. Bunun yanında, demokratikleşme ve insan hakları taleplerine yoğunlaşan, bu temelde AB'yle (daha genel olarak "Batı"yla) işbirliği ve iletişim içinde bulunan STK'lar da, önceki cümlede tanımlanan geleneksel sol eksenden kalkarak, AB'nin ve (bu noktada emperyalist sıfatına indirgenen) Batı'nın güdümünde olmakla suçlanabilmektedir. Bizzat STK kimliği, STK'ların AB vb. Batı-merkezli uluslararası platformlar tarafından teşvik ediliyor olmalarından hareketle, Batı'nın/emperyalizmin "ajanı" olma şüphesiyle damgalanabilmektedir. Anti-emperyalist söylemin kültürel önyargıları hatta ırkçı ayrımcılığı besleyen bir Batı-karşıtlığıyla iç içe geçebildiği bir uğraktır bu. Milliyetçi-muhafazakâr söylemdeyse bu önyargılar zaten açıktır.

Bu bakış açısının uç örneği, alarmist bir milliyetçilikle ulus-devletçi otoritarizmi birleştiren bazı Atatürkçülük yorumlarında görülebilir. İstihbarat raporu diliyle yazılan bu tür komplo teorilerine göre; NGO'lara, uluslararası sermayenin serbest dolaşımımın önünde engel oluşturan ulus-devletlerin zayıflatılması ve mümkünse yıkılması için, Batılı ülkeler (ABD, İngiltere, Almanya ve Avrupa Birliği) tarafından şu "görev ve sorumluluklar" yüklenmiştir Alt-kültür kimliklerini siyasallaştırarak etnik karşıtlıkların belirginleştirilmesi; misyoner faaliyetlerine karşı reaksiyonun zayıflatılması; dinsel özgürlük savunusu adına tarikat-cemaat yapılanmalarının desteklenmesi ve öğrenim birliğinin altını oyulması; rejim ve devlet aleyhtarı bütün örgütlerin asgarî müştereklerde buluşturulması; demokratik kitle örgütlerinin NGO'laştırılması ve kamu ve düzeni ve devlet otoritesi aleyhine başkaldırı refleksinin oluşturulması; "sivil denetim" stratejisi ile hedeflenen gizli bilgilere ulaşılması; bağlı NGO'ların baskı grubu olarak kullanılması ile hükümetlerin etki altına alınması; resmî ideoloji-sivil ideoloji ayrımı ile hoşnutsuz kitlelerin resmî politikalara düşmanlaştırılması; "küresel vatandaşlık" kavramının "etki ajanlığı" ile istismar edilmesi (Hablemitoğlu, 2001 13-14). Buna göre, küreselleşmeci ve *Batı'nın işbirlikçisi, kozmopolit* NGO'lar ile *ulusal/cı* nitelikli, ulus-devlete sahip çıkan "demokratik kitle örgütleri" arasında, doğrudan doğruya millî güvenlik politikası ekseninde konması ve gözetilmesi gereken, temel bir ayrım vardır.

POLİTİKANIN İKAMESİ Mİ?

Türkiye'de politik düşünce ortamında 1980 sonrasında sivil toplum kavramına/alanına ve ardından sivil toplumu temsilen STK'lara, olağanüstü büyük beklentiler yüklenmiştir. Politik temsil krizinin çözülmesi, demokrasinin rehabilitasyonu, modernleşme projesinin revizyonu vb. talepleri karşısında politik toplumun (hem devletin hem partilerin) güçlü umutlar verememesi, sivil toplumu/STK'ları bir "alternatif" olarak düşünülmesini getirmiştir. Bu sadece sistem-dışı muhalefet açısından değil, sistem-içi muhalefet açısından, hatta kısmî-mikro toplumsal ve politik talep sahipleri açısından da böyledir. (Yoğun silahlı çatışmaların durulduğu 1999'dan sonra Güneydoğu'da da benzer bir sürecin başlaması ilgiye değerdir Partilerin vb. politik yapıların temsildeki yetersizliği, STK'ları ikame işleviyle olarak öne çıkartmaktadır [Diken, 2001 262].)

Bu beklenti artışı içinde, sivil toplumu ve STK'ları demokratikleşmenin öncüsü ve neredeyse yalıtık *öznesi* mevkiine koyan bir yaklaşım yaygınlık kazanmış; sivil toplumun kendi içindeki çatışma ve güç odaklarını hesaba katan, sivil toplum-devlet ilişkisini dikotomik karşıtlık içinde

değil, etkileşim ve geçişleriyle tasarlayan görüş açısı (Çulhaoğlu vd., 2001 46) silikleşmiştir. Böyle olunca, devlet-sivil toplum ilişkisini iki yönlü olarak sorgulamak da, STK'ların devletin veya politik toplumun ilişki biçimlerini yeniden üretmesini önlemek de güçleşmektedir (Erdoğan Tosun, 2001 347).

Sivil toplum etkinliğinin/STK'ların politikanın ikamesi haline gelmesinin bir yüzü, yukarda değinildiği gibi, politik faaliyetin, politika *fikrinin* itibarsızlaşması, onun yozlaşmış niteliğinden ancak (STK kadroları gibi!) uzman-seçkinlerin inisiyatifine bırakılmasıyla mümkün olacağı düşüncesinin yayılmasıdır. STK'ların özgül problemlere eğilen 'perakendeci' etkinliğinin yabancılaşmamış, 'doğru' sosyal etkinlik biçimi olarak yüceltilmesi, bütünlüklü, makro politikanın bizatihî 'yanlış' görülmesine yol açabilmiştir. STK'ların politikayı ikame eden bir mecra olarak algılanmasının diğer yüzü, STK'ların makro-politik misyonlara talip olarak *parti-gibi* hareket etmeye başlamasıdır. Bu tür "STK siyasetinin" de, eninde sonunda ikameciliğin ilk bahsettiğimiz yüzündeki problemleri yeniden ürettiğini söyleyebiliriz.

Sonuçta, STK'larla ilgili olağanüstü beklentilerin, büyük hayal kırıklıklarını da beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz.

Sol eğilimli İHD (İnsan Hakları Derneği) ve İslâmcı çıkışlı Mazlum-Der'i (İnsan Hakları ve Mazlumlarla Dayanışma Derneği), sivil toplum-politika ilişkisinde düzeylerin özgüllüğünü gözetmeyi başaran özgün deneyimler olarak anabiliriz. Bu örgütler, deneyim içinde, hem kendi alanlarının sorunlarına derinlemesine eğilen, hem politik alana girdi ve duyarlılık aktaran, hem de insan hakları sorunsalı temelinde birbirleriyle 'komplekssiz' ilişki kuran yapılar haline gelmişlerdir (Plagemann, 2001). Özellikle İHD, Batılı STK'larla ilişki deneyimi en gelişkin STK oluşuyla da dikkate değerdir. Buna bağlı olarak, "Batı işbirlikçisi" ithamının itibarsızlaştırıcı bir 'sav' olarak aleyhine en fazla kullanıldığı STK da İHD'dir. Bu ithamların birikimiyle, bizzat insan haklarıyla 'fazla' meşgul olmanın, Türkiye'yi istikrarsızlaştırmak ve güçsüzleştirmek isteyen Batılı güçlere alet olmak anlamına geleceği doğrultusunda otomatik bir kabul, milliyetçi ve otoriter siyasal demagojide yerleşik hale gelmiştir.

Buradan, STK'larla ilgili aşırı beklentilerin ve iyimserliğin, Batı'ya bakışla ve Batıcılıkla ilgili yüzüne geçebiliriz. Türkiye'de Batılı toplumların gelişmesini model alan, gelişme hedefi olarak belirleyen görüşler (gerek politik görüşler, gerekse popüler-"kendiliğinden" ideolojiler), yaklaşık 1980'lerin sonlarından itibaren, sivil toplumu ve STK'ları bu modelin/hedefin yeni aynası olarak görmüşlerdir. STK'lar, Batılılaşmanın, "Batı gibi olma"nın yeni bir aracı olarak algılanmıştır.

STK'lar, Türkiye toplumunun modernleşme sürecindeki açığını kapatmasını sağlayacak, hızlı modernleşmeyi gerçekleştirecek, yahut modernleşme ("çağdaş uygarlık/Batı düzeyine erişme") potansiyelini açığa çıkartacak bir imkân olarak görülmüştür. Buna karşılık, Batı'da *-ve Batı-dışı modernlik deneyimlerinde-* sivil toplum oluşumlarının tarihsel bağlamına aynı ilgiyle eğilindiği, bu süreçleri tahlil ederek Türkiye deneyimiyle mukayese eden eleştirel bir bakışa iltifat edildiği söylenemez. (Olsa olsa, Türkiye'nin Batı'dan *farklılığını* ve *geriliğini* tekrarlayan Oryantalizmin tekrarlarına rastlanabilir.) Bu yaklaşımı, *pozitivist-teknisist* modernleşme anlayışının bir devamı olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Neoliberal eğilimli bir *seçkincilik* ile *devlete tabilik* arasında sıkışmaları, bunun doğal sonucudur. Sivil toplum oluşumlarının ve STK'ların hâlâ rüştünü ispat çabasında olmaları da... ❐

28 Şubat: Bir "Batılılaşma Restorasyonu mu?"

ÖZGÜR GÖKMEN

Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana bir baskı aygıtı olarak kalmayıp inşa sürecinin erken dönemlerinde varolan ideolojik aygıtların yetersiz gelişiminden kaynaklanan boşluğu doldurmuştur. "Siyaseten İslâmî değil, laik ve Batılı bir dünya görüşüne dayalı modern bir Türk millî devleti yaratma projesi" olan Kemalizm, "pozitivist-ilerici ideallerini gelecek kuşaklara taşımada askerîyeden medet ummuş"; Kemalizmin vazettiği ideolojiyi koruyup kollamayı kendisine görev bilen (Cizre, 1999: 63-64) TSK da, Batılılaşma/modernleşme projesine devletin yeniden yapılanması haricinde ve ötesinde toplumsal bir boyut atfetmiştir. Dolayısıyla, siyasal alanda etkin olmanın yanı sıra, toplumsal ve kültürel ilişkiler üzerinde de belirleyici olmuştur (Şen, 1997: 21; Şen, 1996; Şen 2000). Çoğu asker olan "yenilikçi-laikçi" bir grup, Cumhuriyet döneminin ilk 25 yılı içinde egemen olmuş; başta laiklik olmak üzere, bu dönemde gerçekleştirilen yenilikler ordunun desteğindeki bu grup tarafından gerçekleştirilmiştir (Öztürk, 1993: 63). TSK, genel olarak, "Türk insanının ve dünyaya bakışının yeniden şekillendirilmesinde" (Lerner, Robinson, 1960: 31), "yeni insanın yaratılması"nda; basitçe, Batılılaşma/modernleşme anlayışının ve bu anlayışın üzerine oturduğu temel düstur olan laik milliyetçiliğin askere alınanlar arasında yaygınlaştırılmasında rejimin en önemli aracı işlevini görür (Hale, 1996: 80). Silahlı Kuvvetler, Kemalist ideolojinin şekillendiği 1930'larda Tek Parti tarafından "halk okulu" olarak kutsanmaktadır: "Acemi bir asker orduya toy bir genç olarak girer, dinç bir erkek olarak çıkar, orduda kendisine okuma yazma öğretilir, spor ve sağlık hizmetlerinden yararlanır ve yurt sevgisi artar" (Linke'den aktaran Hale, 1996: 80).

Asker ocağı, teşkilatiyle, millet ve hükümetin itimatını haiz, ilim ve ahlakça yüksek, fedakarlık fikirleri ve hassaları ile mümtaz, vazife aşkiyle asabi zabit heyetlerinden teşekkül eden talim heyetleriyle, milletin yetişmiş gençlerini yalnız askerlik noktai nazarından değil irfan noktai nazarından da tedris ve talim eden bir mektep, bir terbiye ocağıdır (İnan, 1988: 337).

Hale (1996: 277), Türkiye'de askerlerin kendilerini ülkenin önde gelen modernleştiricileri arasında görmeye mütemayil olduklarını ve 19. ve 20. yüzyıl başlarının tecrübelerinin bu inanca geçerlik kazandırdığını kaydeder. 1876 ve 1908'de silahlı kuvvetlerin oynadıkları rol buna örnek gösterilir. 19. yüzyıl boyunca ordu modern, Batılı bir devletin yaratılmasına

yönelik hareketlerin öncüsüdür. Sadece Batılı askerî kuram ve teknolojilerin ithalinde değil; aynı zamanda, Müslümanlar için ilk laik okulların kurulmasında, ilk Türkçe gramer kitaplarının yayımlanmasında, hatta nihayetinde Latin alfabesinin benimsenmesine yol açacak Türk alfabesinin sadeleştirilmesi çabalarında (Jenkins, 2001: 10). Karpat (1970: 1659) da aynı hususa işaret ederek, ordunun siyasal değişim ve reformlarla arasında kurulan daimi ilişkinin, devletin yapısı ve ordunun bu yapıya dayanan geleneksel yönetici rolündeki tarihsel pozisyonunun bir sonucu olduğunu kaydeder. Ordunun, 1960'larda birçok yazar tarafından vurgulanan modernleştirici bir güç olarak rolü,[1] "askerî kurumun Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yenileştirici etkinliklerinin, Cumhuriyet'in kuruluşunda oynadığı rolün ve aslen köylü olan bir millette toplumsallaştırma işlevini yerine getirmesinin" altını çizer. Bu gelişmeci yaklaşım daha sonra, 1960 sonrası siyasal-askerî tarih açısından doğrulanmamanın yanı sıra, ülkenin yakın dönemde geçirdiği evrimleri aşırı basitleştirmesiyle eleştirilse de (Vaner, 1987: 239), "Cumhuriyet modernleşmesinin ve Batılılaşmasının kurucu, taşıyıcı ve kollayıcı ajanı" olarak TSK'nın toplumsallaştırıcı etkisinin ağırlığı zaman içinde inkâr edilemez bir gerçeklik kazanmıştır. "Resmî modeli zorunlu askerlik yoluyla tüm erkeklere benimsetme kolaylığına sahip olan" TSK, "resmî ideoloji adına ülkenin kim tarafından ve nasıl yönetileceğine ilişkin son söz söyleme hakkını elinde tutabileceği stratejik bir konumdan, siyasete şu ya da bu yolla müdahale etme yeteneğini sürdürerek" (Cizre, 1991: 156, 159) sahip olduğu bu ağırlıkla tüm topluma nüfuz etmektedir.

Bu stratejik konum TSK'nın, kökenini 1933'te kurulan Yüksek Müdafaa Meclisi'nde gören Milli Güvenlik Kurulu'ndaki[2] (MGK) ağırlığından kaynaklanmaktadır. Zira, 1961 Anayasası'nın 111. maddesi uyarınca, "millî güvenlik ile ilgili kararların alınmasında ve koordinasyonunun sağlanmasında yardımcılık etmek üzere temel görüşleri Bakanlar Kurulu'na bildirmek"le mükellef olan MGK, 12 Eylül sonrasında tedricen "ikinci bir hükümet yetki ve olanaklarıyla" donatılmış (İnsel, 1997a: 77); nihayet, 28 Şubat müdahalesinin hemen öncesinde kurulan ve kâğıt üzerinde Başbakanlığaa, fiilen MGK Genel Sekreterliği'ne bağlı Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi'nin (BKYM) faaliyete geçmesiyle istişari niteliğini çok aşan bir kurum halini almıştır (İnsel 2001, 1997a, 1997b). Türkiye'de siyasal sistemin, BKYM ile "millî menfaatler" gerektirdiğinde "12 Eylül benzeri bir darbeye müracaat etmeden duruma el koyabilecek" hale gelen, TSK'nın siyasal rejim içinde işgal ettiği yer dolayısıyla, parlamenter demokrasiden ziyade pretoryen nüfuzuna dayandığını öne sürer:[3]

MGK ve onun sivil idareyi "kriz döneminde" ele alma organı olarak tasarlanan BKYM'yi, pretoryen idarenin sivil idare ve parlamenter rejimden gücünü alan siyasal otoriteyi sürekli denetleme, yönlendirme ve gereğinde hükmetme emelinin uygulamaya geçmesi olarak ele alabiliriz (İnsel, 1997a: 78).

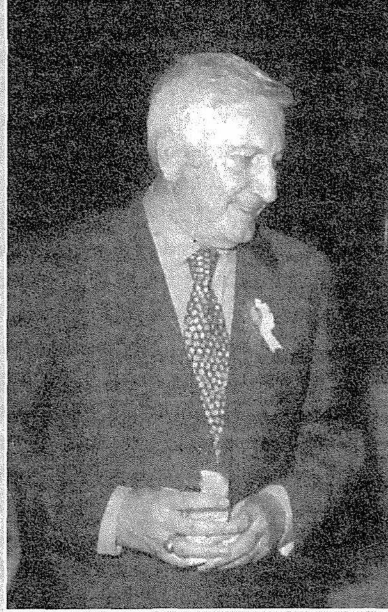
Rejimin "laiklik, modernlik ve çağdaş medeniyete ayak uydurma şeklinde algıladığı temel payandalarının muhafızlığı rolünü tarihsel olarak özümsemiş ve içselleştirmiş olan" TSK, 28 Şubat 1997 müdahalesi[4] ile "siyasal İslâm'ın yükselttiği kimlik politikalarına karşı belirli bir yaşam tarzını ve rejim kimliğini (modern, çağdaş, laik sıfatlarıyla) ve siyasal partiler konfigürasyonunu tercih ederek, siyasal alanda bir tasfiyeye başvurmuştur" (Cizre, 1991: 159, 157). "Laik rejimin çizgisini zorlayan girişimler" (dönenim başbakanı Necmettin Erbakan'ın dış seyahatlerinde Libya, Endonezya, Malezya gibi ülkeleri seçmesi, Refah Partili yerel yöne-

timlerin "muhtelif" icraatları[5], vs.) (Uzgel, 2001: 85) karşısında demokrasiye yapılan "balans ayarı" hakkında Orgeneral Çevik Bir'in müdahalenin hemen sonrasında *Washington Post* muhabirine verdiği demeç, bu tahlilleri doğrular nitelikte:

Biz Silahlı Kuvvetler olarak anti-laik akımları yok etmeye birinci öncelik veriyoruz. Bu akımlar orduya bile sızmaya çalışıyor. Laiklik karşıtı tehdit, 12 yıldır süren PKK tehdidinden daha ciddi duruma gelmiştir. MGK kararları üzerinde, MGK'nın bütün üyeleri görüş birliğine varmıştır. Bunlar mutlaka uygulanmalıdır. Aksi halde ülkenin geleceği çok olumsuz etkilenecektir. Askerî darbelerin olumsuz sonuçlar yarattığını biliyoruz. Demokratik kurumların baskısı ile MGK kararlarının uygulanacağına inanıyoruz (aktaran Akpınar, 2001: 231).[6]

"Devletin gizli anayasası" olarak nitelendirilebilecek olan Milli Güvenlik ve Savunma Belgesi'nin (MGSB) içeriğinin kaba hatlarıyla kamuoyuna sunulması da 28 Şubat sürecinin doğal bir uzantısı oldu. Türkiye'nin öncelikli tehdit unsuru olarak irticayı ve bölücülüğü eşdeğer kabul eden, silahlı kuvvetler partisinin siyasal programı MGSB, hiçbir yasa, genelge ve yönetmeliğin kendisine aykırılık taşıyamayacağını, kamu kuruluşlarınca belirlenen çerçeve dışında hareket edilemeyeceğini söylüyordu (İnsel, 2001: 11-12). 28 Şubat'ta yapılan MGK toplantısı sonrasında MGK Genel Sekreterliği'nin yaptığı açıklama hükmü dahi çizilen çerçevenin ne denli açık olduğunu gözler önüne seriyordu:

Türkiye'nin 1997 yılı içinde, AB'ye tam üye olacak ülkeler listesine girmeyi öncelikli bir hedef olarak sürdürdüğü böyle bir dönemde resmî ve sivil kurum ve kuruluşların bu sürece katkıda bulunması gerekli olduğu, bu sebeple; demokrasimiz hakkında kuşkulara yol açacak, Türkiye'nin yurtdışındaki imajını ve itibarını zedeleyecek her türlü spekülasyona son



"Post-modern" darbe 28 Şubat sürecinin "Batılı" imajı ağır basan komutanı Çevik Bir, Türkiye'nin Batı dünyasının en önemli müttefiklerinden biri olduğunu, hem 28 Şubat sürecinde, hem de sonrasında sıklıkla dile getirmişti.

vermek gerektiği, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik, demokratik, insan haklarına saygılı, sosyal bir hukuk devleti olduğu yönündeki temel ilkelerinin Anayasamızın ve Devletimizin teminatı altında olduğu, rejimin; kendisine ve geleceğine yönelik tartışmaların, içinde bulunduğumuz ortamda Türkiye'ye yarardan çok zarar verdiği (...) değerlendirilmiş, [b]u konuda alınacak ve alınması gereken tedbirler uygun bulunarak bu tedbirlerin Bakanlar Kurulu'na bildirilmesine karar verilmiştir (Alpat, 1999: 67-68).

28 Şubat, ancak, "genç nesillerin körpe dimağlarının öncelikle Cumhuriyet, Atatürk, vatan ve millet sevgisi, Türk milletini çağdaş uygarlık düzeyine çıkarma ülkü ve amacı doğrultusunda bilinçlendirilmesi ve çeşitli mihrakların etkisinden korunması bakımından" öngördüğü düzen-

lemeler açısından bir "Batılılaşma restorasyonu" olarak kabul edilebilir. TSK, bu çerçevede, 28 Şubat sonrasında işçi ve işveren örgütlerini de içeren önemli bir kısım "silahsız kuvvet"i MGK kararları doğrultusunda harekete geçirmede gerçekten büyük ölçüde başarılı da olmuştur. Ne var ki, "meşruluk kaynağını rejimin kurucu ideolojisinden alan 28 Şubat müdahalesi"ni (Cizre, 1991: 171) yapanların, bu kurucu ideolojinin aslî hedeflerinden olan Batılılaşma/modernleşme ile ilgili büyük bir ikilemle karşı karşıya olduğu aşikâr. Yukarıda atıfta bulunulan MGK Genel Sekreterliği'nin açıklamasından da anlaşılacağı üzere, hedefin yönü bellidir. Lakin, "çağdaş uygarlık düzeyi"ni temsil Avrupa, Atatürk döneminin Avrupa'sı değildir. Kemalizmin kurguladığı biçimiyle –Türkiye'yi Avrupa uluslar ailesinde eşit bir biçimde yerini almaya muktedir kılacak modern, Batılı bir devlet yapmaya yönelik reformlar anlamında– Batılılaşma/modernleşme, Avrupa Birliği'ne dahil olmak anlamına gelmektedir. Egemenlik haklarının büyük ölçüde bir üst organa devredildiği bir siyasal yapıya üye olmak ise, Kemalist devletin belirli niteliksel özelliklerinin büyük ölçüde elden geçirilmesini gerektirecektir (Jenkins, 2001: 8). Başka bir tür Batılılaşma/modernleşme tanımı yapılmadıkça, "restorasyon"u yapanların açmazı, kendilerinin pek de olumlu karşılamayacağını tahmin etmenin güç olmadığı tüm sonuçlarıyla siyasal ve kültürel çoğulculuğun tanınmasını da içerecek bir biçimde siyasetten çekilmek olacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 En iyi örneklerinden birisi için bkz. Lerner, Robinson, 1960.

2 MGK'nın kuruluşu ve gelişimini ele alan yakın tarihli bir değerlendirme için bkz. (Tezkan, 2000: 22-34). Tezkan'ın atıfta bulunduğu MGK Genel Sekreterliği'nin 1993 tarihli özel yayının başlığı bile (*24 Nisan 1933'ten 1993'e 60 Yıl*), kurumun kendi tarihini nasıl algıladığı hususunda yeterli bir fikir veriyor.

3 Ayrıca bkz. Laçiner, 1997.

4 28 Şubat 1997 tarihli MGK toplantısı sonrası yapılan açıklama ve 28 Şubat Kararları için bkz. Alpat, 1999: 66-70.

5 Bu dönemde Sincan, Sultanbeyli ile birlikte en çok tepkiyi çeken belediyeler oldular. Süreci hızlandıran Sincan'da düzenlenen ve İran İslâm Cumhuriyeti Büyükelçisi'nin de katıldığı "Kudüs gecesi" oldu. Ancak Sincan, alkol yasağı ve Belediye Başkanı Bekir Yıldız'ın tavırlarıyla halihazırda dikkatleri üzerine çekmişti. Yıldız, "tatbikattan dönen tanklar" yönetimi altındaki ilçeden geçirilmeden çok kısa bir süre önce "şeriatçı" olduğunu telaffuz ediyordu. Bu dönemde Sincan üzerine basında çıkan en "ilginç" değerlendirmelerden biri Metin Toker tarafından kaleme alındı. Toker, Sincan'ı 12 Eylül öncesinin Fatsa'sı ile mukayese ediyordu! (Bekir Yıldız'ın bahsi geçen beyanatı ve Metin Toker'in 16 Şubat 1997 günü *Milliyet*'te yayımlanan "Düşman Kardeşler: Fatsa ve Sincan" başlıklı köşe yazısı için bkz. Alpat, 1999: 32, 37-38.

6 Bir'in atıfta bulunduğu "demokratik kurumlar"ın arzu edilen "baskı"sı çok gecikmeyecekti. TSK'nın sahip olduğu "siyasal özerklik"e (Cizre, 1999: 57-79) dayanarak topluma dayattığı fikirler, "silahsız kuvvetler" olarak nitelendirilecek bu kurumların kanaat önderleri tarafından kısa bir sürede büyük ölçüde benimsenmiştir. Bu kurumların 28 Şubat sürecindeki konum alışları, TSK'nın MGK dolayımıyla sahip olduğu gücün cebre dayalı bir güç olmaktan ziyade, hegemonik bir güç olmaya meylettiğinin (ya da TSK'nın halihazırda böyle bir hegemonyaya sahip olduğunun) en büyük işaretlerinden oldu. Zira, sosyalist bir çevre "ne şeriat, ne darbe!" cümlesiyle özetlenebilecek bir tavır geliştirmiş de olsa, "yüzü Batı'ya dönük kesimler"in genel tavrı, dönemin Genel Kurmay Başkanı ile Başbakanı'nı mukayese eden, "Karadayı, Erbakan'dan daha mı kötü?" anlayışını geçemedi.

Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları

OSMAN KAFADAR

Türkiye'de eğitim hareketleri ve eğitim sisteminin çeşitli yönleri ve sorunlarına ilişkin fikir ve tartışmalar, toplumun Batı'ya yönelme süreciyle doğrudan ilişkilidir. Batılılaşma sürecinde eğitim, hem bağımsız değişken hem de bağımlı değişken olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal yapının dinamikliği özelliğinden dolayı, eğitim bir taraftan toplumun sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal yapısındaki değişmelerin lokomotifi olmakta, diğer taraftan da toplum yapısındaki global değişmeler bizzat eğitim düşüncesini ve hareketlerini belirlemektedir.

Her şeye rağmen paradoksal bir zorunluluk şeklinde de olsa, Türkiye için Batılılaşmanın alternatifi de yoktu. Toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda İslâm'ın tek temsilcisi olan Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile 18. yüzyıldan itibaren yoğunlaşan karşılaşması, "geçmişteki ilişkilerden yalnızca daha canlı ve içten olmakla kalmamış, Batılı adamın dünyayı 'Batılılaştırma' eylemini açığa çıkaran bir olay olmuştur."[1] Enerjisinin büyük bir kısmını Batı ile yaptığı savaş alanlarında kaybeden Osmanlı, Batılıların sahip oldukları teknik sayesinde "dünyanın efendileri" olmalarının programı olan Batılılaştırma ile karşı karşıya kalmıştır.

Türkiye'de Batılılaşma sürecinin Tanzimat'tan önceki ve Tanzimat sonrasındaki safhalarında ortaya çıkan gelişme, reform ve benzeri değişikliklerin Cumhuriyet dönemini hazırladığı, bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte Cumhuriyet dönemi reformlarını önceki dönemlerin reform hareketlerinden ayıran önemli özellikler bulunmaktadır. Bu özellikler, her şeyden önce gerçekleştirilen reformların daha önceki yenileştirme hareketlerinin daha çok "ıslahat" niteliğinde olmasından hemen bütünüyle ayrılarak, bir "inkılâp" ve hatta "ihtilal" karakterinde olmasıdır. Yeni dönemin yöntemi, iki yüzyıllık Batılılaşma sürecinin sonucunda ortaya çıkan sosyal, siyasal ve kültürel sorunları artık ıslahat yaparak çözmeye çalışma yaklaşımından tamamen ayrılarak, siyasal ve toplumsal değişmeyi gerçekleştirmeye yönelik radikal ve hatta zaman zaman sertleşen bir hareket halini almıştır. Gelenekten radikal anlamda ayrılmayı hedefleyen siyasal ve toplumsal değişmenin odağında, Osmanlı'nın devlet-toplum arasında varolan din bağının yerine laiklik ilkesi vardır. Ne var ki, "Atatürk inkılâpları" olarak bilinen radikal reformlar da, temelde daha önceki dönemlerin reformları gibi, hep aynı ideale ulaşmak için yapılmıştır. Bu ideal, "terakki" kavramıyla bütünleşen modernleşme (medenileşme) iddiasında toplanır. "Muasır medeniyet

seviyesine ulaşmak" idealiyle özetlenen bu tutum, Jöntürkler'in milliyetçi, pozitivist ve Batıcı kanadının fikirlerinin daha keskinleştirilmiş ve Ziya Gökalp'in "harsmedeniyet" ayırımına dayanan "muasırlaşmak" görüşünün çelişkilerden kurtulmuş biçiminden çok farklı değildir. Hatta denilebilir ki, inkılâplar esas itibariyle Türkçülerin milliyetçilik fikri merkezinde ortaya attıkları görüşlerinin Batıcıların programları doğrultusunda gerçekleştirilmesinden pek öteye geçmez. Bu nedenle Cumhuriyet inkılâpçılığını da "devrimcilik" değil, temelde "dönüşümcülük" olarak yorumlayanlar vardır.

Atatürk inkılâplarının fikrî temelleri, Meşrutiyet döneminin fikir akımlarında yatmaktadır. Gerçekten de medreselerin kapatılması, Latin alfabesinin kabulü, fesin yasaklanarak şapkanın giyilmesi, şer'iye mahkemelerinin kaldırılması, Medeni Kanun'un kabulü, kadın hakları gibi inkılâplar, Batıcıların yayın organı olan *İctihad*'ın daha önce savunduğu görüşlerdir. Çünkü bu dönemde uygulanan modernleşme tarzı ve yöntemi, Abdullah Cevdet'in "Bir ikinci medeniyet yoktur: Medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile dikeni ile isticlâs etmek mecburidir" görüşü paralelinde Batı medeniyetinin kurumları, değerleri ve zihniyetiyle tamamen kabulüdür. Gerçekten de Harf İnkılâbı gibi eğitim ve kültürel alanlarda gerçekleştirilen reformlar, pratik ve pedagojik sebeplerden çok, sosyal ve kültürel sebeplere dayanıyordu. Bunun için Tevhid-i Tedrisat'tan Latin alfabesinin kabulüne kadar gerçekleştirilen bir dizi kültürel özellikteki radikal reformlarla Batı'ya kapılar açılıp, geçmişin kapıları kapatılıyordu.

TEVHİD-İ TEDRİSAT VE MODERNLEŞME SORUNU

Yeni devletin modernleşme sorununda temel tercihlerini belirlemesi, Meşrutiyet'ten intikal eden üç fikir akımının siyasal arenada çatışmalarıyla yakından ilgilidir. Aslında çok uluslu imparatorluktan ulus-devletin oluşumu sürecinde, kaynakları Tanzimat dönemine kadar giden milliyetçilik veya Türkçülük fikrinin gittikçe öne çıkan gelişimi oldukça rol oynamıştır. Bu gerçeğin kültür ve eğitim politikalarında ilk somut sonucu, Tevhid-i Tedrisat'tır. Bu inkılâbın Osmanlı yönetim siyasetinin saltanattan sonra en önemli niteliklerinden olan Hilafet kurumu ve Şer'iye ve Evkaf Vekaleti'nin lağvedilmesi ile birlikte gerçekleştirilmesi, modernleşmede izlenecek temel tercihlerin kesin olarak belirlendiği anlamına geliyordu.

Kabaca ifade edilmek gerekirse, İslâmcılığın reddi anlamındaki bu inkılâplardan Tevhid-i Tedrisat'ın özüne, aslında daha Cumhuriyet ilan edilmeden Muallimler Birliği'nin 15 Temmuz 1921 tarihinde Ankara'da toplanan Maarif Kongresi'ne Mustafa Kemal'in verdiği mesajda rastlanır. Mustafa Kemal bu kongrenin açış konuşmasında "millî maarif"in kurulmasını, izlenecek eğitim politikasının temel hedefi olarak vurgulamıştır. Millî maarifin açıklamasında, "Doğu'dan ve Batı'dan gelebilen yabancı fikirlerin etkilerinden uzak bir kültür" tanımlamasında İslâmcı ve Batıcı siyasetlerin reddi anlamında açık bir göndermede bulunurken, temelde Ziya Gökalp'in görüşlerinin etkisi altındadır. Cumhuriyet'ten önce hedef gösterilen bu temel kültür politikasının 3 Mart 1924'te Tevhid-i Tedrisat'la, rejimin temel niteliklerini belirleyen diğer kanunlarla birlikte, açık olarak kesinleşmesi oldukça anlamlıdır. Maddeleri arasında medreseleri kapatan herhangi bir hükmün bulunmaması, kanunun yasalaşmasında etkili bir muhalefetin yapılmamasını sağlamıştı. Ancak çok geçmeden 11 Mart'ta medreselerin, kanunun biçimine aykırı olarak, Maarif Vekili Vasıf Bey tarafından bir genelge ile kapatılması, mecliste ve basında sert eleştiriler yapılmasına neden olmuştur. *Tevhid-i Ef-*

kâr gazetesi, kanunda medreselerin lağvının olmadığını ileri sürüyor ve medreseleri savunuyordu. *Sebillürreşat* dergisi de uygulamayı eleştiren yazılar yayımlamış, medreselerin kapatılma uygulamasına muhalefet eden Antalya mebusu Hoca Rasih Efendi ile yapılan bir mülakatı sayfalarına taşımıştı. Vasıf Bey ise basına verdiği demeçlerde ve Meclis'te yaptığı konuşmalarda, kanunun gerekçesinde ifade edilen "vahdet-i terbiye"nin kanunun özü olduğunu vurgulayarak bir memlekette ayrı ayrı terbiye amaçlarını esas alan eğitim kurumlarının olamayacağını, medreselerin kanunun bu özüne uygun olarak kapatıldığını, yerlerine İmam Hatip Mekteplerinin ve yatılı ilkokulların açılacağını savunuyordu.[2]

Aslında Tevhid-i Tedrisat, İslâm medeniyeti ve kültürünün bin yıllık eğitim kurumları olan medreselerin kapatılmasını amaçlayan Türkçü-Batıcı siyasetin hedefine ulaşması için -tartışmalı da olsa- yasal bir dayanak olmaktan öte gidemedi. Kanun biçiminde maddeleşen öğretim birliği ilkesine dayanarak bütün eğitim kurumlarının Maarif Vekaleti'ne bağlanması hükmü, önce hayata geçirilmişse de, çok geçmeden, bir yıl sonra önce askerî okullar, daha sonra da diğer bazı okullar Eğitim Bakanlığı'nın yönetiminden alınarak ilgili bakanlıklara bağlandılar. Dinî terbiyenin geleneksel kurumları olan medrese ve kuruluşta önemli rolleri olan ulemadan esas amaca ulaşmakta siyaseten araçsal olarak faydalanılmış, şartlar oluşunca da dinî eğitim ve medrese ile birlikte ulema da toplumu yeniden kurma projesinde tasfiye edilmiştir. Gerçekten de Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile yeni devletin siyasal ve kültürel yapılanmasında İslâmcılık tamamen devre dışı bırakılmış oluyordu. Böylece modernleşmeye giden yolda, İslâmcıların üzerinde durduğu İslâmi değerlerle Batı bilimi ve kurumları arasında kurulması düşlenen uzlaşma yerine, Türkçülük akımının Batılılaşma akımıyla örtüşen görüşleri merkeze alınarak Batılı kurumların ithali tercih edilmiştir.

Türkiye'de Cumhuriyet döneminde günümüze kadar uygulanan eğitim politikaları, aslında Tevhid-i Tedrisat'la yapılan söz konusu siyasal-ideolojik tercihin etrafında oluşmuştur. Dolayısıyla Cumhuriyet'in eğitim tartışmaları da, bu tercihle çok yakından ilgilidir. Ancak bu tartışmalar, Takrir-i Sükûn Kanunu yürürlüğe konulduktan[3] sonra ve özellikle 1930'larda giderek yüzeyselleşmiş, II. Meşrutiyet döneminin düzeyine bile ulaşamamıştır. Bu durum, temel inkılâpların gerçekleştirildiği oluşum döneminden sonra, yeni devletin Cumhuriyet Halk Fırkası ile tamamen özdeşleşerek dünyada tek parti rejimlerinde görülen özelliklerle önce "Ebedi Şef" ve daha sonra da "Millî Şef" aşamalarına geçtiği dönemlerde, 1930'larda şekillenen Kemalizmin tamamen katılaşmış bir devlet ideolojisi haline gelmesiyle yakından ilgilidir. Raymond Aron'un devletin partiden, partinin de ideolojiden ayrılamadığı, "tekelci parti rejimi" olarak kavramlaştırdığı[4] bu rejimde Kemalizm, Cumhuriyet Halk Partisi'nin ve bu partinin yönetimindeki devletin -ve hâlâ Türkiye'nin- egemen ideolojisi olmuştur.

Tevhid-i Tedrisat, rejimin siyasal karakterini belirleyen diğer iki inkılâpla -Hilafet kurumu ve Şer'iye ve Evkaf Vekaleti'nin lağvedilmesi- birlikte söz konusu egemen ideolojinin oluşumuna giden sürecin daha belirgin bir aşamasının başlangıcıydı. Kurtuluşu gerçekleştiren Birinci Büyük Millet Meclisi'nin ikinci grubunun tasfiye edilmesiyle muhalefetten kurtulan İkinci Büyük Millet Meclisi'nin 1 Mart 1924 tarihindeki açılışında yaptığı konuşmada Mustafa Kemal, kuruluşu belirleyecek inkılâpların başlama işaretini veriyordu. Muhalefetsiz kalan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Tevhid-i Tedrisat uygulamalarında açıkça belirginleşen pervasız gidişatına karşı, aynı yılın sonlarına doğru (18 Kasım 1924) Terakkiperver Cumhuriyet

Fırkası, kurtuluşun önemli paşalarının öncülüğüyle kurulmuştu. Daha çok liberal bir çizgide olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Şeyh Sait İsyanı üzerine çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu'na dayanarak 3 Haziran 1925'te kapatılmıştır. Düşünceyi ve diğer özgürlükleri baskı altına alan bu kanunun uygulanması sırasında İstiklâl Mahkemeleri'nde yargılanan, başta Kâzım Karabekir olmak üzere, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın mensupları susturulmuştu.

Tevhid-i Tedrisat uygulamalarının adeta rövanşı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı'nın faşist ve totaliter rejimlerinin yıkılarak demokrasi rüzgârlarının estiği ortamda, yine CHP içinden geldi. Raif, Fatin ve Rasih Hocalar başta olmak üzere Meclis'teki eski din adamları ve onlara katılan Hamdullah Suphi Bey ve arkadaşları, Tevhid-i Tedrisat uygulamalarının halkın "Ölü yıkayacak adam bulamıyorum!" sözünde özetlenen toplumsal hayatta ortaya çıkardığı din eğitimi boşluğunu dikkate alarak bir kanun önerisi verdiler. Başbakan Hasan Saka da Parti içinde çoğunlukta olan din eğitimine karşı çıkanlara "Efendiler eğer biz dinî tedrisatı kabul etmezsek gelecek intihapta Halk Partisi bir oy bile alamayacaktır" diyerek halkın bu isteğinin yanında yer alıyordu. II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılarından Şemsettin Günaltay'ın başbakanlığı zamanında ise bu yöndeki gelişmeler daha da arttı. Yeniden yayımlanmaya başlanan *Sebilürreşat*, Takrir-i Sükûn'dan önceki dönemde kaldığı yerden yayınlarına devam ediyordu. Hatta Başbakan Şemsettin Günaltay, hükümetini kurar kurmaz *Sebilürreşat* dergisine, çeyrek yüzyıllık CHP politikalarını eleştirircesine "Din beşeriyet için bir ihtiyaçtır", "Memleketimizde kudsiyet duygusu yaşayacaktır" şeklinde demeçler veriyordu. Sonuçta CHP grubu içinde oluşturulan ve Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu'nun da bulunduğu bir komisyonun aldığı kararlar doğrultusunda imam hatip yetiştirmek amacıyla Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun emredici hükmüne göre 1949 yılında 10 aylık kurslar açıldı. Yine bu kanuna dayanarak aynı yıl ilkokulların 4. ve 5. sınıflarına haftada iki saat din bilgisi dersi "program dışı ve ihtiyari" olarak çeyrek yüzyıl sonra[5] tekrar kondu ve Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak da bir İlahiyat Fakültesi açıldı.

Tevhid-i Tedrisat'ın günümüze kadar tartışmalara yol açan uygulamalarına esas Demokrat Parti iktidarında geçildi. 1951 yılında ilkleri İstanbul, İzmir ve Konya'da olmak üzere İmam Hatip okulları açılmaya başlandı. 1956-1957 öğretim yılında ise ortaokullara seçmeli olarak din dersi kondu. 1959 yılında da imam hatip okullarına meslek dersi ve ortaokullara din dersi öğretmeni yetiştirmek üzere İstanbul'da Yüksek İslâm Enstitüsü açıldı. Adalet Partisi Hükümeti tarafından 1967-68 öğretim yılında liselere seçmeli olarak din dersi kondu.

1950'lerde başlayan siyasal ve sosyal yapıda İslâm'a yöneliş, izleyen yıllarda da giderek etkisini artırdı. Demokrat Parti döneminde sayıları on dokuz olan imam hatip okullarına, 1997'ye kadar izleyen hemen her iktidar yenilerini ekledi. Bu gelişmelere paralel olarak yeni Yüksek İslâm Enstitüleri ve Erzurum'da Atatürk Üniversitesi bünyesinde bir İslâmi İlimler Fakültesi kuruldu. 12 Mart Muhtırası sonrasında yasalaşan 1750 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu, İmam Hatip okullarını lise olarak tanımladı. Böylece öğrencilerine yükseköğretime geçiş hakkı verilen bu okullar, lise statüsünü esas 12 Eylül askerî rejiminin "Türk-İslâmcı" ideolojisinin bir sonucu olarak, Haziran 1983'te aynı kanunun 31. maddesinde yapılan değişiklikle kazandılar. Yine aynı dönemde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin zorunlu olarak okutulması, Anayasa hükmü haline getirildi.

12 Eylül askerî darbesi, toplumun bütün kurumlarının yeniden yapılandırıldı-



Köy Enstitüleri Türk eğitim hamlesinin en tartışılan kurumlarından biri olmuş, "köyün kalkındırılması ve Batılılaştırılması" niyeti, hem kırsal kesimde, hem de muhafazakâr cenahta, kimi zaman tepkilerle karşılanmıştır.

ğı yeni bir "değişim" dönemini açma hareketi olarak belirginleşir. *Yeni dönemin Atatürkçülüğü, geleneksel Kemalist ideolojiden ve bu ideolojinin sol versiyonundan belli noktalarda ayrılmakta ve yeni bir "resmî ideoloji versiyonu" üretilmektedir.* Gerçekten de bu dönemde "Atatürkçülük" adıyla yapılan resmî yayınların hemen tamamında, hatta yarı-resmî ve akademik yayınların çoğunda İslâm dinini Atatürkçülükle uzlaştırmaya çalışan bir yorumun öne çıktığı dikkati çeker.[6] Bu yorum, kaynağını Ziya Gökalp'in II. Meşrutiyet döneminde ileri sürdüğü "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" formülünden alan Türk-İslâm Sentezi görüşüdür. Cumhuriyet döneminde Peyami Safa'nın 1950'li yıllarda *Türk Düşüncesi* dergisinde yayımladığı bazı yazılarıyla yeniden canlanmış, 1970'li yıllarda ise Aydınlar Ocağı etrafındaki bir grup aydın tarafından savunulmuştu.[7] *Türk-İslâm Sentezi görüşü, bir ideolojik çerçeve olarak 12 Eylül yönetimince benimsenerek uygulamaya konuldu.*[8] 1970'li yıllarda birlik ve bütünlüğünü kaybetmiş toplumu, "kültür varlığının değişmeyen özü" olarak kabul edilen İslâm dininin "sosyal hayatta geri plana itilmeden, toplumun ahlâk, maneviyat ve kültür değerlerini besleyen millî kaynak olma durumu"nun korunarak İslâm'ın birleştirici ve bütünleştirici gücünden faydalanılıp millî birlik ve millî kültür etrafında yeniden kuvvetlendirilmesini esas alan bu ideolojik çerçeve, 12 Eylül döneminin yeni Atatürkçü ideolojisini belirleyen önemli bir nitelik olarak görünmektedir.

Gerçekten de özellikle 1930'dan sonra Atatürk döneminde ve daha sonra 1950'li yıllara gelinceye kadar örgün eğitimde din dersleri yer almadığı halde, 12 Eylül dönemi anayasasının 24. maddesiyle zorunlu din derslerinin anayasa hükümleri arasına girmesi de, söz konusu yorumun bu dönemdeki önemini açıklaması bakı-

mından dikkat çekicidir. Öte yandan dönemin Atatürkçü ideolojisini özellikle "çağdaşlaşma" yönünde yorumlayan CHP eksenindeki bazı akademisyenler, söz konusu din öğesine karşı gelmişler ve bunu 1961 Anayasası'nın 19. maddesindeki isteğe bağlı din öğretiminden ve Tevhid-i Tedrisat'ın hedefi olarak nitelendirdikleri laiklik ilkesinden bir sapma olarak değerlendirmişlerdir.[9]

12 Eylül döneminin giderek etkisinin azaldığı ve 1980 öncesi siyasal-ideolojik arayışların tekrar güç topladığı 1990'lı yıllar, İslâmcıların iktidara gelmesine resmî bir tepki olarak değerlendirilebilecek 28 Şubat sürecini doğurmuştur. Bu yeni sürecin de resmî ideolojisi, Kemalizmin 12 Eylül dönemindeki "Türk-İslâmcı" versiyonuna bir tepki olarak askerlerin brifingleri merkezinde oluşturulan Atatürkçülüktür. Daha çok eski CHP'nin geleneksel ideolojisine yakın olan bu yeni versiyonun çizgisinde merkez sol da sağ da bütünleşmiş görünür.

Atatürkçülüğü tek geçerli ve çağdaş ideoloji olarak kabul eden ve bununla kalmayıp bir önceki dönemde olduğu gibi yalnız bu ideoloji kapsamında olan siyasetin, kültürün ve tüm toplumsal kurumların yaşamasına tahammül edildiği, ötekilerin ise zararlı, anti-laik, çağ dışı olarak algılanması gerektiğinin dayatıldığı, merkeziyetçi, tekçi, fakat aynı zamanda demokratik görünümü açıkça ortadan kaldırmayan 28 Şubat sürecinin çok geçmeden zorunlu eğitimin 8 yıla çıkarılması tartışmalarını sonuçlandırması, en genel anlamda 1950'lerden bu yana Türkiye'de ortaya çıkan siyasal ve sosyal yapıdaki İslâm'a yöneliş hareketine keskin bir tepki veya bu hareketlerin önünü alış olarak değerlendirilebilir. 28 Şubat 1997'de yapılan MGK toplantısı kararlarının bir sonucu olarak 18 Ağustos 1997'de tartışmalarla[10] yasalaşan sekiz yıllık kesintisiz zorunlu ilköğretim kanunu ve bunu izleyen diğer bazı uygulamalar, Tevhid-i Tedrisat'ın "çağdaş" bir sonucu gibidir. İslâm'ı bir referans çerçevesi olarak kabul eden ve hatta sosyo-kültürel yapıyı yeniden İslâmlaştırma söylemiyle öne çıkan iktidardaki Refah Partisi'nin "arka bahçesi" olarak nitelenen imam hatip liselerinin bu süreçte neredeyse kapanma durumunda kalmaları, söz konusu resmî ideolojinin en önemli ve aynı zamanda kendisiyle tutarlı bir sonucudur. Laikleşmenin merkeze alındığı bu ideolojinin de temel paradigması, çağdaşlaşma/Batılılaşmadır. İslâm'ın ve/veya İslâmlaşmanın kuruluştan bu yana resmî ideolojinin hiçbir versiyonunda gerçek bir rolü yoktu; kurtuluş ve kuruluşta olduğu gibi olsa olsa araçsal bir değeri olabilir.

Aslında, çağdaş gelişmiş ülkelerin eğitime insana yapılan yatırım olarak önem vermeleri gerçeği, sekiz yıllık zorunlu eğitim taleplerini haklılaştıran bir olgu olarak bütün tarafların üzerinde birleştikleri bir husustu. 28 Şubat döneminin Eğitim Bakanı Hikmet Uluğbay, sekiz yıllık zorunlu eğitim kanununun insana yapılan yatırım olarak eğitim açısından Türkiye'nin diğer ülkelerle arasındaki farkının hızla kapatılma bilinciyle çıkarıldığını ifade ederken, temeldeki çağdaş medeniyet seviyesine ulaşma hedefini ima ediyordu. Öyle ki bu kanun, taraflarınca Cumhuriyet döneminin Tevhid-i Tedrisat'tan sonraki çağdaşlaşma yönünde en önemli hamlesi olarak öne çıkarıldı. Eğer kanun kesintili sekiz yıllık zorunlu eğitim biçiminde çıksa idi, aynı kesimin bunu yine "çağdaş" olarak nitelemesi zordu. Buradan çağdaşlığa yüklenen anlamın, insana yapılan yatırım olarak eğitimin ele alınmasıyla ne kadar içten bir tutarlılık içinde olduğu anlaşılabilir.

12 Eylül döneminin bakiyelerinden Anayasal zorunlu din dersleri ise, itirazlar çıksa ve eleştirilse de,[11] şimdilik dokunulmayan veya şartların olgunlaşmasını bekleyen bir uygulama olarak sürmektedir.

OSMANLI DARÜLFÜNUNU'NUN "İLMİ"NDEN CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ'NİN POZİTİF "BİLİMİ"NE

Yakın tarihin Osmanlı'dan devralınan İstanbul Darülfünunu'nun "Cumhuriyet Üniversitesi" biçimine dönüştürülmesi olayı, Atatürk inkılâpları olarak bilinen toplumu yeniden kurgulama eksenindeki hareketler zümresine, her nedense pek alınmaz ve önem verilmez. Halbuki sonuçları açısından 1933 Üniversite Reformu, ilköğretim ve ortaöğretim düzeyleriyle ilgili olan Tevhid-i Tedrisat'ın yükseköğretimdeki aşamasıdır. Çünkü Tevhid-i Tedrisat'ın amaç ve özünü, bu kez eğitim sisteminin yüksek öğretim düzeyinde 1933 Üniversite Reformu ile gerçekleştirme hedeflenmiş ve böylelikle Cumhuriyet rejiminin yapılandırılmasında önemli bir adım daha atılmıştır. Bu adımın Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden eğitim ve bilim anlayışının değişmesi açısından ayrıca bir önemi vardır. Üniversite reformu etrafında yapılan tartışmalar da, bu açıdan Batılılaşma sorunuyla yakından ilgilidir.

Kuruluşun başlarında İstanbul Darülfünunu ile Maarif Vekaleti arasındaki ilişkiler oldukça uyum içinde idi. Fakat daha sonraları ilişkiler bozulmuştu. Anlaşmazlık daha çok 1925 yılından itibaren hemen her yıl TBMM'deki bütçe görüşmeleri sırasında ortaya çıkıyor, önemli tartışmalar yapılıyordu. Darülfünun öğrencilerinin tramvay şirketi ile olan sorunlarından dolayı yaptıkları gösteriler ve diğer bazı olaylar ileri sürülerek Darülfünun'un özerkliği kaldırılıp Maarif Vekaleti'ne bağlanmak isteniyordu. O sırada Darülfünun Emini (Rektör) olan İsmayıl Hakkı [Baltacıoğlu] ise, "Saltanat'ın verdiği özerkliği Cumhuriyet'in alamayacağını, özerkliğin ilgası konusunu hiç tartışmayacağını" söylüyordu. Öte yandan basında Darülfünun hakkında önemli eleştiriler getiren, öneriler sunan yazılar yayımlandı. Bu yazılarda Darülfünun'un tümden tasfiye edilerek, üniversitenin yeniden kurulması bile öneriliyordu.

Profesör İsmayıl Hakkı'nın eminlikten istifa etmesiyle ilişkiler bir parça düzelmiş, Maarif Vekili Hamdullah Suphi Bey Darülfünun'u ziyaret ederek incelemelerde bulunmuştu. O incelemeleri sonunda henüz çok genç olan Darülfünun'dan eksikliklerini gidererek gelecek yıllarda *millî hayatı uyandırıp yükseltecek daha fazla çalışma beklediğini, bu kurumun Avrupa üniversiteleri seviyesine çıkartılması gerektiğini* vurguluyordu.

1930'lara girildiğinde, Darülfünun tartışması daha da alevlenmişti. Basında çıkan yazılarda yapılan eleştiriler gittikçe dozunu artırıyor, "inkılâp" kavramı odağında düğümleniyordu. *Vakit* gazetesinde Mehmet Asım [Us], "Darülfünun'un ıslahının ancak Darülfünun dışından yapılacak bir mücadele ile gerçekleşeceğine" inandığını vurgularken, kardeşi Hakkı Tarık da *Akşam*'da bu kurumun inkılâba ilişkin görevini yerine getirmediğini söylüyor, bunun için kapatılarak yeni bir üniversitenin kurulmasını öneriyordu. Eleştiriler sonunda 1931 yılı başında *Vakit* gazetesinin düzenlediği "En Güzel Bacaklı Kadın Yarışması"nı eleştiren Edebiyat Fakültesi Reisi (Dekan) Köprülüzâde Mehmet Fuat'ın "cahillik"le suçlanmasına, medrese dersiamlığını hortlatmakla itham edilmesine kadar varan bir düzeysizliğe ulaşmıştı.

Ne var ki, *harf inkılâbından sonra Türkiye "kültür devrimleri dönemi"ne giriyordu.* Bu süreçte 1930'larda önce Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (12 Nisan 1931), daha sonra da Türk Dili Tetkik Cemiyeti (12 Temmuz 1932)'nin kurulmasıyla kültürün bu iki önemli alanında "Türk'e özgü" bir tarih ve bir dilin araştırılması, incelenmesi ve yaratılmaya çalışılması çabaları, gerçekleştirilen inkılâplarla gelenekle bağların radikal biçimde koparılması ile ortaya çıkan kültürel boşluğu, "Kema-

Hasan Âli Yücel

AYLİN ÖZMAN

Gerek fikir adamı ve yazar, gerek eğitmen ve idareci olarak, Türkiye'de kültür ve eğitim hayatının Kemalist modernleşme projesi çerçevesinde, yeniden yapılandırılmasına yapmış olduğu katkılarla, Hasan Âli Yücel (1897-1961), Cumhuriyet tarihinin önemli simalarından biridir. Yücel, siyasal-felsefî konumlanışı itibariyle, yüzünü Batı'ya dönmüş akılcı-pozitivist modernizm anlayışının temsilciliğini üstlenmekte birlikte, Doğu'nun değerleri ve mistisizminin sınırlarını çizdiği hassasiyetleri içinde barındıran alternatif dünya görüşünü kimliğinde birleştiren bir portre çizmektedir. Bu anlamda, bir Yücel incelemesi, özellikle erken Cumhuriyet aydınının inkılâpçılık/muhafazakârlık ekseninde kendi içinde yaşamış olduğu fikir çatışmaları ya da uzlaştırma çabaları ile beslenen kimliğine ilişkin ipuçlarını içinde barındırması açısından önemlidir. Buna ek olarak, Maarif Vekilliği döneminde (1938-1946) öncülük ettiği gelişmeler, Cumhuriyet Türkiye'sinde eğitim ve kültür işlerinin kurumsal ve ideolojik temellerinin değerlendirilmesine ve bu doğrultuda söz konusu dönem boyunca aydınlar arası anlaşılamamazlıkların şekillendiği eksenlerden biri olarak siyasal alanda yaşanan sorunlara ilişkin açılımları gündeme getirmektedir.

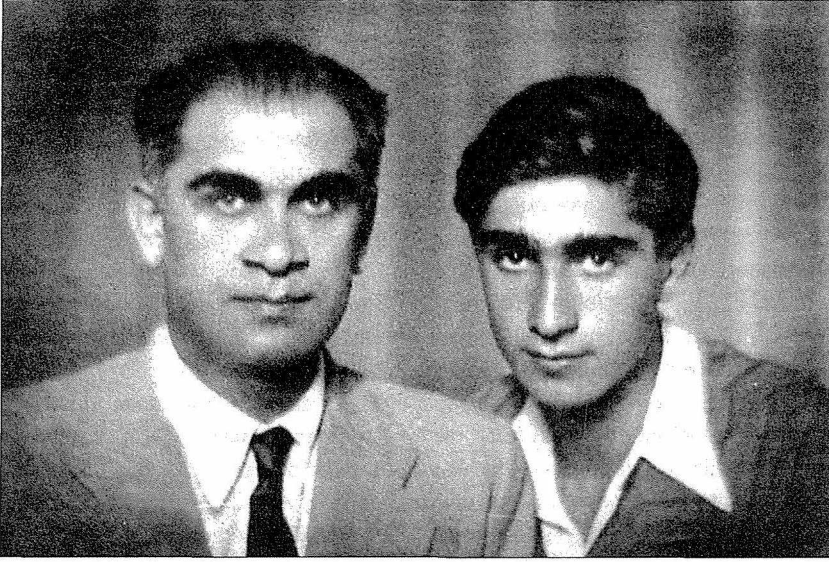
Bir yandan akıl ve müsbet bilime olan inancı çerçevesinde ortaya koyduğu akılcı-pozitivist duruşu ve konstrüktivist siyaset anlayışı, diğer yandan ise bu duruşun zaman zaman metafizik bir arka planla eklemlenmesiyle birlikte görünürlük kazanan irrasyonalist eğilim, Yücel düşüncesinde temel sorunsal niteliğindedir. Bu çerçevede, Yücel'in siyasal-felsefî duruşunun belirlenmesi ve çoğunlukla modernleş-

lizm" adı altında bir ideoloji yaratarak doldurmayı amaçlıyordu. Bu süreç, zaten üzerinde önemli tartışmaların devam ettiği Darülfünun'u da içine çekiyordu.[12]

Aslında bütün bu tartışmalardan daha önce, 1931 yılında hükümet, İsviçre Gelf Üniversitesi profesörlerinden Albert Malche'yi İstanbul Darülfünunu'nu inceleyerek, kurulacak yeni üniversite hakkında görüşlerini bildiren bir rapor hazırlaması için Türkiye'ye çağırmıştı. 16 Ocak 1932'de İstanbul'a gelen Malche, daha sonra Ankara'ya giderek Başvekil İsmet İnönü ve Maarif Vekili Esat [Sagay] Bey'le görüşmeler yaptı ve tekrar İstanbul'a dönerek Darülfünun'da bir dizi incelemelerde bulundu. Birkaç aylık çalışma sonunda Malche, Maarif Vekaleti'ne hazırladığı Darülfünun raporunu sundu.

Öte yandan, 1930'lara gelindiğinde fikir hayatının inkılâplar doğrultusunda biçimlenmesi daha da belirginleşmiş ve inkılâplar, inkılâpların felsefî ve sosyolojik temellerini oldukça vülgarize edilmiş bir pragmatizmle ortaya koymaya çalışan önceki dönemin *Hayat* dergisinden çok daha radikal biçimde fikrî yönden temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu görevi yeni dönemde *Kadro* dergisi üstlenmiştir.

Aslında *Kadro*, Cumhuriyet inkılâbının



"Ben hayatta en çok babamı sevdim" diyen Can Yücel'in de önemle vurguladığı gibi Hasan Âli, tipik bir Cumhuriyet aydınıydı.

me/Batılılaşma ekseninde günlük siyasal ve kültürel sorunların çözümlenmesine yönelik öneriler üzerinden okunabilecek siyaset ve toplum projesinin değerlendirilmesi, bu eklemlemenin niteliğinin ve temellerinin irdelenmesini zorunlu kılmaktadır.

Bu bağlamda, ilk olarak Yücel'in Mevlevî kültürüne ve İslâmî değerlere bağlı olarak sosyalleşmesi belirleyici bir unsurdur. Bu durum tasavvufî bir dünya görüşünün yansımaları olarak yazılarında, sufi kültürü ve inanç dünyasına yapmış olduğu tematik vurgularla somutluk kazanmaktadır. Akılcı-pozitivist modernleşme geleneği üze-

felsefesini yapma iddiası ve girişiminde bulunan *Hayat* dergisinin yetersizlikleri veya başarısızlığına karşılık, Marksist dünya görüşüyle Kemalizmi bağdaştırma denemesiyle inkılâbın yeni bir ideolojisini oluşturmaya çalışan küçük bir aydın grubu hareketi idi. Öyle ki Kadrocular, *Hayat*'ta inkılâpları felsefî planda yorumlayıp temellendirmeye çalışanları,[13] yani daha çok Darülfünun'da görevli öğretim üyelerini, benimsedikleri "inkılâpçı rehber kadro", "inkılâpçı münevver", "Türk inkılâpçısı" gibi kadrocu aydın tipine karşı yadsımışlar ve onları inkılâba inanmamakla, inkılâba hizmet etmemekle, hatta "irticayı temsil"le suçlamışlardır.[14] Böylece Kadrocular, inkılâba karşı bir odak olarak gördükleri Darülfünun'un yok edilme sürecinin hızlanmasında etkili olmuşlardır.

Malche'nin raporunu göz önüne alarak hükümet tarafından hazırlanan kanun tasarısı, Meclis'ten süratle geçirilmiştir. 31.5.1933 tarih ve 2252 sayılı bu kanun ile İstanbul Darülfünun'u 31 Temmuz 1933 tarihinden itibaren ilga ediliyor, yerine "İstanbul Üniversitesi" adlı yeni bir üniversite kurulması için Maarif Vekaleti görevlendiriliyordu. Bunun üzerine Maarif Vekaleti'nde Malche'nin başkanlığın-

rine yapılandırdığı siyaset ve toplum kurgusunda sezinlenen Bergsonizm etkisi ise ikinci bir unsur olarak nitelendirilebilir. Osmanlı-Türk düşünce hayatında, pozitivizm karşıtı bir duruş olarak Kurtuluş Savaşı yıllarında bizzat Yücel'in de içinde yer aldığı *Dergâh* hareketi ile popülarite kazanan ve daha sonraları Mustafa Şekip Tunç ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun çalışmalarında etkisini sürdüren Bergson felsefesinin evrimci görüş karşısına yerleştirdiği yaratıcı evrimcilik kuramının Yücel düşüncesindeki izleri bu noktada belirleyicidir.

Evrimin temeline kişinin yaratıcılığından kaynaklanan hayat hamlesini yerleştiren Bergsonizm'in etkileri, Yücel'in *fert cemiyet için cemiyette fert için* şeklinde formüle ettiği görüşünde, kişinin yaratıcılığı ve maneviyatının toplumsal evrimle ilişkilendirilmesi bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan, Yücel'in, toplumu ikinci plana iten eden katı bir bireycilikten ziyade Henry Bergson'un *Cemiyet muhittedir, fert merkezdedir* görüşüne referansla, ancak, muhit-merkez ikiliğinden ziyade uzlaşmacı ya da şahsiyetçi bir tavır çerçevesinde ortaya koyduğu bu görüşü Tunç'un ferdiyetçilik anlayışıyla paralellikler içermektedir. Yücel'e göre, yaradılışın temeli olan yaratıcılık toplumun ve insanlığın evrimini sağlayacak ileriye *yönelik ruh hamlesi*dir. Bu bağlamda ideal olan fert yaratıcılıkla yaşam arasındaki bu bağ çerçevesinde *bütün melekelerini işleten* ya da *kudretler arasında muvazene* kurandır. Fert için olduğu gibi toplum için de temel sorun maddiyat ve maneviyat arasında kurulacak dengedir. Son tahlilde bu denge "din, bilim ve sanat müesseselerinin birbirine zıt olmayıp belki yek diğerinin tamamlayıcı olduğunu idrak etmeyi gerektirir. Bu noktadan hareketle esasen Yücel'in temel sorunu, hakikatı arayan ilim, iyiliğe mana vermeye çalışan ahlâk, güzeli ifadeye uğraşan sanat ve varlık muammasını çözmek için her yönden aramalara çıkan beşer zekanın (...) nefes almak istediği (...)" *yüce bir sığınak* olan din arasındaki dengenin sağlanmasıdır. Yanıtının şekillendiği çözüm ekseni

da bir "Islahat Komitesi" oluşturulmuş, bu komitenin verdiği raporlar doğrultusunda, üniversite yeniden kurulmuş ve hocalarının çok büyük bir kısmı kadro dışı bırakılmıştır.[15]

İstanbul Darülfünunu'nun kapatılmasının en önemli nedeni, bu kuruma yöneltilen eleştirilerin ana temasında odaklaşmaktadır. Bu tema "Darülfünun'un inkılâbın yerleşmesinde yeterince işlevde bulunmadığı, yeni devlet zihniyetine ayak uyduramayarak inkılâbın gerisinde kaldığı ve hatta inkılâplara karşı olumsuz bir tutum takındığı" şeklinde özetlenebilir. Bu bakımdan Ernst Hirsch, reforma giden süreçte Darülfünun'un medrese zihniyetli üyeleri ile Atatürk'ün çevresindeki politik yönetim ve zihniyet arasındaki gerginliği temel sorun olarak gözlemlemiştir.[16] Nitekim Atatürk de, Malche'nin raporunu inceledikten sonra, Türkiye'nin temel sorununun Darülfünun'un ne yapılması değil, kültür sorununun planlanması olduğunu belirtmiştir.[17]

Aslında 1933 reformunun temel amacını, dönemin Maarif Vekili Reşit Galip'in İstanbul Üniversitesi'nin kuruluş tarihi olarak belirlenen 1 Ağustos 1933 tarihinde *Hakimiyet-i Millîye*'de yayımlanan açıklamasındaki "Memlekette siyasî, içti-

ise "madde ve ruh istiklâlini prensip almış olan Garb'ın medeniyet ve milliyet anlayışına yaklaşma olarak" tanımlanmaktadır. Ancak Yücel'in bu doğrultuda çizdiği değişim projesi ya da reel politiği çerçevesinde, maddiyat/maneviyat ekseninde oluşturulması beklenen bu denge yerini sınırları genişletilmiş akla bırakmakta ve bu noktada, düşüncesinde pozitivizmin izleri belirginleşmekte ve kendiliğindenci anlayış yerini kurucu/medeniyetçi bir duruşa bırakmaktadır. Bu durum, yazılarında öncelikli olarak vurguladığı, Türkiye'ye özgü olarak müsbet bilim aleyhine gelişmiş olan bir dengesizlik keşfinin doğal bir sonucu olarak yorumlanabilir.

Yücel düşüncesinde, "(...) Yaşadığımız varlığı bize tanıtan ve onun üstünde zekanın egemenliğini kurmaya imkân hazırlayan müsbet bilim, Garb medeniyetinin özünü teşkil etmektedir. Yücel'in müsbet bilimden (...) başka bilgi edineceğimiz başvuracak bir yerimiz yoktur. Hayat ve istikbâl için alacağımız kararlarda (...) o olmadıkça medeni yürüyüşe ayak uyduramayız (...) aklı selim veya sağduyu dediğimiz şey cehlin tesellisinden (...) gayri bir kıymet olamaz (...) Bilimsiz ne dine ne felsefeye gidilebilir (...) İlâhiyat bile müsbet bilime dayanmaya mecburdur. Yoksa kendini medeni bir insana inandıramaz (...) Sosyal ve psikolojik bilimlerin gelişmesi ve olaylara dayanarak matematikli bir disiplin durumuna girmesi manevi dediğimiz bilimler üzerinde nazariye kurma modasını çoktan kaldırmıştır (...)" ifadesiyle somutluk kazanan akılcı-pozitivist kimliği ve bu paralelde *Garblılaşmanın* ancak müsbet bilimle toplanan bilginin madde, hayat, ruh ve toplum üzerinde tatbiki ile gerçekleşeceği inancı, Atatürkçülüğün özü olarak nitelendirdiği inkılâpçılığı, düşüncesinin merkezine taşımaktadır. Zira, Türk inkılâbı "metafizik bir devrede yaşayan toplum üzerinde müsbet ilmin ilk zaferi ve (...) müsbet bilime dayanan avrupa kültürüne tam manasıyla uyarak kendini buluş hareketidir. Yücel, bu çözümlemesini Kemalist milliyetçilik anlayışının merkezinde yer alan Türk olmak, ya da millileşmek" kavramları

mai, büyük inkılâplar oldu. Darülfünun bunlara karşı bitaraf bir müşahit kaldı... Harf İnkılâbı oldu, özdil hareketi başladı, Darülfünun hiç tınmadı... İstanbul Darülfünunu artık durmuştu, kendisine kapanmıştı, *vüstaî bir tecerrüt içinde* haricî âlemden elini ayağını çekmişti·[18] (...) *Yeni üniversitenin en esaslı vasfı millîliği ve inkılâpçılığıdır* (...) *Türk inkılâbının ideolojisini yeni üniversite işleyecektir* (...)" sözleri iyi vurgular.

Gerçekten de, 1930'lar Türkiyesi'nin tek tip düşünceye yöneldiği, inkılâpların yeni kültür hareketleri yaratılırken ideolojik bir katılığa dönüştüğü bir süreçte, Osmanlı'nın son yıllarında elde ettiği özerk yapısıyla, inkılâplara bağlı olmakla birlikte geleneği bütünüyle reddedemeyen bazı hocaların bulunduğu ve liberal görüşlere ağırlık verenlerin barındığı bir kurumun varlığını sürdürmesi çok zordu. Bu bakımdan Malche'ın raporu, İstanbul Darülfünunu'nun kapatılmasına dair herhangi bir görüş ortaya koymadığı halde, getirdiği eleştiriler ve yeniden yapılanmayı öneren görüşleriyle, bu kurumun tarihe gömülmesine yeterli dayanak olmuştur. Daha önce başta John Dewey olmak üzere bazı Batılı bilim adamı ve uzmanlardan raporlar alındığı halde, bu raporla-

ile açıklamaktadır. Bu noktada, bütüncü bir yaklaşımla Ziya Gökalp'in İslâmlaşmak, Türkleşmek ve Muasırlaşmak olarak somutlaştırdığı eklemeci anlayışına tamamen karşı çıkmakta ve Türklüğün yeniden keşfi misyonunu gündeme getirmektedir. *Bir insan kütlesinin kendini bilip tanımlaması, kendinde bilinecek ve tanınacak bir taraf olması*, olarak nitelendirdirilen milliyet fikri çerçevesinde, anlamlandırdığı millileşme, ya da *unutulmuş mazimizi tekrar yaşatmaya ve canlandırmaya* yönelik girişimler, *Garblılaşma*'nın temelini oluşturmaktadır. Zira, madem ki milliyet fikri köklerini *Garb*'da bulmuştur, o halde *Garb kültürüne uymadan millileşmek* olanaksızdır. Bu ise Avrupa Rönesansı'na denk düşen ve yeni rejimle beraber temelleri atılan bir yeniden doğuşun gerçekleşmesi ile mümkündür. Son tahlilde böyle bir kurgu, Yücel'in temel tezlerinden birini oluşturan *Garplı kafanın metodu*yla Şark'ı keşfetme çabası olarak somutluk kazanmaktadır. Yücel bu görüşlerini şu şekilde ifadelendirmektedir (...) *Ben Doğu ve Batı diye bir ayrılık görmüyorum. İnsan eseri insan ruhunun iştiyakleri, kayguları, korkuları zamana ve zemine göre değişsede özünde bir ayrılık varsa o tutulan yol ve usuldendir. Garplı kafanın metoduyla duymasak şarklıda bu özü bulmamız zor olurdu. Mesela Mevlana'nın Fihi Ma Fihi kitabını Goethe'nin Echermanla Konuşmaları gibi okuyorum. İkinciyi okumaya alışmasam kimbilir birinciyi şimdikinden daha az başarı ile söktürebilirim.*

Akıl ve bilim yoluyla yeniden yapılandırılacak Türk kimliği medeniyet bütünün bir yansıması olarak evrensel gelişime katkıda bulunacaktır. Eğitimin yeniden yapılandırılması ve kültür reformları bu hedef çerçevesinde en temel iki araç olarak belirlenmektedir. İlerlemenin altyapısını ise, kendisinin de idareci olarak bizzat katıldığı ve dönemin kimi Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınları tarafından "dilin iradî düzeltilmesi" ve "öztürkçecilik" temelinde yoğun bir biçimde eleştirildiği dilde Türkçeleşme oluşturacaktır.

Bütüncü bir medeniyet anlayışı et-

rın Malche'ın raporu kadar geniş çapta uygulamaya konulmaması oldukça anlamlıdır. Burada Türk eğitim sisteminin çeşitli yönleriyle ilgili bu raporların önerdiği reformların, zaten hükümetlerin elinde bulunan bir alanla ilgili oldukları halde, Malche raporunun hükümetin sözünün bütünüyle geçmediği bir kurumla ilgili olması üzerinde durulacak önemli bir fark olarak düşünülebilir.

Reformla Terbiye Müderrisi İsmayıl Hakkı [Baltacıoğlu]'nun kadro dışında kalması oldukça anlamlıdır. O 1925'te Darülfünun Emini olduğu sırada Maarif Vekaleti'nin bu kuruma özerkliği ihlâl eden müdahalelerine karşı gelmiş, "Saltanat'ın verdiği muhtariyeti Cumhuriyet'in alamayacağını, muhtariyetin ilgası konusunu ise hiç tartışmayacağını" söyleyerek sert çıkışlar yapmıştı.[19] Öte yandan İsmayıl Hakkı, 1930'da kurulan ve kısa sürede muhalif çevrelerin toplandığı Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın İstanbul İl Başkanlığı'nı da yapmıştı. Bu sırada *Yarın* gazetesinde "Taptığımız Mustafa Kemal" başlıklı bir yazı yayımlayan İsmayıl Hakkı, taptıkları Mustafa Kemal'in Cumhuriyet Halk Fırkası reisi değil, Türk milletinin geleceğini yaratan, ebedî önder olan "Mutlak Mustafa Kemal" olduğunu belir-

rafında yapılandırdığı modernleşme kurgusu Yücel düşüncesine evrenselci-pozitivist bir nitelik kazandırmaktadır. Bu bağlamda, Cumhuriyet kültürünün hümanist temeller etrafında şekillendirilmesi, Yücel'in reel politiğinin sınırlarını çizen ana unsur olarak belirginleşir. Maarif Vekilliği döneminde liselerde Yunan ve Latin dilinin öğrenimine olanak sağlayacak klasik kolun kurulmasına yönelik girişimlerin yanı sıra, dünya edebiyatı klasiklerinin Türkçe'ye çevrilmesi amacıyla kurulan Tercüme Bürosu, Türk Hümanizmasının inşaası yönündeki çabalarının en somut örnekleridir.

Bir yandan *Türk olmak* söylemi ile milliyetçi motifler taşıyan, diğer yandan ise bu motiflerin keşfi sürecinde hümanizmayı ön plana çıkartarak Türk Rönesansı'nın temellerini atan Yücel düşüncesi söz konusu dönemde aydınlar arası felsefî ve siyasal konumlanışların çatışma eksenlerinden birini oluşturan milliyetçilik/insancılık ayrımında daha ziyade ikinci üzerinden gerçekleştirilen uzlaştırmacı bir tavır ortaya koymaktadır. Peyami Safa'nın deyimiyle aslında Yücel, fertçilik/cemiyetçilik ekseninde olduğu gibi burada da *birini alıp ötekilerini atan doktrinlerin sivriliklerini törpüleyen bir sentezci* izlenimini vermektedir ki bu sınırların kutuplaşmalarla çizildiği dönemin siyasal ve düşünsel ortamında Yücel'in anlaşılamamasına yol açan ve son aşamada da "komünist" likle suçlanmasına kadar giden gelişmelerin temelini hazırlamıştır. Bu kapsamda, icraatının en önemli kollarından birini oluşturan Köy Enstitüleri de dahil olmak üzere pek çok icraatına hümanizma temelinde yöneltilen eleştiriler ve milliyetçilik-hümanizma sentezinde, milliyetçiliğini *hümanizmi ve bunun ifade ettiği komünizmi maskelemek için* kullandığı yolundaki iddialar, Yücel'i siyasal-felsefî konumlanışı ile hiçbir şekilde uzlaşmayan bir ideolojinin temsilcisi durumuna getirmekle birlikte, aynı zamanda Cumhuriyet aydınının ötekileştirme eğilimi ve bu bağlamdaki düşünsel-felsefî temelsizliği ya da karmaşasının yansımaları olarak, dönemin siyasal atmosferine ilişkin ilginç açılımlar sunmaktadır.

terek CHF reisliği ile Cumhurreisliği'nin birbirinden ayrılması gereğine işaret etmişti. Bu yazıya Dr. Reşit Galip, *Hâkimiyet-i Millîye*'de "Dalâlet" başlığını taşıyan yazı ile cevap vermiş[20] ve İsmayıl Hakkı'yı Mustafa Kemal hakkındaki fikirlerini gizlemekle suçlayarak sapıklıkla itham etmişti. Aynı zamanda Reşit Galip, Baltacıoğlu ile esas işi olan müderrislikten bıkıp sahip olduğu bilgiyi siyasete karıştırdığı için adeta alay etmiştir.[21]

Tasfiye yapılırken yalnız bilimsel özelliklerin dikkate alınmadığını, politik görüşlerin de etkili olduğunu gösteren en iyi örnek İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun kadro dışında kalmasıdır. Nitekim bizzat Reşit Galip de yeni kadronun seçiminde "ilimden ziyade idealistliğin" esas alındığını basına açıklamıştır.[22] Reformun başarılmasında önemli çabaları olan Rektör Cemil Bilsel ise, her ne kadar Darülfünun'un ilgasının esas nedenini "Cumhuriyet hükümetinin ilme verdiği üstün önemde aramalıdır" diye açıklarsa da, tasfiye edilenlerin çoğunun "memleketin değerli ve çalışkan evlatları" olduğunu belirtirken de gerçeği ifade etmiştir. Ayrıca Darülfünun hocalarının bilimsel yetersizliği ileri sürülerek yapılan tasfiyeye karşılık, Batı'da okuyup gelenlerin doktora şartı aranmaksızın doçent



Türk Eğitim Kongresi'nin açılışında Hasan Âli Yücel amaçlarını apaçık ortaya koymuştur. "Garp kültür ve tefekkür camiasının seçkin bir uzvu olmak dileğinde ve azminde bulunan Cumhuriyetçi Türkiye'de (...) millî kültürün ve millî kültür içinde hümanizm ruhunu" öne çıkarmak...

olarak yeni kadrolara atanmasını da Yahya Akyüz eleştirmiştir.[23]

Kısacası tasfiyede bilimsel kaygılar da etkili olmakla birlikte, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun kadro dışında bırakılmasında olduğu gibi, ideolojik açıdan iktidarın görüşlerine ters düşen ve inkılâp anlayışında bazı yönlerden ayrılan bilim adamlarının ayıklandığı bir gerçektir. Böylece 1930'ların siyasal eğilimine paralel olarak Darülfünun'un az çok çoğulcu görünümü de ortadan kaldırılmış ve tekelci bir parti-devlet bütünleşmesinde zincirin bir halkası daha tamamlanmıştır.

Baltacıoğlu'ndan başka Edebiyat Fakültesi hocalarından Babanzâde Ahmet Naim'in tasfiyesi de dikkati çekmektedir. II. Meşrutiyet dönemi İslâmcı akımın önemli simalarından Ahmet Naim, 1933 öncesi Felsefe Bölümü'nde verdiği "Mâbadattabiiyye" adı verilen metafizik dersleriyle, gerçekten de kelâmdan felsefeye geçiş sürecinin son temsilcilerindendi. Bu bakımdan Ahmet Naim, daha çok Osmanlı zihniyeti ve İslâm düşüncesi dönemine mensup olan bir kişi olarak değerlendiriliyordu.[24]

Darülfünun'da mantık muallimi olan Halil Nimetullah [Öztürk] de tasfiye edilenler arasındaydı. O, reformdan önce Darülfünun'a yapılan inkılâba hizmet etmeme ithamlarını reddetmişti. Fakat kendisini de kadro dışı bırakan geçici kadrolar açıklandıktan az sonra *Cumhuriyet*'te yazdığı bir yazıda, önceki görüşlerinden farklı değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre eski Darülfünun da, Osmanlı'yı meydana getiren bütün kurumlar gibi teolojik ve metafizik nitelikteydi. Halbuki toplumsal gelişmeye bağlı olarak Cumhuriyet devrinin üniversitesi "bütün teolojik-metafizik zihniyetten sıyrılmış ve tam bir pozitif zihniyet edinmiş olan ilim müessesesi" olması gerektiğinden, reform haklı nedenlere dayanıyordu.[25] Halil Nimetullah gibi Felsefe Bölümü'nde yıllarca hoca olarak çalışmış bir kişinin bu değerlendirmesi önemlidir ve üniversite reformunun zihniyetini ortaya koymaktadır.

"YALNIZ ANKARA RUHU"YLA ÜNİVERSİTE

1933 reformu gibi daha sonra gerçekleştirilen üniversite reformları da tartışılan önemli sorunların hep başında gelmiştir. Türk Ocakları 1931'de kapatıldıktan sonra, Atatürk'ün emri ile 12 Nisan 1931'de kurulan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin 2-11 Temmuz 1932 tarihinde toplanan ilk kongresi sırasında tarih araştırmalarının dil araştırmalarıyla desteklenmesi gerektiği fikri oluşmuş, bu amaçla ayrıca Türk Dili Tetkik Cemiyeti kurulmuştu. Böylece Kemalist *tarih teziyle* aynı amaca yönelen bir de *dil tezi* oluşturma sürecine girilmişti. "Her iki tez de temelde, Cumhuriyet önce-

sindeki İslâmî nitelikleri önde olan Osmanlı tarih ve kültürünü yadsıyan bir yaklaşımla, bir "kültür devrimi" yoluyla dinin birleştirici işlevinin yerine geçecek yeni bir "ideoloji-din" oluşturmaya yönelikti."[26] Bu ideolojiyi oluştururken "bilimsel olma", laik bir espri ile ırkçılığa kadar varan bir Türk milliyetçiliğini temellendirmede en önemli kaygı gibi görünmektedir.

Atatürk, tarih ve dil incelemeleri yapan Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu'nu Batı ülkelerinde olduğu gibi bilimsel yönleri daha çok öne çıkan birer "akademi" haline getirmek istemişti. Ayrıca tarih ve dil incelemelerini bilimsel yöntemlerle yapacak yeni kuşaklardan bilim adamlarını yetiştirecek bir yükseköğretim kurumunun kurulması düşünülüyordu. Atatürk, her ne kadar 1933 reformuyla İstanbul Darülfünunu'nun üniversiteye dönüştürülmesiyle inkılâplara hizmet eden bir kurum haline getirilmesi işinden memnun olmuşsa da, özlemi "inkılâp Türkiye'sinin başkenti olan Ankara'da daha sonra üniversiteye dönüşecek bir yükseköğretim kurumu kurmak"tı. Daha 1925'te Ankara Adliye Mektebi'nin kurulmasına ilişkin olarak "Yalnızca Ankara ruhuyla!"[27] sözlerinde ifade edildiği gibi, inkılâp başkentinde kürsülerini yalnız Türk inkılâbına tahsis eden bir üniversite kurulması özleminin gerçekleşmesinde, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nin Atatürk'ün de hazır bulunduğu devlet töreniyle 9 Ocak 1936 tarihinde Halkevleri Genel Merkezi binasında yapılan resmî açılışı ile çok önemli bir aşama daha hayata geçiriliyordu.

Fakültenin akademik yapısı ve programları belirlenirken, bizzat Atatürk'ün emriyle çeşitli yabancı üniversitelerin 1934-1935 yıllarına ait program ve tüzükleri getirtilerek incelenmesi, *fakültenin kuruluşunda, Türk tarih tezinin bütün romantik milliyetçi nitelikleriyle birlikte, bilimsellik kaygılarının da önemli rol oynadığını* göstermektedir. Öyle ki, tarih tezi ekseninde yapılacak akademik çalışmalarla elde edilen bilgilerin bütünleştirilmesiyle, Türkü medeniyetten dışlayan "çürümüş dünya kültürü"nü yıkarak, onun yerine tarih öncesinden başlayan bir öncülükle *insanlığın evrensel medeniyetinin oluşumunda etkin rolü olan bir "büyük Türk" imgesinin varlığını ortaya koyma şeklinde oldukça iddialı ve belirgin bir hedef vardır*.

Atatürk'ün ölümünden sonra, 1939'a gelindiğinde gerek dünyadaki şartlar, gerekse Türkiye'deki iç politika bazı önemli değişikliklere ve niteliklere sahip oldu. Cumhuriyet, inkılâpların gerçekleştirildiği kuruluş döneminin ilk aşamasından sonra, Cumhuriyet Halk Fırkası ile bütünüyle özdeşleştiği 1930'larda dünyada Tek Parti rejimlerinde görülen niteliklerle "Ebedî Şef" döneminden, 1940'lara geçerken, "Millî Şef" dönemine geçti. 1930'larda biçimlenen Kemalizm, özellikle Millî Şef İnönü döneminin ilk devresinde (1939-1946), yeni nitelikler kazanarak tamamen katılaşmış bir ideoloji biçiminde Cumhuriyet Halk Partisi'nin ve bu partinin güdümünde olan devletin ideolojisi haline geldi. Böylece, Aron'un "tekelci parti rejimi" olarak tanımladığı, devletin partiden, partinin de ideolojiden ayrılamadığı rejim biçimi, bu yeni dönemde bu kez "Millî Şef"in etrafında yeni nitelikler kazandı.

Bu dönemde Hasan Âli Yücel Maarif Vekili idi. Yücel, Bakan olduktan sonra Atatürk'ün başlattığı kültür devrimlerini, giriştiği yeni kültür hareketleriyle bir taraftan daha geniş bir alana yaymaya çalışırken, diğer taraftan da 1930'ların milliyetçiliğiyle belli ölçüde çatışan 1940'ların hümanizmi yönünde bir değişikliğe de uğratan çalışmalar içine girmişti.[28] Nitekim bakanlığının ilk önemli faaliyeti olan "Birinci Türk Neşriyat Kongresi"ni 2 Mayıs 1939'da açarken yaptığı konuşmada, "Garp kültür ve tefekkür camiasının seçkin bir uzvu olmak dileğinde ve azminde

bulunan Cumhuriyetçi Türkiye, *medeni dünyanın eski ve yeni fikir mahsullerini kendi diline çevirmek ve bu âlemin duyuş ve düşünüşü ile benliğini kuvvetlendirmek* mecburiyetindedir"[29] diyen Hasan Âli Yücel, aynı Kongreyi "...*müstakbel irfan hayatımız için bir başlangıç sayarak* kapıyorum" sözleriyle sona erdiriyordu.

Hasan Âli Yücel, bu sözlerle açtığı *yeni kültür dönemi*nin bir önceki dönemden farkına işaret eden, Maarif bütçesinin Büyük Millet Meclisi'nde görüşüldüğü sırada yaptığı konuşmada bu dönemin niteliklerini vurgulayan sözler de söylemiş, hatta bu sözleri mecliste büyük bir ilgi ile karşılanmıştır. Bakan, yeni dönemin kültür anlayışını, 17 Temmuz 1939'da toplanan Birinci Maarif Şurası'nı açarken yaptığı konuşmada, daha açık olarak vurgulamıştı. Ona göre, "müspet ilim zihniyetinin millî kültürün ve millî kültür içinde hümanizm ruhunun" bugünkü durumunu ve geleceğini belirleyecek liselere önem verilmesi ısrarla izlenecek amaçlardandır. Yücel, aynı konuşmasında Türk kültürü kurulurken millîlik niteliği yanında "bütün medeniyet âlemi içinde bir ilim hayatı" meydana getirmenin önemini vurgularken de, hümanistik değerlere işaret ediyordu.[30] Bu şûrada Bakan Yücel'in hümanizm vurgusunun etkisiyle Türk eğitim sistemini amaçlar yönünden değerlendiren önemli konuşmalar ve tartışmalar yapılmıştır.

"ÇOK SESLİ"LİĞE GİDERKEN ÜNİVERSİTE

Atatürk dönemindeki "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası" (1924) ve "Serbest Cumhuriyet Fırkası" (1930) ile başarısızlıkla sonuçlanan demokrasi hareketi, İkinci Dünya Savaşı'nın enkazları arasında faşist rejimlerin devirlerini tamamladıkları ve yeni oluşan Birleşmiş Milletler'in getirdiği demokrasi rüzgârlarının Türkiye'ye kadar ulaştığı bir ortamda başladı. Bu başlangıç, CHP'nin yıllardır izlediği Millî Şef'in otoritesi eksenindeki tekelci parti rejimine karşı bir başkaldırı niteliğinde sayılabilecek "Dörtlü Takrir" olayıdır. Celâl Bayar ve arkadaşlarının CHP'den istifa ederek Demokrat Parti'yi kurmasıyla sonuçlanan bu olaydan sonra İnönü eksenindeki CHP de yeni gelişmelere ayak uydurmak zorunda kaldı. 21 Temmuz 1946'da yapılan -şaibeli de olsa- ilk kez çok partinin katıldığı seçimler sonucunda ilk muhalefetli meclis oluştu. Böylece Türkiye'de Millî Şef dönemi, 1945 yılı ortalarından itibaren giderek sona ermeye başladı. 1946-1950 yıllarında İnönü döneminin ikinci devresinde Türkiye, ABD ile yakınlaşmayı esas alan politikalar izledi. 1947'de Truman Doktrini'nin ilanı üzerine ABD desteğine talip oldu, 1949 yılında ise Avrupa Konseyi'ne girdi.

Üniversite özerkliğini kaldıran, üniversiteyi ve fakülteleri Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı herhangi bir okuldan farksız hale getiren 1933 reformunun getirdiği -ve ancak tek partili rejime uygun- hükümler 1946'ya gelindiğinde artık çekilmez olmuştu. 1946 yılı başında Bakanlık ve Ankara'da bulunan fakültelerin temsilcilerinden oluşan bir komisyon, Ankara Hukuk Fakültesi öğretim üyesi Ernst Hirsch'in kaleme aldığı "Üniversite Muhtariyeti" adlı, felsefî yönü dikkati çeken akademik bir rapor hazırlamıştı. Bu raporda üniversite ile devlet arasındaki ilişkiler hakkında pozitivizm, materyalizm, rölativizm, merkeziyetçilik, parti devletçiliği ve sosyalizm gibi doktrinlerin görüşleri ele alınıp eleştirildikten sonra, Türkiye'de 1933 reformu sonrasında izlenen merkeziyetçilik politikasının sonuçları şöyle özetleniyordu: "Merkeziyetçilik sistemi dolayısı ile eli kolu bağlanmış olan üniversite kendi bünyesini bizzat ıslah hususunda, ittihazı gereken her tedbiri yukarıdan, yani devletten beklemekte ve bu hususta herhangi bir teşebbüste bu-

lunmayı muhtelif endişelerle doğru bulmamakta, daha doğrusu buna cesaret edememektedir. Bu vaziyetin neticesi üniversiteyi her türlü yenileşme teşebbüslerinden alıkoyduğu gibi kendi işleri ve istikbali hakkında da biraz lâkaydiye sevketmek olmuştur."[31]

Bu raporda, çıkan sorunlar karşısında üniversitenin gelişmesinin önünü açacak özerkliğe dayanan bir yasal düzenlemenin yapılması öneriliyordu. Bu önerileri dikkate alarak hazırlanan Üniversiteler Kanunu Tasarısı, 13 Haziran 1946 tarihinde yasalaştı. Bu kanunda "Üniversiteler (...) özerkliği ve tüzelkişiliği olan yüksek bilim, araştırma ve öğretim birlikleri" şeklinde tanımlanmaktaydı. Bu tanımlamada görüldüğü gibi vurgu, özerklik, tüzelkişilik ve araştırma kavramları üzerinedir. Bu yönleriyle oldukça ileri bir anlayışı temsil eden kanunun, Türkiye'de üniversitelerin gelişmesini sağlama açısından oldukça önemli rol oynadığı genel kabul gören bir görüştür.

İlk kez 1961 Anayasası metninde yer alan üniversitelerle ilgili bir madde (120. madde), 1946 tarihli Üniversiteler Kanunu'nun 27.10.1960 tarih ve 115 sayılı değişikliği ile getirdiği biçimde üniversite özerkliğini anayasal bir teminat altına alıyor, ayrıca daha önce Demokrat Parti Hükümeti'nin yasakladığı öğretim elemanlarına bir siyasî partiye üye olma haklarını getiriyordu.

Önceki dönemlerde daha çok, üniversitenin bir yükseköğretim kurumu biçiminde yeniden yapılandırılması ve geliştirilmesi amaçlarına yönelik bir reform sorunu olarak algılanan üniversite sorunu, 1970'lere yaklaşıldığında öğrenci olayları[32] odağında yeni bir görünüm kazanmıştı. 1970'e gelindiğinde, silahlı sağ ve sol partizanlar arasındaki sürekli çatışmalarla üniversiteler neredeyse kilitlenme noktasına gelmişti.[33] 1946 tarihli Üniversiteler Kanunu'nun getirdiği ve 1961 Anayasası'nın perçinlediği özerklik yorumu da, bu terör ortamını olumsuz etkiliyordu.

12 Mart Muhtırası öncesinde olduğu gibi 12 Eylül 1980 darbesine kadar sürecek olan dönemde de terörist eylemler, yine üniversitelerde başladı ve süreç içinde büyük şehirler başta olmak üzere ülkenin hemen her yanına, toplumun hemen bütün kesimlerine ve başta diğer eğitim kurumları olmak üzere birçok resmî kuruma yayıldı.

Anayasası'ndan Büyük Millet Meclisi gibi temel kurumlarına kadar rejimin temellerinin yeniden yapılandırıldığı 12 Eylül döneminde, son aylarda günde 5-10 kişiye ulaşan ölümlere, toplu katliamlara neden olan terörün kaynağından, yönetimce "günah keçisi" ilan edilen üniversiteler nasiplerini büyük ölçüde aldılar. Hazırlanan Yükseköğretim Kanunu tasarısı, genellikle üniversite özerkliğini kaldırdığı için kamuoyunda olumlu karşılanmadı ve önemli tepkiler aldı.[34] Tasarıya yapılan eleştirilere ve 4 Kasım 1981 tarihinde yasalaşan 2547 sayılı Yükseköğretim Kanununun metnine bakıldığında, YÖK sisteminin temelde özerkliğin üniversitelerden alınarak merkeze, yani Yükseköğretim Kurulu'na devrini sağlayan bir anlayış ve düzenleme getirdiği anlaşılmaktadır.

12 Eylül döneminde Anayasa'dan başlamak üzere hemen bütün sosyo-politik kurumların önceki döneme göre bir tepki biçiminde yeniden yapılandırılması ve birçoğunun gerçek anlamlarını yitirerek özgürlüklerini kaybetmesi gibi acı bir sonuca varıldı. Bu bağlamda, üniversitelerin özerkliğinin, hatta bilimsel özerkliğinin de artık bir anlamı kalmıyordu. 1946 tarihli Üniversiteler Kanunu'nun hazırlanmasında önemli katkıları olan Ernst Hirsch'in değindiği gibi, üniversitelerin iyi ya da kötü yönetimi mevcut kanunlardan değil, onları uygulayan kişilerin yeterlikleriyle doğrudan ilişkiliydi. Gelinen noktada, YÖK gibi yükseköğretim kurumlarını koordine edecek, sosyo-ekono-

İ. Hakkı Tonguç

AYLİN ÖZMAN

Osmanlı-Türk modernleşme deneyimi kapsamında, eğitime, gerek toplumsal gerek iktisadi ve siyasal değişim açısından yüklenen araçsal role ilişkin yapılacak bir değerlendirme çerçevesinde, İsmail Hakkı Tonguç'un (1897-1960) çalışmaları önemli bir yer tutmaktadır. 20. yüzyılın başlarından itibaren Batı pedagoji çevrelerinde didaktizm temelli "klasik okul" ya da "hayata yabancı okul" karşısında felsefî ve kuramsal çerçevesi "hayata uygunluk" prensibi ile çizilen "yeni okul" savunusu ile popülarite kazanan reformist görüşlerin, Türkiye koşulları ile sentezlenmesi Tonguç'un çalışmalarını özgün kılan en belirgin niteliktir. Bu niteliğin pratikteki yansıması olarak ortaya çıkan Köy Enstitüleri modelinin düşünsel arka planına ilişkin olarak yapılacak bir analiz Tonguç fikriyatının değerlendirilmesi açısından ana eksen konumundadır.

Resim-elişi öğretmeni olarak meslek hayatına başlayan ve 1935-1946 yılları arasında yürüttüğü İlköğretim Genel Müdürlüğü görevi ile uzun yıllar Cumhuriyet eğitim hayatına hizmet eden Tonguç'un çalışmalarına yön veren temel sorunsal *reel ihtiyaçlara cevap verecek evsaftan* uzak olarak tanımladığı eğitim sisteminin ve anlayışının *yeni rejimin* ve *cemiyetin ihtiyaçları* doğrultusunda yeniden yapılandırılmasıdır. Bu sorunsalın anlamlandırıldığı genel çerçeve ise Batılılaşma idealidir. Daha farklı bir deyişle, eğitim yoluyla oluşturulacak yeni kültür Batılılaşmanın ya da *Avrupalılaşma*nın temelini hazırlayacaktır. Bu noktada, köylü ve *Osmanlılaşmış münevver* arasında önceki aleyhine gelişmiş iktisadi, sosyal ve siyasal eşitsizlik ve sömürü ilişkisine referansla, *köy davası, Avrupalılaşma* ideali çerçevesinde üzerinde öncelik-

mik gelişmelere paralel olarak yükseköğretimi planlamaya yönelik stratejik planları hazırlayıp uygulanmasında destek olacak, akademik yükseltmelerde eşit ölçütlerin hazırlanmasını ve uygulamadaki eşitlikleri denetleyecek merkezî bir ara kuruma olan ihtiyaç, artık kendisini birçok kesime kabul ettirmiş durumdadır.

1990'lı yıllarda üniversite tartışmaları, bir taraftan özerklik ilkesinin uygulanmasıyla ilişkili olarak 2542 sayılı yasada yapılan -YÖK kaldırılmadan- rektör seçimlerinde öğretim üyelerinin tercihlerini dikkate alan değişikliğin gündeme getirdiği üniversite içi grupların yönetime geçme mücadeleleri, diğer taraftan da Bilkent'le başlayan vakıf üniversiteleri biçiminde özel üniversitelerin ve 1992'de sayıları birden artan taşra üniversitelerinin kurulması etrafında yapılmıştır.

Bu tartışmaların önemli bir boyutu, merkezdeki devlet üniversitelerine hakim olan elitist kadroların taşrada yeni açılan devlet üniversitelerinde dikkati çeken kendi içinden gelişme eğilimlerini ideolojik -ve hatta irticai hareket olarak görüp- kadrolaşmanın önüne geçme çabasıyla ilgilidir. Adeta türban tartışmalarıyla örtü-

le durulması gereken bir mesele olarak belirginlik kazanmaktadır.

Bu kurgu çerçevesinde, Tonguç düşüncesinde eğitim seferberliğinin amacı "durgunlaşmıya, ıssızlaşmaya (...) yaşama kıymetlerinin bir çoğunu kaybederek cansızlaşmaya başlayan köyün canlandırılması ve bu yolla ezen ve ezilen sınıflar ya da Münevver, halk ve köylü ayrılığına son verilmesi" olarak ortaya konmaktadır. Tonguç'un *Avrupalılaşma* bağlamında özgünlüğü de tam bu noktada somutluk kazanmaktadır. Zira, burada söz konusu olan köyü yukarıdan aşağıya ya da "halka rağmen halk için" düsturu çerçevesinde "kalkındırmak değil, kendi unsurları ile içinden canlandırmaya çalışmak ve şuurlandırmaktır." Bu şekliyle *köyün canlandırılması* projesi, köye uygun olarak düzenlenecek eğitim ilkeleri doğrultusunda gerçekleştirilecek bir eğitim hamlesi olmanın ötesinde, nüfusun çoğunluğunu oluşturan köylünün, vatandaş olarak, siyasî, iktisadi ve hayata katılımını olanaklı kılacak yeni bir toplum ve siyaset projesinin manivelası niteliğindedir. Söz konusu projenin hayata geçirilmesi açısından hayatî önemi haiz mesele ise *yeni bir insan tipi* yaratmaktır. "(...) Köyün canlanabilmesi köylülerin ve bu temel üzerinde yaşayan insanların,



Köy Enstitüleri tecrübesinin yürütücüsü İsmail Hakkı Tonguç, "Avrupalılaşma"nın mutlaka köylüye dayanmasını savunur; şiarı "halka rağmen..." değil "halkla beraber, halk için"dir.

şen bu çabalar, özellikle 28 Şubat 1997'den sonra YÖK'te ODTÜ'lü kadroların taşra üniversitelerini denetim altına alma uygulamaları biçiminde gelişirken, çağdaşlık ve Atatürkçülük üniversitelerin değerlendirilmesinde dikkate alınan temel "görüntü"ler oldu.

BİTMEYEN DAVA: KÖYE ÖĞRETMEN YETİŞTİRME

Türk eğitim tarihinde "Köy Enstitüleri Hareketi" olarak bilinen, köye göre öğretmen yetiştirerek toplum kalkınmasının köyden başlatılması yönündeki fikirlerin geçmişi, diğer birçok görüş ve düşünceler gibi, II. Meşrutiyet dönemine kadar gider. Bu dönemde, köye göre öğretmen yetiştirme veya köy eğitimi fikrini ilk defa ileri sürenler arasında, Üsküp Darülmuallimini muallimlerinden Sabri Cemil'in başyazarlığını yaptığı *Yeni Mektep* mecmuası, Darülmuallimin müdürlükleri ile çeşitli vilayetlerde Maarif Müdürlükleri yapmış olan Ethem Nejat ve Kastamonu Mebusu İsmail Mahir Efendi başta gelir.

Cumhuriyet dönemine girerken 17 Şubat 1923 tarihinde toplanan İzmir İktisat

herşeyden evvel tabiatı emebilecek insanlar haline gelebilmeleri ile mümkündür. Avrupalılaşmak demek de bu demektir (...) Avrupalılaşmış insan demek, tabiatı ve mukadderatı yenebilen insan demektir."

Yeni insan tipi yaratmak olgusu Tonguç'un eğitim kuramı ve felsefesi bağlamındaki duruşunun anlaşılması açısından oldukça önemli açılımları içinde barındırmaktadır. Zira, Tonguç'un çalışmalarının büyük bölümü bu yeni insan tipinin hangi pedagojik yöntemlerle yaratılacağı sorusu üzerine kurgulanmıştır. Sorunun pratikteki açılımı ise "köy terbiyesini ve dolayısıyla köy hayatını daha çabuk ve esaslı şekilde değiştirebilmek için ne yapmalıdır?" şeklinde ortaya konmuş ve önerilen çözümlerin uygulanması *köye eğitmen yetiştirmek amacıyla* kurulan Köy Enstitüleri'nin faaliyete geçmesi ile gerçekleşmiştir.

Hayat hadiseleri ile *okul faaliyetleri* arasındaki kopukluk, Tonguç'un eğitim sisteminin yeniden yapılandırılmasına ilişkin görüşlerinin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, *iş* ya da *hayat vasıtasıyla terbiye* bu yeniden yapılanmanın özünü oluşturacak temel prensip olarak değerlendirilirken, okul, kitap malûmatı üzerine temellendirilmiş klasik yapısından uzaklaşarak, *pedagojik manada işin tatbik edildiği bir iş yurdu olarak* tanımlanmaktadır. "Ferdi (...) yaratıcı bir varlık" *haline* getirmeye yönelik bu yeni anlayış çerçevesinde, eğitimin amacını "ferdi ruhan ve bedenen kuvvetlendirecek ona geçinme hayatını idameye yarayacak müsbet ve faydalı malumatı kazandırmak ve bu hayatın icap ettirdiği pratik becerikliliklerі öğretmek" olarak ortaya koymakla beraber, Tonguç, ferdiyetçi eğitim anlayışının izlerini taşıyan bu düşüncesini cemiyetçi bir yaklaşımla beslemektedir. Bu noktada, eğitim sürecinde *cemiyetin ihtiyaçlarının belirleyiciliğine yapılan vurgu* çerçevesinde, fert ile cemiyet uzlaştırılmakta ve fert *yaratıcı bir şahsiyet* olarak cemiyet içerisindeki yerini almaktadır. İnsanın kendisine itaat etmesi, kuvvetlerini kullanmayı bilmesi olarak tanımlanan ve iş ve meslek terbiyesi yoluyla geliştirilecek yaratıcılık, aynı zamanda ferdi, bizzat düşünebilen

Kongresi'nde ziraat eğitimi meselesinde alınan kararlarda, özellikle Kastamonu mebusu İsmail Mahir Efendi'nin 1914'te Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda yaptığı bir konuşmasında, "...bu gidişle ancak 150 yılda eğitim işlerini halledebilirsiniz" diyerek öğretmen yetiştirme sistemini eleştirdikten sonra, ziraat eğitiminin esas alınacağı, köye göre öğretmen yetiştirecek yeni tipte yatılı muallim mekteplerinin kurulması önerisinin etkisi vardı. Daha sonra Türkiye'ye davet edilen John Dewey'nin Maarif Vekaleti'ne verdiği raporda, köy hayatına uygun öğretmenler yetiştirmeye yönelik yeni tip muallim mekteplerinin kurulması hakkındaki tavsiyeleriyle tekrar gündeme gelen sorun, 1 Mayıs 1925 tarihinde Konya'da toplanan Maarif Müfettişleri Kongresi'nde konunun tartışılmasıyla, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında da gündemi işgal etti. Mustafa Necati'nin bakanlığı döneminde ilkokul öğretmeni yetiştirmeye daha çok önem verilmişti. Çünkü Mustafa Necati, öğretmenlerin Cumhuriyet inkılâplarını en iyi yayan zümre olduğuna inanarak onlardan halka rehber olmalarını istiyordu. Bu düşüncelerle ve ayrıca Dewey'in

kendi kendine hareket ve vazifelerini halledebilen iyi bir vatandaş konumuna getirmektedir. Bu şekliyle, son tahlilde Tonguç düşüncesinde eğitim insanla hayat, hayatla tabiat, cemiyetle fert, fertle devlet, vatandaşla hükümet arasındaki münasebetleri dönüştürecek bir kültür faaliyeti niteliğine bürünmektedir.

Tonguç'un ortaya koyduğu eğitim kuramı değerlendirildiğinde, G. Kerschensteiner ve J. Dewey başta olmak üzere, Batı'da iş okulu akımının felsefî ve kuramsal gelişimine katkıda bulunan pek çok eğitimcinin izine rastlamak mümkündür. Ancak, Tonguç düşüncesinin pratik yansıması olarak Köy Enstitüleri modeli ele alındığında, "iş"e yüklendirilen anlam bakımından ve farklı siyasal ve toplumsal kaygılarla beslenmiş, pedagojik bir eksen kayması belirginlik kazanmaktadır. Zira, Tonguç iş okulu akımı kapsamında savunulan "eğitim için iş" görüşünü kuramsal bağlamda benimsemiş olmakla beraber, söz konusu pratik çerçevesinde özellikle sosyalist eğitim modelininin temel çizgisini oluşturan "üretici iş" ya da "iş içinde, iş vasıtası ile iş için eğitim" anlayışına yakın bir duruş sergilemektedir.

Esasen bu durum, Tonguç'un yeni rejimine yüklediği anlamla yakından ilgilidir. Tonguç'a göre, "bir cemiyet için en büyük felâketlerden biri, (...) cemiyetin ekseriyeti teşkil eden insanların iş yapma, başarabilme kabiliyetlerini ve şahsiyetlerini kaybederek sürüleşmesidir. Cumhuriyet, bu trajediye asla meydan vermeyen bir hükümet şekli olduğu için mukaddesdir." Cumhuriyet son tahlilde toplumsal, siyasî ve iktisadi eşitsizliklerin ortadan kalkacağı bir siyasî oluşumu simgelemektedir. Bu çerçevede, köyde üretici iş ile eğitici işin sentezlenmesi ile gerçekleştirilecek kalkınma hamlesi bir yandan altyapıda bir dönüşümün temellerini atarken diğer yandan ve buna sıkı sıkıya bağlı olarak halkın siyasal sürece katılımını ya da köylünün Tonguç'un ifadesiyle *köyden başlıyarak ta kamutaya varıncaya kadar devletin bütün şubelerinin idaresine iştirâk*ini gerçekleştirecek bir yapının oluşmasını sağlayacaktır.

ve Alman eğitimci Dr. Kühne'nin Maarif Vekaleti'ne verdikleri raporlardaki görüş ve önerilerinin de etkisinde kalan Mustafa Necati'nin faaliyetleriyle çıkarılan 22 Mart 1926 tarih ve 789 sayılı Maarif Teşkilatına Dair Kanunla şehirlerdeki öğretmen okullarından ayrı olarak "Köy Muallim Mektepleri"nin kurulması kararlaştırıldı. Böylece köye göre öğretmen yetiştirme hareketinin ilk denemesine girişilerek, önce 1926'da Kayseri-Zincidere'de, bir yıl sonra da Denizli'de öğretim süreleri üç yıl olan birer Köy Muallim Mektebi açıldı. Ancak altı yıl süren bu ilk denemeye, başarılı sonuçlar alınamadığından son verilmiştir.

Köye göre öğretmen yetiştirme görüşü, "Köycü Vekil" olarak ünlenen Dr. Reşit Galip'in 1932'de Maarif Vekili olmasıyla tekrar gündeme geldi. Köye göre öğretmen yetiştirme görüşü, bu yıllarda çeşitli gazete ve dergilerde çıkan yazılarda Hıhzırahman Raşit [Öymen], Nusret [Köymen], Kâzım Nami [Duru], Bedii Ziya [Egemen], Yunus Nadi, Falih Rıfkı [Atay], Mehmet Saffet [Arıkan] ve Halil Fikret [Kanad] gibi yazar ve eğitimciler tarafından tartışıldı. Hatta CHP'nin mec-

lis grup toplantılarında ve 1935 yılı 4. Büyük Kurultayı'nda konu görüşülerek hazırlanan programda köy çocuklarının köy hayatının ihtiyaçları doğrultusunda eğitilmeleri gereği üzerinde duruldu. Böylece bu direktiften hız alan Bakanlık, Saffet Arıkan'ın devrinde köye göre öğretmen yetiştirme hareketlerinin ikinci denemesi olan eğitmen yetiştirme kurslarını açtı. Bu kurstan mennun kalınması üzerine, 1937 yılında deneme genişletilerek, birisi İzmir-Kızılçullu'da, diğeri Eskişehir-Çifteler'de iki "Köy Eğitim Yurdu" (Köy Öğretmen Okulu) açılmıştır. 1939 tarih 3704 sayılı Köy Eğitmen Kurslarıyla Köy Öğretmen Okullarının İdaresine Dair Kanun'la tamamen o zamanki adı "Kültür Bakanlığı" olan Maarif Vekaleti'ne bağlanarak teşkilâtlandırılan ve daha sonra kurulacak Köy Enstitüleri'nin ilk modelleri olan bu beş yıllık okulların kurulmasında, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu başta olmak üzere H. Fikret Kanad, H. Raşit Öymen ve İsmail Hakkı Tonguç'un fikirlerinin yanı sıra, M. Emin Soysal'ın da gayretlerinin rolü büyük olmuştur.

Üçüncü ve daha esaslı deneme ise Hasan Âli Yücel'in Bakanlığı döneminde gerçekleştirilen, 1940 tarih ve 3803 sayılı Köy Enstitüleri Kanunu ile Köy Öğretmen Okullarının Köy Enstitüleri olarak yeni baştan teşkilatlandırılması ve yenilerinin açılmasıdır. 1948'e kadar sayıları 21'i bulan, 1954'te DP tarafından öğretmen okullarına dönüştürülerek ortadan kalkan Köy Enstitüleri, Cumhuriyet döneminde bugüne kadar süren tartışmalara yol açan kurumlar olarak tarihe geçti.

Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçen Türk düşüncesinin, özellikle eğitim başta olmak üzere birçok alandaki açılımlarında oldukça etkili olan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun İsmayıl Hakkı Tonguç yoluyla Köy Enstitüleri üzerinde önemli etkisi vardır. Baltacıoğlu, Köy Enstitülerinin kuruluşlarının başlarında bu okulları, yayınladığı *Yeni Adam*'da "hem kemiyetin hem de keyfiyetin zaferi" olarak taçlandırırken ve *İçtimai Mektep*'in ikinci baskısında bunların tuttuğu yolun kendi İçtimai Mektep modelinin doğru yolu olduğunu söylerken, 1950'lere gelindiğinde, Köy Enstitülerini Tanzimat ikiciliğinin Cumhuriyet'te devamcısı olarak değerlendirip eleştirmiştir.[35]

Öte yandan Köy Enstitüleri daha uygulamanın başladığı ilk yıllardan itibaren ideolojik tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmaların temelinde köye uygun öğretmen yetiştirme görüşlerinin dayandığı iki iş eğitimi yaklaşımı vardır. Bu yaklaşımların ilki, Batı'da ortaya çıkan liberal nitelikteki İş Okulu akımını Türkiye'de savunan Halil Fikret Kanad'a aittir.

H. Fikret Kanad, *Milliyet İdeali ve Topyekûn Millî Terbiye* (1942)'de Türkiye'de ancak iş pedagojisini esas alan, köye göre yetiştirilmiş öğretmenlerle köyden başlatılacak millî bir kalkınma hamlesi ile modernleşmede önemli bir mesafe alınabileceğini savunmuştur. Ona göre ancak eski muallim mektepleri ile bu hedefe ulaşılamayacaktır. Çünkü bunlar, Cumhuriyet ve inkılâp Türkiye'si için, yeni devrin yeni istekleri karşısında artık bir iş göremeyen, çok aciz ve ihtiyar kurumlardır. Bunların yerine, devrin ihtiyaçlarını daha iyi karşılayacak yepyeni öğretmen okullarının açılması gerekir.

Onu bu düşünceye götüren başlıca iki ana sebep vardır: Birincisi, kültürel/siyasal planda olup, inkılâpların toplumun %80'ini oluşturan köylülerden başlamak üzere şehirlere doğru yayılması ve kökleşmesini sağlamaktır. İkincisi ise, yine köylüyü canlandırarak maddi ve manevi kalkınma davasında, onları yapıcı bir role sahip kılmaktır. Çünkü ona göre, Türk milletinin geleceği Türk köylüsünün kalkınmasına bağlıdır. İşte bu hedefleri gerçekleştirmede en etkili yol, köye uygun öğretmen yetiştirmektir.[36]

Ona göre Köy Muallim Mektepleri, hayatın istediği yapıcı ve üretici insanı ye-

tiştiren iş okulu karakterinde olmalıdırlar. Böylelikle çocukları açıkgöz yapacak, becerikli ve maharetli insanlar haline sokacak, onlara iyi vatandaş ruhu aşılayacak, çalıştıkları sahada ilerleme imkânları gösterecek, bilhassa medeniyet ve ilerleme şuurunu aşılayacak öğretmenlerin yetiştirilmesi mümkün olabilir.

H. Fikret Kanad, kurulmasını teklif ettiği yeni öğretmen okullarıyla hedeflenen köy kalkınması davasına ekonomik yönden değil, daha çok kültürel bir açıdan yaklaşmış ve bu okullardan yetişecek yeni tip öğretmenleri, öncelikle köy çocuklarının "ruh bakımından, millî ve içtimai ve kültür kıymetlerine önem verilmesi bakımından" eğitilmesinde, köyün manevi kalkınma davasının vasıtaları şeklinde değerlendirmiştir. Kanad'ın köyün kalkındırılması meselesine ait bu bakış açısı, oldukça dikkat çekicidir. Çünkü, onun bu fikirlerinde kültürel gelişmeye dayalı kalkınma görüşünün izleri bulunmaktadır.

O kurulmasını teklif ettiği bu yeni tip öğretmen okullarından yetişecek nitelikli ve ideal sahibi öğretmenlerle, köyden başlayacak kalkınma hareketinin topyekün bir kalkınma davası haline geleceğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre bu öğretmenlerin, öncelikle okulları sadece ders veren birer kurum olmaktan kurtararak, esaslı bir zihniyet değişmesini meydana getirmede rolleri büyük olacaktır. Onun bu önerileri, Tanzimat'tan bu yana Türk düşüncesinin merkezî konumunda bulunan ilerleme ve kalkınma (modernleşme) kaygısının eğitim alanına yansımış yeni bir açılımıdır.

Köy Enstitüleri hareketinin başlamasında Halil Fikret Kanad gibi önemli rolü olup da daha sonra hareketi eleştirenlerden birisi de M. Emin Soysal'dır. 1936'da Eskişehir-Çifteler'de açılan ilk eğitmen kursu, Ankara ilköğretim müfettişlerinden M. Emin Soysal'ın yöneticiliğinde açılmıştı. Daha sonra Soysal, İzmir-Kızılçullu'da Amerikalılardan satın alınan eski Amerikan Koleji binasında açılan Köy Öğretmen Okulu'nun müdürlüğüne getirildi. Burada İlköğretim Genel Müdürü İ.Hakkı Tonguç'la görüş ayrılığına düştüğü 1942 yılına kadar beş yıl aktif olarak görev yapan Soysal, Kızılçullu Köy Enstitüsü'nü, Tonguç'un etkisinde olan M. Rauf İnan'ın yönetimindeki Çifteler Köy Enstitüsü'nün takip ettiği Üretim Okulu anlayışına karşılık, daha çok liberal nitelikteki İş Okulu akımının ve Dewey'in görüşlerini esas alan, köye göre öğretmen yetiştirmeye yönelik bir eğitim kurumu haline getirmiştir.

Soysal, Kızılçullu Köy Enstitisü'nün müdürlüğünden ayrıldıktan sonra yayınladığı *İlköğretim Olayları ve Köy Enstitüleri* adlı eserinde, İ. Hakkı Tonguç'a ve onun Köy Enstitülerinde takip ettiği zihniyet ve uygulamalara, oldukça sert eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre, Tonguç'a işler gereğince planlanmadan Köy Enstitülerinin çoğaltılması doğru olmadığı söylendiği halde, "Müesseseler o kadar çoğalmalı ki bir gün Devlet yıkmaya kalkıştığı zaman büyük bir kitle karşısında kaldığını görsün" fikriyle çalışıldığından, ilköğretim yönetimine ülke için son derece tehlikeli bir zihniyet olan komitecilik sokulmuştur.[37]

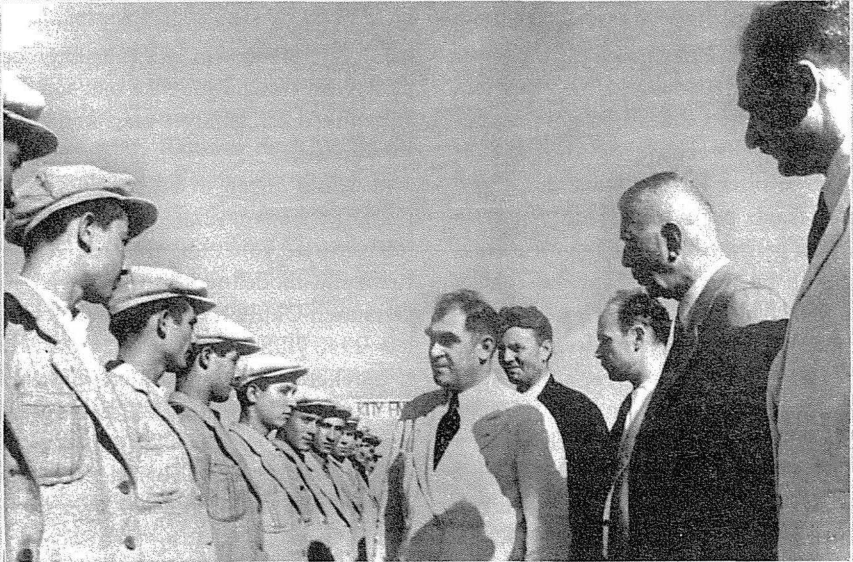
M. Emin Soysal'ın bu görüşleri ve H. Fikret Kanad'la birlikte, -Tonguç'un şahsi inisiyatifiyle yönetildiğini iddia ettiği ve Kızılçullu modeline karşılık Çifteler Köy Öğretmen Okulu model alınarak geliştirilen- 1940 yılından sonraki Köy Enstitüleri hareketine karşı yaptıkları muhalefet, Tonguç yanlısı Enstitülülerce oldukça sert karşılanmıştır.[38] Öyle ki, Kızılçullu öğrencileri ile Çifteler öğrencileri arasında, Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü'nde başlayan rekabet ve mücadele, daha sonra Kanad-Soysal ekibi ile Tonguç yanlıları arasında kızışıp siyasî platforma taşınarak, sağ ve sol eğilimli birçok yazar, aydın ve/veya eğitimci arasında, günümü-

ze kadar devam eden tartışmaların çıkmasına sebep olmuştur.

Köy Enstitülerinin sonradan ideolojik tartışmaların odağı haline geleceği, bu kurumların daha başlangıcında 24.4.1940 tarihinde yürürlüğe giren 3803 sayılı Köy Enstitüleri Kanunu tasarısının Meclis'te yapılan görüşmelerde çıkan tartışmalardan belliydi. Eğitim Bakanı Yücel, "İçtimai sınıf yaratmak istemiyoruz... Köyün içinde bilgili, sağlıklı, ülkesine bağlı, üretici vatandaşlar yetiştirmeyi amaçlıyoruz" diyerek bu okulların kuruluşunu savunurken, Kâzım Karabekir "Köylülerimizi böyle bir kültür sahasında az görgülü, yarı münevverlerin nüfuzu, hatta maddi ve manevi tahakkümüne bırakmayı, gelecek için tehlikeli görüyorum" diyerek eleştiriyordu. Kanun oturuma katılan 278 milletvekilinin oybirliğiyle yasalaşmışsa da oturuma katılmayan 148 milletvekilinin olması, parti içinde daha başlangıçta önemli bir muhalefetin bulunduğunu gösteriyordu.

1937-1940 yıllarında denenen Köy Öğretmen Okulları, özellikle M. Emin Soysal'ın Kızılçullu Öğretmen Okulu modeli, daha çok liberal nitelikteki İş Okulu'nun Türkiye köylerinin şartlarına uydurulmaya çalışılması sonucunda, ziraat işlerini ve demircilik, inşaatçılık, marangozluk gibi zanaatları pedagojik iş anlayışını merkeze alıp gerçek üretimi hedefleyen, fakat üretimi amaç edinerek çocuğun eğitimini, bireysel yönünü ve kişiliğini ihmal etmeyen bir program, yöntem ve organizasyon ile, köye uygun öğretmen tipini yetiştirmeye yönelik çabalar şeklinde belirginleşir.

Buna karşılık Tonguç'un hakimiyetindeki Köy Enstitüleri modeli, onun eserlerinde karşılaşılan daha çok İş Okulu akımının savunduğu iş pedagojisinin aksine, Üretim Okulu akımının savunduğu üretim pedagojisi anlayışının paralelinde "iş içinde, iş vasıtasıyla, iş için" öğretmen yetiştirmeye yönelik bir harekettir. Bu



Eğitimde disiplin vurgusunu, kimi zaman modern askerî birliklerle karşılaştırılacak kadar öne çıkaran Türk eğitim ideolojisi, hür düşünce'ye pek de müsamahakâr yaklaşmamıştı. "Tekmili" veren Hasan Âli de olsa durum farklı değildi...

harekette ekonomik veya üretici iş eğitimin amacı olarak belirginleşmekte, Blonsky'nin Endüstriyel İş Okulu modeliyle gerçekleştirmek istediği, sınıf bilincine sahip yeni bir toplumun yaratılması hedefi, köy hayatına uygun öğretmenler yoluyla Türkiye'de gerçekleştirilmek istenmektedir. Böylece Soysal'ın Kızılçullu Köy Öğretmen Okulu'nda takip ettiği liberal nitelikteki İş Okulu anlayışına karşılık, Tonguç'un 1940'tan sonraki Köy Enstitüleri hareketi, gerçekten de Kirby'nin ifadesiyle bir "anti-tez" şeklinde sosyalist ve hatta kolektivist nitelikteki Üretim Okulu anlayışı yönünde gelişmiştir. Nitekim Engin Tonguç'un babasının eğitim yoluyla canlandırmayı düşündüğü köyü ve köylüyü, Köy Enstitüleri'nden yetişen "bilinçlenmiş köylü aydın"lar olan yeni tip öğretmenler aracıyla sınıf şuuru uyandırmanın en uygun sosyal tabanı olarak değerlendiren "Köy Enstitüleri sistemi başlı başına ne bir okuma-yazma kampanyası, ne bir köy kalkınması sorunu, ne bir öğretmen yetiştirme çabası, ne bir okul yapımı girişimi idi. Temel amacı bakımından, tarihsel koşulların hazırladığı bir olanaktan yararlanarak iktidara katılıp elde edilen yürütme gücü ile emekçi sınıfları bilinçlendirmek ve devrimsel süreci hızlandırmak için girişilmiş bir devrim stratejisi ve taktiği idi"[39] sözleri oldukça dikkat çekicidir.

İ. Hakkı Tonguç eğitim meselesinde her şeyden önce tayin edilmesini istediği hedef ve prensipleri, köycü kişiliğinin açıkça ortaya çıktığı *Köyde Eğitim* (1938) ve *Canlandırılacak Köy* (1938) isimli eserlerinde ortaya koymuştur. Köycülük anlayışının temelinde, doğup büyüdüğü Rumeli bölgesinin etkileri vardır. Bu itibarla, Tonguç'un köycülük anlayışı, kaynağı Anadolu olan ve milliyetçilik görüşüyle kaynaşan diğer köycülük anlayışlarından ayrılır. Ona göre, bütün bu görüşler kendisinin savunduğu köycülük anlayışının aksine, realiteden uzak, köy meselelerini ve köy eğitimini teorik planda ele alan anlayışlardır.

Ona göre, köyün sosyal, ekonomik durumu iyi bilinmeden köye faydalı olacak ve olumlu sonuçlar verebilecek çalışmalar yapılamaz. Bir toplumun bireylerini şekillendirebilmek, her şeyden önce o toplumun yaşamakta olduğu hayatı ve hayata şekil veren reel şartları yaşayarak öğrenmeye bağlıdır. Bunun için köylülerle beraber gülüp, onlarla birlikte ağlayamayan bir insan köyün iç hayatına nüfuz edemez. Diğer taraftan, "güzel, mesut, şen ve modern köy idealine kavuşabilmek (...) muktedir insanların azami fedakârlıkla çalışmalarına ve köy probleminin devletin siyasasında geniş bir yer almasına bağlıdır." Bu itibarla köyü plansız, şuursuz bir çalışma ile kalkındırmaya uğraşanların enerjilerinin çoğu boş yere harcanır. Çünkü işini bilen köylü ezbere hareket edenlerin, fanteziler peşinde koşanların teşebbüslerini kırar. Onun için "köyü kalkındırmaya değil, kendi unsurları ile içinden canlandırmaya çalışmak"[40] gerekir.

"Köyü canlandırmak", Tonguç'un köycülük anlayışının temel kavramıdır. Ancak bu kavramı, daha önce H. Fikret Kanad da, *Kurun* gazetesinde yayımladığı yazılarında aynen kullanmıştır. Tonguç'a göre, "Osmanlı İmparatorluğu çökmeye başlayınca köy de durgunlaşmaya, ıssızlaşmaya ve yarım asır geçmeden yaşama kıymetlerinin bir çoğunu kaybederek cansızlaşmaya başlamıştır."[41] O bu durumun başlıca sebeplerini açıklarken, bir taraftan Tanzimat'tan bu yana aydınlarla halk arasında meydana gelen kopukluğa işaret ederken, diğer taraftan da bu gerçeği adeta sınıf ayrımı şeklinde yorumlayarak abartmıştır. Onun bu değerlendirmelerinde, gerek *İmece* ve *TÖB-DER* dergileri etrafında toplanan harekete taraftarların, gerekse Mümtaz Turhan, Osman Turan, Z. Fahri Fındıkoğlu, Peyami Safa ve Mehmet Kaplan gibi harekete karşı olan-

ların yöneltıikleri sınıf bilincini uyandırmayı hedefleyen eğitim anlayışının, oldukça kapalı izleri bulunmaktadır.

Tonguç da Kanad gibi, %80'i köylerde yaşayan bir memlekette, köyün her işe temel olması gerektiği görüşünden hareket eder. Ona göre, "köyün canlandırılması demek, memleketin bünye değiştirerek ve sağlam bir temele dayanarak canlanması demektir". Özetle Tonguç, Türkiye'nin kalkınmasını köyün canlandırılmasına bağlar.

Onun bu görüşlerinde yeni tip bir Batılılaşma anlayışı bulunmaktadır. Tonguç "Avrupalılaşmak"tan, köyün canlandırılmasıyla köylülerin ve bu temel üzerinde yaşayan diğer insanların, kısacası halkın "her şeyden önce tabiatı emebilecek insanlar haline gelmeleri"ni anlar. Bu tip bir Batılılaşma anlayışı, Türkiye'de klasikleşmiş olan Batıcılık anlayışından oldukça farklıdır. II. Mahmut döneminde hız kazanan Batılılaşma hareketleri, mecburi kültür değişmeleri çerçevesinde halktan, tabandan gelen tabii hareketler olmaktan çok, bazı devlet adamları ve aydınların "halka rağmen, halk için" sloganıyla gerçekleştirdiği hareketler olmuştur. Halbuki, Tonguç'un Batılılaşma anlayışında "halkçılık", daha doğrusu "köycülük"[42] temelde olması itibariyle, klasik Batıcılık anlayışından ayrılan "halkla beraber, halk için" sloganıyla özetlenebilecek değişik bir Batıcılık görüşüyle karşılaşılır. Nitekim eğitmen kursları ve özellikle Köy Enstitüleri hareketi, bu tür Batıcılık anlayışının uygulandığı; halkın içinden çıkmış fakat bu kurumlarda eğitilerek bilinçlendirilmiş köylü aydınlar olan eğitmen ve öğretmenler eliyle, yeniliklerin yine halka benimsetilmesi anlamında bu tür Batıcılık görüşünün uygulamaya geçirilmiş şekilleri olarak belirginleşir.

Tonguç, Türkiye'de o dönemdeki köylerin sosyal, ekonomik ve kültürel yönlerden oldukça içler acısı bazı şartlarını anlattıktan sonra, "köylünün asıl derdinin vergilerin, salmaların ağırlığı, toprağın darlığı, verimsizliği değil; görgüsüzlük, bilgisizlik ve geniş anlamıyla kültürsüzlük" olduğu sonucuna ulaşır. Bunun için, köy kalkınmasında her şeyden önce köylülere medeni vasıtaların değerini göstermek gerekir.[43] Şu halde Tonguç'un anlayışında da, köy davası, en son tahlilde, köylünün kültür seviyesinin yükseltilmesi sorunu olarak netleşir. Bu da memleketin temelde bir eğitim sorunuyla karşı karşıya gelmesi demektir. Bazı Enstitü taraftarlarının "ezilen, sömürülen sınıf"ı uyandırma gibi bir amacının Tonguç'ın yazdıklarında bulunmadığı açıktır.

Ancak Köy Enstitüleri hareketi, özellikle 27 Mayıs 1960 darbesini "devrim" olarak niteleyenlerin önemli bir kesimi tarafından 1960'lardan itibaren "sadece feodaliteye değil, her türlü sömürüye karşı bilinçlenmeyi de beraberinde getirecek"[44] belli bir sınıfsal ortamın ürünü olarak değerlendirilecektir.

Köy Enstitüleri, uygulamada Tonguç'un eserlerinde karşılaşılan İş Okulu anlayışından uzaklaşarak Üretim Okulunun iş anlayışına yönelmişlerdir. Nitekim Enstitülerin 1943 tarihli müfredat programı dikkate alınırsa, bu okulların İş Okulu anlayışından daha çok, ziraat çalışmaları ve el zanaatlarını temele alan çok yönlü bir meslek eğitiminin hedeflendiği bir tür Üretim Okulu modeliyle karşılaşılır. Böylece Köy Enstitüleri, liberal nitelikteki İş Okulu akımının pedagojik iş vasıtasıyla eğitim idealinin aksine, "iş hayatı içinde, iş vasıtasıyla, üretici/ekonomik iş için eğitim" idealine yönelmiş kuramlar olarak Türk eğitim tarihinde yerlerini almışlardır. Nitekim Hürrem Arman da *TÖB-DER Aylık Bilim ve Sanat Dergisi*'nin Köy Enstitüleri özel sayısındaki (1976) "Köy Enstitüleri ve Getirdikleri" adlı makalesinde, Köy Enstitüleri denemesi ile Tonguç'un, Dewey ve Kerschensteiner'la başladığı halde Blonsky'i uygulamaya koyarak Makaren-

ko'nun "Politeknik" veya "Kolektif Üretim" okuluna varmak istediği görüşündedir. Ancak, Tonguç'un eserlerinde sosyalist nitelikteki Üretim Okulu akımının önemli temsilcileri olan Blonsky ve Makarenko'nun ne isimlerine, ne de doğrudan görüşlerine rastlanır. Bununla birlikte özellikle öğretmenleri arasında sol eğilimlerin dikkati çekmesi ve ileri gelen Enstitülülerin daha sonra TÖB-DER etrafında sol hareketler içerisinde önemli roller oynadıkları dikkate alınırsa, bu okulların sınıf bilinci uyandırılması şeklinde özetlenen politik ve ideolojik bir nitelik taşıması, Tonguç'un Köy Enstitülerini Blonsky'nin Politeknik Okulu ile Makarenko'nun Kolektif Üretim Okuluna, muhteva yönünden olmasa da amaçlar açısından oldukça yaklaştırdığı ileri sürülebilir.

Köy Enstitülerinin solculukla suçlanması, daha CHP iktidarda iken başlamıştır. 1946 seçimlerinden sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkan Vekili Feridun Fikri'nin, ziyaret ettiği Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü'nün yöneticilerine hitaben, izlenimlerine dayanarak "Rejim mi değişiyor bu memlekette?" diye sorması dikkat çekicidir. Bu bakımdan önce CHP'de sağ kanadı temsil eden Reşat Şemsettin Sirer'in bakanlığı döneminde Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü'nün kapatılması (1947) anlamlıdır. Aynı dönemde gerçekleştirilen Köy Enstitüleri program değişikliği de bu okulları Üretim Okulu modelinden uzaklaştırmıştır. Daha sonra bu kurumları, "solcu yatağı" veya "komünist yuvası" olarak gören Demokrat Parti[45] iktidarının önce daha kapsamlı bir program değişikliğine gitmesi (1952) ve en sonra da İlköğretmen Okullarına dönüştürerek ortadan kaldırması (1954), sorunun siyasal ve ideolojik yönünü açıkça ortaya koyar.

Bununla birlikte Köy Enstitülerinin ideolojik amacı hakkında farklı görüşler de vardır. Engin Tonguç Enstitülerin söz konusu ideolojik yönünü, "Kurulan sistemle güdülen amaç, bilinçlendirilmiş emekçi halkın siyasal bir güç durumuna getirilmesiyle alt yapı devrimlerini isteyecek, sömürü düzenini zorlayacak, bu yöndeki çabalara temel olacak, süreci hızlandıracak bir ortam yaratmaktır"[46] sözleriyle vurgularken, İlhan Başgöz "Türkiye Cumhuriyeti, 1940'larda, devrimci bir yaklaşımla köy kalkınmasına girişebilir ve bunda başarı sağlar mıydı?"[47] diye sorarak, bu ideolojik girişimin toplumsal ve ekonomik tabanı olmadığını ileri sürüyor ve sorunu Engin Tonguç'la *Yön* dergisinde 1960'lı yılların başlarında tartışıyordu. Öte yandan Server Tanilli'nin devletçi bir kalkınma modeliyle Köy Enstitülerini kuran, Kurtuluş Savaşı'ndan çok partili döneme gelinceye kadar tek-parti iktidarı etrafında oluşan ve iktidarı elinde tutan "küçük burjuva aydın-bürokrat kadroların, o sıralarda, artık tarihsel misyonlarını yitirdikleri"[48] için bu kurumların "sınıfsal gelişmelerin mantığı bakımından yıkılmaya mahkûm" kaldığını belirtmesi de tartışmanın diğer bir yönünü dile getirmektedir.

Yalçın Küçük ise *Türkiye Üzerine Tezler*'de, Köy Enstitüleri denemesini, 1930'larda biçimlenen Kemalizmin, *Ülkü* ve *Kadro* gibi yarı-resmî dergiler, Ahmet Hamdi Başar'ın *Kooperatif* dergisiyle tam bir resmî kampanyaya dönüşen köycülük akımı ile "Düzenin Oturması" adını verdiği bir ortamda köye uygun olarak yetiştirilen öğretmenler aracılığıyla uyandırılan "köylülere dayanarak işçi hareketini denetleme politikası"nın bir uygulaması olarak değerlendirir. Çünkü ona göre, "işçi hareketlerinin çökertilmesi, Faşist İtalya'dan alınan ceza kanunu maddeleri ile düşünce özgürlüğünün kısıtlanması, grev hakkının ortadan kaldırılması" gibi uygulamalarla köycülüğün tam bir kampanya dönüştüğü ve Tonguç'un "Köy Enstitülerinin mimarı olarak görev yaptığı zamanlar, Türkiye'de sosyalist hareketin bastırıl-

dığı ve en çok gerilemeye mahkûm olduğu dönemler"dir.[49]

Mümtaz Turhan, Osman Turan, Z. Fahri Fındıkoğlu, Peyami Safa ve Mehmet Kaplan gibi Köy Enstitüleri hareketine karşı olan sağcı aydınlar ise, bu kurumları solculuğun ve komünizmin yatağı, kazanı olarak değerlendirmişlerdir.

Bütün bu farklı görüşler ve tartışmalar, aslında köyün/köylünün kalkındırılması yoluyla ülkenin modernleştirilmesi amacının, siyasal ve/veya ideolojik yaklaşım ve tercihlerle nasıl yakından ilişkili olduğunun göstergesidir. Tevhid-i Tedrisat'ın, 1924'ten itibaren ve özellikle 1930'lardan 1946'dan sonraki döneme, diğer bir belirleme ile Tek Parti döneminden çok partili siyasal döneme, 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül askerî darbeler dönemlerinden 28 Şubat sürecine intikal eden birbiriyle çatışan uygulamaları ve bu konu etrafındaki tartışmalar, CHP-Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası-Serbest Cumhuriyet Fırkası-Demokrat Parti-Millî Selamet Partisi arasındaki siyasal/ideolojik ilişkilerden ve çatışmalardan ayrı düşünülemeyeceği gibi, Üniversite, Köy Enstitüleri ve İmam Hatip okulları uygulaması etrafındaki tartışmalar da Türkiye'deki siyasal/ideolojik oluşumlarla yakından bağlantılıdır.

Tanzimat ve Meşrutiyet Osmanlısı'ndan Cumhuriyet Türkiye'sine intikal eden Batılılaşma/modernleşme sorunu, temelde eğitimin nasıl ve niçini sorunuyla, yani insan yetiştirme sorunuyla yakından ilişkiliydi. En son tahlilde modernleşecek/modernleştirilecek şey toplum ve onun insanıdır. Türkiye'deki insan yetiştirme veya eğitim sorunu etrafındaki tartışmaların modernleşme sorunuyla ilişkili olarak siyasal/ideolojik tercihler bağlamında yapılması, bu gerçeği, yani modernleşme zorunluluğun önemli bir boyutunu açıklamaktadır. ❑

DİPNOTLAR

1 Arnold J. Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, Çev. Ufuk Uyar, İstanbul, 1980, 179-80.

2 Tevhid-i Tedrisat Kanunu yürürlüğe girdiğinde, öğrenci sayısı 16.245 olan 29 Darülhilafe Medresesi vardı. Bu medreselerin yerine İmam Hatip Mektebi açıldı. Sayıları önce 29 olan bu okullar giderek azaldı ve nihayet 1931-32 öğretim yılında "öğrenci yokluğu" gerekçesiyle tamamen kapatıldılar. Darülhilafe medreselerinden başka 479 tane de Medaris-i İlmiye vardı. Bu medreselerin tamamı 11 Mart 1924'te Maarif Vekili'nin emri ile birden kapatıldı ve öğrencileri de ilkokullara kaydedildi. Yüksek din bilimlerinin eğitimi yapılan Medrese-i Süleymaniye de aynı yıl kapatılarak yerine İstanbul Darülfünunu'na bağlı bir İlahiyat Fakültesi kuruldu. Bu kurum da 1933 Üniversite Reformu'yla kapatıldı.

3 İslâmcıların başlıca yayın organı olan *Sebilürreşat*, II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet dönemine geçmiş ve aralıksız yayımlanmış az sayıdaki dergiden biri olduğu halde, Takrir-i Sükûn Kanunu 4 Mart 1925'de çıkarıldıktan hemen sonra yayınına (Mayıs 1948'e kadar) ara vermek zorunda kalmıştır.

4 Raymond Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm*, Çev. Vahdi Hatay, İstanbul, 1976, 264.

5 Laiklik ilkesi adına din derslerinin okul programlarından çıkarılması şöyle bir seyir izledi: 1924 İlkmektep Programında "Kuran-ı Kerim ve Din Dersleri" adlı ders, birinci sınıf dışında bütün sınıflarda haftada iki saat olarak yer almaktaydı. 1926 programında din dersleri üçüncü sınıfta başlatıldı ve haftada bir saate indirildi. İlkokulların 1930 programında yalnız beşinci sınıfta öğrenci ve velilerin isteğine bağlı kaydıyla haftada yarım saat görülen din dersi, bu tarihten sonra şehir okullarından tamamen kaldırılmıştır. Köy ilkokullarında ise din dersi 1939'a kadar üçüncü sınıfta haftada yarım saat okutulmaya davam etmiş, Birinci Maarif Şurasında süreleri beş yıla çıkarılan bu okulların programlarından da kaldırılmıştır. Ortaöğretimde 1924 tarihli Lise Birinci Devre Programında, yani ortaokulların birinci ve ikinci sınıflarında yer alan din dersleri, 1927 değişikliğiyle birlikte programdan çıkarılmıştır. Liselerde ise 1924 programında din dersi yer almamaktaydı. İlköğretmen okullarının programlarında ise 1931 yılına kadar görülen bu dersler, bu yıl programdan çıkarılmıştır.

Böylece köy ilkokullarındaki yarım saatlik ders bir tarafa bırakılırsa 1931-1949 yılları arasında, egemen ideolojinin anti-liberal ve katı bir şe-

kilde uygulandığı çeyrek yüzyıla yakın bir dönemde Türk resmî eğitim sisteminde din eğitimi yer almamıştır.

6 Resmî yayınlara pek çok sayıda örnek, *Belleten, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Erdem* gibi dergilerde bulunmaktadır. Yine 1981'de yayımlanan *Atatürk Yolu* (Ankara, 1981, yeni baskısı Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1995) ve YÖK'ün üniversitelerin "Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi" dersleri için yayımlamış olduğu kitapların ikinci cildi olan *Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi II Atatürkçülük -Atatürkçü Düşünce Sisteminin Temelleri-* (Ankara, 1986) adlı eser, bu yorumun akademisyenlerce işlendiği çalışmalar olarak dikkat çekmektedir.

7 Bozkurt Güvenç, *Türk Kültürü Kültür Tarihinin Kaynakları*, Ankara, 1993, 47. Aydınlar Ocağı, bu konudaki görüşlerini *Türkiye'nin Meseleleri* (İstanbul, 1973) adlı eserde toplu olarak ortaya koymuştur.

8 20 Haziran 1986 tarihinde Cumhurbaşkanı Kenan Evren başkanlığında yapılan Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nun, Başbakan Turgut Özal, Genelkurmay Başkanı Orgeneral Necdet Ürüğ, Devlet Bakanı Mesut Yılmaz, MEGS Bakanı Metin Emiroğlu, Kültür ve Turizm Bakanı Mükerrem Taşçıoğlu, YÖK Başkanı İhsan Doğramacı, Kurum Başkanı Suat İlhan, üyeleri Prof. Dr. Reşat Kaynar, Prof. Dr. Hamza Eroğlu, Prof. Dr. Şükrü Elçin ve Vefik Kitapçıgil'in katıldıkları toplantısında, Kaynar ve Prof. Dr. Nihat Nirun'un Türk-İslâm Sentezi görüşünü esas alarak hazırladığı anlaşılan "Kültür Unsurlarının ve Kültür Politikalarının Tespitinde Uygulanacak Yöntem ve Sorumluluklar Hakkında İnceleme" başlıkla bir rapor görüşülmüş ve benimsenerek uygulanması kararlaştırılmıştır. Bu raporun metni için bkz. "Türk Kültür Planlama Teşkilatı", *Saçak*, S.44, Eylül 1987, 29-45.

9 Bkz. Bülent Daver, "Secularism in Turkey", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 43/1-2, Ocak-Haziran, ss.29-40. Öte yandan Ahmet Arslan'ın *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*'nin "Doğumunun 100.Yılında Atatürk'e Armağan" sayısında yayımladığı "Atatürk ve Çağdaş Uygarlık" (S.2, 198, 45-84) adlı makalesi ile Saffet Bilhan'ın TED'in yayımladığı *Eğitim ve Bilim* adlı dergide çıkan "Atatürk'ün Eğitim Felsefesi" (9/52, Kasım 1984, 4-18) adlı makalesinde söz konusu yoruma rastlanabilir. Aynı dönemde yayınlanan "Atatürk'ün İşlevsel Eğitim Anlayışı" başlıklı yazısında Hıfzı Doğan ise, bu öğelerin eğitimde "Atatürkçülük" adına yer almasının "tartışılabilir nitelikte" olduğunu vurgular ve hatta "Atatürk'ün eğitim anlayışı ile, bugünkü uygulamalar arasında çelişkiler bulunmaktadır" der ("Atatürk'ün İşlevsel Eğitim Anlayışı", *Eğitim ve Bilim*, 6/34, 1981, 5-11).

10 Kanunun ardından Konrad Adenauer Vakfı'nın 4-5 Aralık 1997 tarihinde Ankara'da düzenlediği "Türkiye ve Almanya'da Zorunlu Temel Eğitim ve Din Öğretimi" konulu uluslar arası konferansın konuşmacılarından Refah Partisi Erzurum Milletvekili Ömer Özyılmaz, kesintisiz zorunlu ilköğretim kanununu "...1950'lerde başlayan ve 1970'li yılların başında yeni bir ruh ve ivme kazanan; bugün de dev adımlarla hedefine ilerleyen, milletimizin inancı, tarihi ve dünya görüşü yönündeki sosyal değişimi durdurmaktır. Bunun ilk adımı olarak da, söz konusu değişimin çok önemli bir lokomotifi durumundaki İmam Hatip liselerini ve Kuran Kurslarını kapatmaktır. Bu kanunla yapılmak istenen budur" (Hasan Coşkun-Sürmeli Ağdemir (red.), *Türkiye ve Almanya'da Eğitim Tartışmaları*, Ankara, 95) sözleriyle eleştirirken, tartışmanın önemli bir tarafını oluşturan İslâmcıların konu hakkındaki görüşünü özetlemiştir. İslâmcılara karşılık soldaki bazı aydınlar, sol basın ve bazı basın organları, "İmam Hatipler Kapatılmalıdır" diyordu. Bir örnek için bkz. *Öğretmen Dünyası*, 18/209, Mayıs 1997.

11 Hüseyin Batuhan'ın *Cumhuriyet* gazetesinde 4 Kasım 1997 tarihinde çıkan bir yazısında, zorunlu din dersleri uygulamasının Atatürk'ün "çağdaş uygarlık düzeyi" özlemi ile çeliştiğine değinilerek uygulanmanın kaldırılması vurgulanıyordu. Batuhan'ın aynı yazıda "zorunlu din eğitimine dokunmuyoruz" diyen dönemin Millî Eğitim Bakanı Hikmet Uluğbay'ın tutumunu "düpedüz aptallık ya da korkaklık belirtisi" olarak nitelemesi, 12 Eylül köprüsünün altından çok sular geçtiğini açıkça ortaya koyar ("Zorunlu Din Dersleri Niçin Kaldırılmalıdır", *Cumhuriyet*, 4 Kasım 1997).

12 Hatta 1930'lara gelmeden önce, daha 1928'de İstanbul Darülfünunu'nun İlahiyat Fakültesi müderrislerince dinde bazı reformların yapılmasını öneren bir "ıslahat lâyihası" hazırlanır. Başta Köprülüzâde Fuat olmak üzere, İzmirli İsmayıl Hakkı, Şerafettin Yaltkaya, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Halil Halit, Halil Nimetullah, Mehmet Ali Ayni, Arapkirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer ve Yusuf Ziya Yörükan'ın imzasını taşıyan bu raporda, inkılâbın bütün sosyal kurumları asrileştirmek ve millîleştirmek olarak özetlenen hedeflerini gerçekleştirmek için, camilere sıralar konularak ayakkabılarla girmeyi, ibadetlerin Türkçe ve asri, enstrümantal musiki ile yapılmasını teklif edecek kadar radikal görüşler ortaya atılmaktadır (bkz. Osman Ergin. *Türkiye Maarif Tarihi* V, 2.b., İstanbul, 1977, 1958-65; Abdurrahman Siler. Türk Yükseköğretiminde Dârülfünûn (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üni. Sos. Bil. Ens., Ankara, 1992: 289-90).

13 *Hayat* dergisinin aydın anlayışı, Mehmet Emin Erişirgil'in birçok makalesinde ortaya konulmuştur. Özellikle bkz. "Kuvvetli Münevver Zümre Nasıl Yetişir?", 1/6, 6 Kanunusani 1927, 101-2. Mehmet Emin'in bu makalesi, aynı zamanda, temeldeki felsefî yaklaşım açısından, *Kadro* inkılâpçılığı ile *Hayat* inkılâpçılığı arasındaki farkı gösterir.

14 İlhan Tekeli-Selim İlkin, "Bir Aydın Hareketi: Kadro", *Toplum ve Bilim*, S.24, Kış 1984, 35-67.

15 Darülfünunun 88 müderris, 36 müderris muavi-

ni, 44 muallim ve 72 asistan olmak üzere toplam 240 öğretim elemanı kadrosundan 157 (71 müderris ve muallim, 13 müderris muavini ve 72 asistan) kişi tasfiye edilmiştir.

16 Ernst E. Hirsch, *Anılarım -Kayzer Dönemi, Weimar Cumhuriyeti*, Atatürk Ülkesi-, Çev. Fatma Suphi, Ankara, 1997, 211-2.

17 Utkan Kocatürk, "Atatürk'ün Üniversite Reformu ile ilgili Notları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1/1, Kasım 1984, 3-95.

18 Reşit Galip'in İstanbul Darülfünunu'nun inkılâplardan uzak kaldığı şeklindeki eleştirilerine bütünüyle katılmak mümkün değildir. Daha önce Darülfünun müderrislerinin hazırladığı oldukça radikal bir din reformu projesi hatırlatılmıştı. Bundan başka özellikle Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin çalışmalarına Darülfünun hocalarının katkıları önemli olduğu gibi, dili Öztürkçeleştirme faaliyetleri içinde bilimsel terimlerin belirlenmesi amacıyla da her fakültede komisyonlar kurulmuştu.

19 Mustafa Ergün'ün *Cumhuriyet* ve *İkdam* gazetelerinin 28 Ocak 1925 tarihli sayılarından aktardığı bu ifadeler, daha sonra Baltacıoğlu tarafından yalanlanmıştır (bkz. "Husumet Mantığı", *Yeni* Adam, S.653, 8 Haziran 1950, 3). Halbuki Hasan Âli Yücel, Baltacıoğlu'nun bu çıkışına, onun yalanladığı yıllarda, Darülfünunun ilgası olayıyla ilgili olarak şöyle değiniyordu: "Darülfünun Emini 'Meşrutiyetin verdiğini Cumhuriyet alamaz' diye feryad ediyordu. Nihayet Malche'ı da hayrete düşüren meşhur Üniversite Kanunu çıktı... Aynı anda tabii eski muhtariyet de tarihe karıştı ve Meşrutiyetin verdiğini Cumhuriyet pekâlâ geriye almış oldu" (*Hürriyet Gene Hürriyet*, C.I, İstanbul, 1960: 89-90).

20 Ahmet Ağaoğlu anılarında, 15 Ekim 1930 tarihli *Hâkimiyet-i Millîye*'de yayımlanan bu cevap yazısının Çankaya'da kaleme alınarak Dr. Reşit Galip adına yayımlandığını anlatır (Ahmet Ağaoğlu. *Serbest Fırka Hatıraları*, 3.b., İstanbul, 1994, 90).

21 Ağaoğlu, 1994, 86-7, 179-82.

22 *Arslan, Ali, Darülfünun'dan Üniversite'ye*, İstanbul, 1995, 352-3. Yeni üniversite açıldıktan sonra Felsefe Bölümü'nde asistan olan Macit Gökberk, "Biz de düşünürdük; Şekip Tunç kaldı da İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu neden gitti derdik. Bir anlam veremezdik" der (Arslan Kaynardağ. *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul, 1986, 19).

23 Cemil Bilsel, *İstanbul Üniversitesi Tarihi*, İstanbul, 1943, 28, 37; Yahya Akyüz. *Türk Eğitim Tarihi -Başlangıçtan 1997*'e-, Genişletilmiş 6.b., İstanbul, 1977, 311.

24 Bu bakış açısına örnek olarak bizzat Felsefe Bölümü hocalarından Mehmet Emin Erişirgil'in değerlendirmeleri için bkz. Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya* Gökalp, 2.b., Haz. Aykut Kazancıgil-Cem Alpar, İstanbul, 1984, 104-5.

25 Halil Nimetullah [Öztürk]. "Türk Yurdu, Üniversiteden Muasır Medeniyetin Nur ve Ziya Kavşağı Olan Pozitif İlim Bekliyor", *Cumhuriyet*, 21 Ağustos 1933.

26 Ekrem Akurgal Kemalist tarih teziyle ilgili şöyle der: "Osmanlı siyasetinin ve zihniyetinin tasfiyesi mevzuu bahis olduğuna göre daha başka, yıpranmamış, tenkitten uzak kalmış, biraz da *dasitanî* ve *mitolojik* bir tarihe ihtiyaç vardı" ("Tarih İlmi ve Atatürk", *Belleten*, 20/80, Ekim 1956, 571-84.

27 Hirsch, 1997, 227.

28 Birinci Maarif Şûrası'nda bir karar alınmamış olmasına rağmen Yücel, 1940 yılında Ankara, İstanbul ve İzmir'de birkaç lisede Latince dilinin öğretildiği klasik kolların açılmasını sağlamıştır. Aynı yıl Bakanlıkta kurulan Tercüme Bürosu'nun çalışmalarıyla başlayan Klasiklerin çevirisi faaliyetlerinin merkezinde de Hasan Âli Yücel vardır. Yine Atatürk döneminin Türkçü niteliğinden belli bir ivme ile ayrılmayı gösteren bu yeni kültür anlayışının da etkisiyle Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde 1939-1940 öğretim yılında Felsefe Bölümü kurulmuştur.

29 Hasan Âli Yücel, *Millî Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler*, Ankara, 1993, 4.

30 Yücel, 1993, 23-5.

31 Ernst E. Hirsch, *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi I-II*, İstanbul, 1050, 182-3.

32 1967-1968 öğretim yılında dünyanın birçok ülkesinde, hem Batı'nın kapitalist, hem de Doğu Avrupa'nın sosyalist ülkelerinde bazı öğrenci hareketleri ortaya çıkmıştı. Bu hareketlerde, "gençlerin kapitalist ekonominin bugününü anlamsız gösteren yarınını da umutsuz kılan ekonomik ve sosyal düzenine karşı bir direnişiyle; sosyalist ekonominin, siyasal özgürlüğü tanımayan koşullarına, kurumlarına ve yöneticilerine karşı bir direnişi söz konusudur" (Seha L. Meray. "Üniversitede Yüzeye Çıkan Bunalım", *SBFD*, 23/2, Haziran 1968, 285-302). Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Fransa, İtalya ve Japonya üniversitelerindeki öğrenci hareketlerinin ele alındığı bir sempozyumdaki ilgili bildiriler için bkz. *1968 Yılı Öğrenci Hareketleri (Dünya'da ve Türkiye'de) A.Ü. Eğitim Fakültesi 25-27 Kasım 1968 Symposium*, Ankara, 1969 ve *Dünya'da ve Türkiye'de Öğrenci Hareketleri, Üniversite Sorunu*, Milliyetçi Türk Kadınları Derneği yay., No.2, 1968.

33 William Hale, *1789'dan Günümüze Türkiye'de Ordu ve Siyaset*, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, 1996, 156.

34 Bu tepkilerden ilgi çekici olanlardan birisi, daha sonra Anayasa metnini hazırlama komisyonu başkanlığına getirilen Prof. Orhan Aldıkaçtı'ya aittir. Aldıkaçtı, 24 Mayıs 1981 tarihli *Tercüman* sütunlarında Taylan Sorgun'a, "Bütün yüksek okulların ve üniversitenin bir çatı altında birleştirilmesi ilme aykırı olur" diyordu (Taylan Sorgun. "Açık Oturum: Yükseköğretim Kanunu, Tasarısı, Görüşler ve Teklifler", *Tercüman*, 24 Mayıs 1981).

35 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Köy Enstitüleri Hem Kemmiyetin Hem de Keyfiyetin Zaferidir", *Yeni Adam*, S.279, 1940, 2; *İçtimaî Mektep*, 2.b., Ankara, 1942, 227; "Pedagojim ve Köy Enstütüleri", *Yeni Adam*, S.659, Temmuz 1950, s.2.

36 Halil Fikret Kanad, *Milliyet İdeali ve Topyekun Millî Terbiye*, Ankara 1942, 158-60. H. Fikret Kanad bu görüşlerini, Reşit Galip Maarif Vekili olduktan sonra Bakanlıkta kurulan "Köy İşleri Komisyonu"nun köyü kalkındıracak faaliyetlerin neler olabileceği konusunda yaptığı incelemelerin sonucunda, özellikle devletin köydeki temsilcisi olan öğretmenin köye göre yetiştirilmesi için uygun bir eğitime ihtiyaç olduğu görüşü üzerinde durduğu bir ortamda, *Kurun* gazetesinde "Yarının Muallimleri Nasıl Yetiştirilmeli?" (24-27 Mart 1935) başlığı altında yayımladığı bir dizi makalede ilk kez açıklamıştır.

37 M.Emin Soysal, *İlköğretim Olayları ve Köy Enstitüleri*, Bursa, 1945. Soysal'a göre Köy Enstitüleri, son derece acele ile ve sadece nicelik dikkate alınarak kurulmuştur. 1940 yılından itibaren Enstitülere haddinden çok fazla öğrenci alma sabit fikrine göre hareket edildiğinden, öğrenci seçiminde daha önce gözetilen prensipler dikkate alınmamıştır. 1943 yılına kadar Enstitülerin müfredat programları yapılamamış, 1943'te çıkan müfredat programını ise, amaçta tamamen üretime yönelindiğinden, uygulama imkânı bulunamamıştır. Enstitülerde ziraat ve sanat işlerinin, genel bilgi derslerinin son derece aleyhine olarak ele alınma zihniyeti vardır. Üstelik bu yanlış zihniyet, başta Tonguç'un yaptığı gibi, "iş" perdesiyle cilalanmak istenmektedir. Sonuçta, Enstitülerin genel bilgi dersleri zayıf ve hatta bazı yönlerden ilkokul seviyesinden bile geri kalmıştır. Bütün bunların sonucunda da, bugünün ihtiyaçlarına uygun özellikte öğretmenlerin bireysel olarak her yönden işlenerek yetiştirilememeleri ve öğrencilere bir öğretmen için gerekli davranışların kazandırılamayışı gibi bir durumla karşılaşıldığından, bu okulların kuruluşunda bulunan amaçlara ulaşılamamıştır. Böylece bu kurumlar temellerinden oynamış, Enstitü fikri, proje ve planı umulmayacak derecede sarsılmıştır.

38 Daha da ilgi çekici bir durum, Köy Enstitüleri hareketi üzerinde ilk doktora çalışmasını yapan Amerikalı eğitimci Fay Kirby'nin asıl Köy Enstitüsü görüşünün anti-tezi olarak kabul ettiği Kızılçullu ile Çifteler arasında yaptığı karşılaştırmadan sonra, Soysal hakkında verdiği "Kendi şahsi davasına politikacılık kariyerine bir araç olarak kullanmaktan çekinmedi" şeklindeki hükümler, yabancı bir eğitimciden beklenilmeyecek, objektiflikten uzak değerlendirmelerdir (bkz. Fay Kirby. *Türkiye'de Köy Enstitüleri*, Ankara, 1962, 196).

Halbuki 1946'da Meclis'e Maraş milletvekili olarak giren Emin Soysal'ın Köy Enstitüsü mezunu öğretmenlerin durumunu düzeltici yönde bazı kanunların çıkmasında gösterdiği faaliyetler, Tonguç yanlısı Enstitülülerce ve bu arada Kirby tarafından da göz ardı edilmiştir.

39 Engin Tonguç, Devrim Açısından Köy Enstitüleri ve Tonguç, [y.y.], 1970, 270.

40 İsmail Hakkı Tonguç, *Canlandırılacak Köy*, İstanbul, 1938, I.

41 Tonguç, 1938, II.

42 Köycülüğün, Tonguç'ta adeta bir ideoloji haline geldiğini gösteren şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir: "Köye dayanmayan hiçbir teşkilatın verimli olmasına imkân yoktur. Köyden kuvvet almayan hiçbir iş normal bir şekilde inkişaf ettirilemez. Köylünün katılamayacağı hiçbir hareketin güzel ve kuvvetli olması mümkün değildir. Köylüsüz yeni bir medeniyet kurulamaz. Köylüyü bir kıymet olarak almayan, köye müteveccih her teşebbüs, şehir ve kasabadan dışarı çıkamaz..." (Tonguç, 1938, 20-1).

43 Tonguç, 1938, 169.

44 Server Tanilli, *Nasıl Bir Eğitim İstiyoruz*, 8.b., İstanbul, 1996, 67.

45 DP İstanbul İl Başkanı avukat Prof. Kenan Öner'in *Yeni Sabah* gazetesinde (11 Şubat 1947) Bakanlığı sırasında komünist faaliyetleri desteklediği iddialarına karşılık, Hasan Âli Yücel'in açtığı hakaret (ünlü Öner-Yücel) davası, Yücel'in şahsında CHP iktidarının ve bu arada Köy Enstitüleri ile komünistleri himaye etmiş olduğu gibi bir siyasal sonucu beraberinde getirmişti. Bu davanın etkisiyle Bakan Reşat Şemsettin Sirer'in önce Hasanoğlan Köy Enstitüsü'ndeki 40 öğretmenin görev yerini değiştirmesi ve daha sonra da komünist faaliyetlerin merkezî olarak görülen Yüksek Köy Enstitüsü'nü kapatması, CHP'nin bu iddiaları üstü kapalı olarak kabul ettiğini gösteriyordu. Öte yandan, İ. Hakkı Tonguç'un Yücel'in Öner aleyhine dava açmasına karşı çıkması da, üzerinde durulacak bir diğer noktadır. Geniş bilgi için bkz. Cemil Koçak, "Öner-Yücel Davası", *Tarih ve Toplum*, 28/166, Ekim 1997, 22-30.

46 E. Tonguç, 1970, 265.

47 İlhan Başgöz, *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*, Ankara, 1995, 245.

48 Tanilli, 1996, 65-7.

49 Yalçın Küçük, *Bilim ve Edebiyat*, İstanbul, 1985, 505-10.

Kültürel Batılılaşma

SEÇİL DEREN

Batılılaşma, genç Cumhuriyet'in altı ilkesinden önem sırasıyla milliyetçilik, laiklik, inkılâpçılık ve cumhuriyetçilik ilkeleriyle yakından bağlantılıdır. Batılılaşma çoğu zaman modernleşme/çağdaşlaşma ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Bir mecaz denemesiyle, Altı Ok'tan dördünü atan yay, Batılılaşmadır. Yukarıda anılan dört ilkenin de başarı ölçütü Batılılaşma olarak görülmüştür.

Tanzimat'tan beri Batıcı Türk aydınlarının büyük bir bölümü, İslâmı Doğululuğun esası olarak görmüş, yenileşmenin ve ilerlemenin önündeki engel olarak hedef göstermiştir. Bu durum, laiklik ilkesini diğer ilkelerin önüne çıkartmakta, Batılılaşma-laiklik eksenindeki tartışmalar bugün de siyasal gündemi belirlemektedir. Kemalist projenin "bütüncül" yaklaşımı çerçevesinde siyasal reformların yanı sıra kapsamlı toplumsal reformlar yapılmıştır. Batılılaşma, Osmanlı'da olduğu gibi belli kurumların ve teknolojilerin uyarlanması[1] olarak değil, Batılı bir dünya görüşünün topluma kazandırılması biçiminde anlaşılmış, böylece 1940'ların ortalarına kadarki dönemde Batılılaşma, Batılılaş*tır*ma biçimini almış ve toplumsal reformlar "halk için halka rağmen" anlayışı içinde gerçekleştirilmiştir.

Pozitivist yöntemin uygulamaya konduğu 1930'lu yıllarda inkılâpçılık "halk için halka rağmen" formülü temeline oturmuştur. "Bir diğer deyişle, 'muasır medeniyet seviyesi'ne erişme yolunda ilerlemek için yapılan yeniliklerin 'yukarıdan aşağıya' olacağı ve aşağıdan gelebilecek direnmelerin aşılması için 'inkılâpçılık' ilkesine başvurulacağı belirtilmektedir" (Köker, 1990: 92).

Tarık Zafer Tunaya (1960: 113) bu durumu şöyle savunmakta:

> *Türk sistemi, bir medeniyet programının benimsenmesi için icabında geniş kitleye karşı durulabileceği prensibinden hareket etmiştir. Bu suretle, bir mecburi kültür değişmesi hareketine girişilmiştir. Fakat, siyaset ilmi alanında, halka karşı, icabında zorla gidişten maksut olan nedir? Umumi efkar mekanizmasının tahlilinden elde edilen sonuç odur ki, bir kitlenin herhangi bir şeyi istemesi, o şeyin o kitleye istetilmesidir. Devrimci bir memlekette, inkılâp yapan bir memlekette, belli bir programın* **halka rağmen**[2] *yürütülmesi, muhafazakâr kuvvetlerin baskısı altında bulunan bir kitleyi o kuvvetlerin tesirinden, tahakkümünden kurtarmak anlamını kazanmaktadır.*

Yapılması planlanan reformların kuramsal kaynağı II. Meşrutiyet döneminde Türk aydınlarını önemli ölçüde etkisi altına almış olan pozitivist düşüncedir.[3] Bu

düşünceye göre çağdaş uygarlık idealinin asli öğesi bilim ve teknolojidir. "Pozitivizm insanın dışında varolan ve elverişli (bilimsel) yöntemlerle bilinebilecek nitelikte olan bir 'nesnel gerçeklik' alanının varlığını kabul eder. [...] Bu bağlamda, 'hakikat'i bilenlerin 'halka doğru' giderek onlara ne yapmaları gerektiğini öğretmeleri anlamına" gelir (Köker, 1990: 114). Toplumun muasır medeniyet seviyesine erişmesinden kasıt, iktisadî açıdan hızlı kalkınma ve sanayileşmeyi gerçekleştirmek; bunun için de pozitif bilimin ve teknolojinin sağladığı araçlardan yararlanmaktır. Böylece Batı'nın üstünlüğünü sağlayan aracı (bilim ve teknoloji) kullanarak Batı'yı yakalamak mümkün olacaktır.

Kültürel açıdan ise, muasır medeniyet seviyesi "boş inançlara dayalı dinsel dünya görüşünün egemen olduğu bir topluma, 'hayatta en hakiki mürşit(in) ilim' olduğunu öğretmek"tir (Köker, 1990: 114). Bu nedenle laiklik Türkiye'de din ve devlet işlerini ayırmanın ötesine geçmiş, dini denetim altına almak biçimini almıştır.[4]

Kemalist proje büyük ölçüde Ziya Gökalp'i takip etmiştir. Ziya Gökalp *muasırlaşmayı* uluslaşma içinde düşünmüş, bu manada tam anlamıyla sentezci bir yaklaşım sergilemiştir. Kemalist projenin hedefi de kuramsal altyapısı bakımından tamamen milliyetçi bir Batılılaşmadır. Güneş-Dil Kuramı[5] ve eski Türk toplumunda kadının yeri söyleminde milliyetçi Batılılaşma kendini gösterir.

Orta Asya'daki Türk tarihine yapılan vurgu, yersiz bir geri dönüş olarak düşünülmemekte, aksine, "bizim de hem Avrupalılar, hem de Araplar gibi eski bir medeniyete sahip olduğumuzu" delillendirmek için, daha millî olmanın şartları arasında mütalaa edilmiştir (Tunaya, 1960: 116). "Cumhuriyet rejimi, 'Türkün unutulmuş' ya da unutulmak istenmiş hatta inkâr edilmiş 'medeni hasletlerini' ortaya çıkarmak için bir vasıtadır. Batılı bir vasıtadır" denmektedir (Tunaya, 1960: 116). Bir bakıma, erken Cumhuriyet döneminin kültürel Batılılaşma söylemi "esas Batılı biziz" iddiasındadır. Bu söyleme göre, Müslümanlıkla birlikte gelen Arap ve Fars etkileri Türklere Batılı özelliklerini unutturmuştur.

Gökalp'e göre İslâm öncesi Türk toplumunun en önemli özelliklerinden biri feminizmdir. Eski Türklerde kadın ve erkek arasında mutlak bir eşitlik söz konusudur; kadınlar da at binebilir ve kahramanca savaşabilirler. Eski kavimler arasında sadece Türklerde kadınlar her alanda erkeklerle eşit olmuş ve saygı görmüşlerdir; yani bu millî bir özelliktir. Gökalp'e göre bozulmuş İslâm'ın olumsuz etkileri Türklerin aile yapısına ataerkil yapıyı ve dolayısıyla eşitsizliği getirmiştir. Gelecekte hem demokrasinin hem de feminizmin ilk defa Türklerde görüldüğü kabul edilecektir demektedir. Böylece Gökalp, Türk kültürünün Batı kültürüyle uyumlu olduğunu söylemenin de ötesine geçmiştir. Tüm diğer uluslar uygarlaşmak için ileriye bakmak zorundadır, oysa Türklerin kendi geçmişlerine bakmaları yeterlidir. Böylece kadın-erkek eşitliğini Orta Asya'daki efsanevi Türk geçmişi hatırlatarak savunmak milliyetçiliği de pekiştirmeye vesile oluyordu (Arat, 1998: 85-86).

"Biz zaten Batılıyız" tutumuna bir başka örnek de halk müziği araştırmalarında karşımıza çıkar. Mustafa Sarısözen iki sesli halk türkülerinin "şehir müziği tesirinden uzakta kalan halk arasında yaşamakta olduğunu tespit etmiş" olduğu iddiasındadır. "Bugün hayran olduğumuz çok sesli Avrupa musikisinin başlangıçlarındaki büyük hissemizi elimizle kendi tarihimize yazmış bulunuyoruz" demektedir (Sarisözen, 1946: 15).

Kemalist Batılılaşma projesinin önemli bir öğesi Batı'nın güdümünden kurtulma arzusudur. Bu çelişkinin en iyi anlatımı "Batı'ya rağmen Batılılaşma" ifadesidir. Batılılaşma ve kültürel değişim karşısındaki tutumlarda geleneksel ve millî un-



Her şeyden önce kültürel bir devrim olarak tanımlanması gereken Kemalist modernleşme projesi, bir önceki kültürel yaşamın bütün kodlarını hedef olarak seçmiş ve büyük bir altüst oluşu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu dönüşümlerden en göze çarpanı hiç kuşkusuz bir eğitim seferberliği yaratan Harf İnkılâbı olmuştur.

surların nasıl değerlendirileceği konusundaki sıkıntılı durum süreklilik gösteren bir kimlik tartışmasına yol açmıştır. Bu tartışma bir yönüyle de Batılılaşmanın Batı'ya rağmen gerçekleştirilmesiyle ilgilidir. Avrupa emperyalizmine karşı birçok Doğu toplumuna da örnek teşkil etmiş olan bağımsızlık savaşının ardından Batılılaştırma reformlarının yeni Türk cumhuriyetinde uygulamaya girmesiyle Türk ulusal kimliğinin oluşturulmaya çalışılması çelişkili bir durum ortaya koymaktadır. Batı demokrasisini model alan ve Batı dünyasının bir parçası olmayı planlayan yeni siyasî oluşum, Batılı olmak için Batı ile savaşmıştır (Tunaya, 1960: 101).

Kemalist Batılılaşma projesi savaştığı Batı emperyalizmi ile Batı uygarlığı arasında bir ayrım yapmakta doğal olarak güçlük çekmiştir, çünkü "Batı emperyalizmi, Batı uygarlığının tesadüfî, arızî bir yanı değildir" (Berkes, 1965: 126). "'Batı'ya karşı savaşırken Batı'ya sırt çevirme' çözümünün anlamı", Türkiye'nin Batı emperyalizmi ile başka tür bir ilişki kurabilmesini sağlamayı ifade eder (Berkes, 1965: 127; Tunaya, 1970: 27). Bu bakımdan ulusal bağımsızlıkla Batılılaşma uzlaştırılmaya çalışılmıştır: "Türk toplumu, Batı uygarlığının kendi kalkınmasına gerekli yanlarını, kendi toplumsal yapısını modern bir ulusa yakışacak şekilde onarma amacı ile, bunu Batı zoru ile değil, kendi bağımsızlığının gereklerine göre uygulamadıkça modern çağ dünyasında bir ulus olarak var olamaz" görüşü milliyetçilikle Batıcılık anlayışını bir araya getirmiştir (Berkes, 1965: 128).

Batılı, ama onun denetiminde olmayan bağımsız bir ulus-devletin kuruluşunda Cumhuriyet yönetimi mekânsal stratejilere önem vermiştir. Bunlardan belki de en önemlisi, başkentin Ankara'ya taşınmasıdır. İstanbul, ülkenin Batı'yla en sıkı eklemlenmiş, bir bakıma en çok Batılılaşmış kesimidir; reddedilmiş olması, Osmanlı

Batılılaşmasının taklitçiliğin ötesine geçememiş ve yozlaşmış olarak görülmesi, yeni ya da "gerçek" ve daha "ulusal" nitelikli bir Batılılaşma modelinin aranmakta olmasıyla yakından ilişkilidir.

Öyleyse, ulusal nitelikli bir çağdaşlaşma gerçekleştirebilmek için Batı'dan ne alınmalıdır? Bu soruyu gündeme ilk getirenler, Tanzimat reformlarıyla başlayan Batılılaşma tarihinde ikinci nesil -birinci nesil, yabancı dil öğrenmek ve yabancı dillerden çeviri yapılmasını sağlamak gerektiğini düşünerek yeni Batı tarzı eğitim kurumlarına Fransızca derslerini koyduran ve Tercüme Bürosu'nu kuranlardır- kabul edilebilecek olan Genç Osmanlılardır. Kendilerinden önceki neslin seçici/savunmacı[6] bir yaklaşımla Batı'dan alınacakları teknoloji ile sınırlamış olması, Namık Kemal ve Tercüme Bürosu'ndaki arkadaşlarına yeterli görünmemektedir.[7] Genç Osmanlılar, önceki reformculardan farklı olarak daha az pragmatik, ancak daha "kültürel Batılılaşma" taraftarıydılar. Büyüklerinin ve üstlerinin gerçekleştirdikleri rasyonelleştirici reformlara karşı olmamakla beraber, geleneksel değerlerin ve kültürün de reforme edilmesi gerekliliği üstünde duruyorlardı.[8]

Bu tarihsel tartışmada Ziya Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımı önemli bir dönüm noktasıdır. Ziya Gökalp *Türkçülüğün Esasları*'nda şunları ortaya koyar:

> *Halka doğru gitmenin [...] vazifesi de, halka medeniyet götürmektir, çünkü halkta medeniyet yoktur. Seçkinlerse medeniyetin anahtarına sahiptir. Fakat halka, değerli bir armağan olarak, aşağıda gösterdiğimiz üzere, Doğu medeniyeti, yahut onun bir dalı olan Osmanlı medeniyeti değil, Batı medeniyeti götürülmelidir* (aktaran İleri, 1978: 8).

Böylece Gökalp, 'halk için halka rağmen' formülünü de meşrulaştırmaktadır. Büyük ölçüde Gökalp'in izinden gidilerek şekillenen reformların uygulandığı sancılı bir dönemin ardından yazan, sosyal psikolojinin Türkiye'deki ilk uygulayıcılarından Mümtaz Turhan seçkin ve eğitimli kesimler tarafından Batı tekniğinin Türk kültürüne sentezlenmesi gereğini bir kez daha dile getirir. Turhan'a göre, Türkiye'nin önündeki tek yol Batılılaşmak, Batı medeniyetinin temel öğelerini yaşama geçirmektir. Bu öğeler ilim ve ilim zihniyeti; ilmin uygulaması olan teknik; ilim zihniyetinin gelişeceği çevrenin koşulu olarak hukuk ve özgürlüktür. Mümtaz Turhan *Kültür Değişmeleri*'nde (1951) medeniyet alanı değiştirmeye zorunlu bir toplumun kültürü, bu değişim anında tamamen ortadan kalkıp, onun yerine hakim milletin kültürünün geçemeyeceğini belirtir. İki toplum, iki kültür karşılaşınca, birinin mutlaka yok olması gerekmez; sentez ister istemez gerçekleşir. Batılılaşıyoruz diye dinimizin benliğimizin kaybolacağı iddialarının hiçbir ilmi değeri yoktur. Ne var ki, Türkiye Batılılaşamamıştır, çünkü insan unsuru göz ardı edilmiş, sadece Batılıya benzer şekilde yaşar gibi görünülmeye başlanmıştır.

Eski yaşam tarzını terk etmek Batılılaşmak değildir. Turhan'a göre Türkiye'nin Batılılaşmasında aydınlara çok özel bir görev düşmektedir. Türkiye'yi Batılılaştıracak olan "birinci sınıf mütehassıslardan kurulu bir kadro"dur. Amerika ve Avrupa'ya seçkin öğrenciler gönderilerek oluşturulacak uzmanlar kadrosu yurda döndükten sonra kurulacak bilim akademilerinde Türkiye'de bilimsel zihniyetin yerleşmesini sağlayacaktır. Bu kadronun kurulması, Türkiye için en verimli yatırımdır. Bu güne kadarki deneyimin başarısızlığının sebebi romantik ve taklitçi "sözde münevverler"dir (Turhan, 1959: 36-7). Turhan'ın 1950'lerde hâlâ şikayetçi olduğu mannerist/şekilci Batılılaşma aslında Tanzimat'tan beri süregelmekte olan bir sorundur ve Osmanlı geçmişinin reddiyle iyiden iyiye Avrupa hayranlığına ve körü körüne taklide dönüşmektedir Turhan,

bu sorunu yabancı bir gözlemciden yaptığı alıntıyla vurgular:

"Osmanlı'yı hatırlatan her eski adet çocukça bir korku ve Avrupa'ya ait her nevi modaya karşı gösterilen kölecesine hayranlık neticesinde Türkiye, eşli sisteminde faydalı olan şeylerin bir çoğunu terk edip Avrupa'dan lüzumsuz, faydasız birçok şeyler almaktadır" (Turhan, 1959: 287).

ALAFRANGA-ALATURKA

Osmanlı toplumunda kültürel çatışma, millet sistemine göre oluşmuş cemaatler çerçevesinde belirirken, Müslümanlar arasında da Batıcı, Avrupa yönelimli, elit çevrelerin oluşumu, çatışmanın eksenini değiştirmiştir. Gayrimüslimler belli bir hoşgörü ile karşılansa da, alafrangalık aynı hoşgörüyle karşılanmayacaktır.

Cevdet Kudret'ten (1984) öğrendiğimize göre setre (ceket), pantalon, frenk gömleği giymek, kravat bağlamak, saçları uzatmak, bıyıkları kesmek, tiyatroya gitmek, Beyoğlu yakasında oturmak, kâgir ev yaptırmak, konuşurken ve yazarken Frenkçe sözler kullanmak, çatalla yemek yemek, sabahları jimnastik yapmak, yabancı kadınla evlenmek, karı koca kol kola girip sokakta yürümek, birbirleriyle evli olmayan kadınla erkeğin el sıkışması, birbine sarılıp müzikle dans etmek, kolları ve göğüsleri açık dekolte giysi giymek, saat 12'yi öğle ve geceyarısı saymak, şapka giymek eskiden hep alafrangalık sayılmaktaydı.

Müftüoğlu Ahmet Hikmet'in *Yeğenim* (1900) adlı monoloğunda "Türkane ve Frengane terbiyenin bütün bütün birbirine zıt oldugu" 16 maddede toplanmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

Bizde başını açmayıp ayağını çıkarmak, Frenklerde ayağını çıkarmayıp başını açmak saygı;

Bizde saat 12 ya sabahtır, ya akşam; onlarda ya öğledir, ya geceyarısı;

Frenklerin yılbaşı eğlence ile geçer; bizde muharrem, yılbaşı bir matem günüdür;

Biz yazıya sağdan başlarız. Frenkler soldan.

Batı dillerinde fazla harf yazılır, fakat okunmaz; bizde ise yazılmaz, lakin okunur.

Bizde 'kanaat' bir erdem, onlarda ise miskinlik. (aktaran Kudret, 1984: 267-271).

Alafrangalık *züppe*, *şık*, *sivilize*, *asri*, *sosyetik*, *snop*, *bobstil*, olarak anılmış ve bu bu nitelendirmeler popüler bir hoşnutsuzluğu dile getirmiştir. Alafranga tiplerin, hatta Doğu kültürü ile Batı kültürü arasında kalmış olanların kimliksizlik ve köksüzlükten malul oldukları düşünülmüştür (Mardin, 1974). Başka bir açıdan, alafrangalığın eleştirisi toplumda alt ve üst tabakadan olsun muhafazakâr kesimlerin yenilik karşısındaki ortak tutumları ve gizli toplumsal denetim mekanizmaları olarak da görülmelidir. Cumhuriyet dönemindeki eserlerinde Yakup Kadri, bu toplumsal denetim mekanizmasını konu edinmiş ve Osmanlı zihniyetinin aşırı Batıcılığa gösterdiği aşağılayıcı ve alaycı tutumun aslında toplumsal normlara uymayan ya da onların dışında olana yönelik otoriter bir denetim olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Alafrangalığa gösterilen tepkinin ardında sadece tutuculuk olduğu düşünülmemelidir. Alafrangalık, belli bir tüketim biçiminin de göstergesidir. Alafranga yaşamak bir bakıma konforlu ve iyi yaşamaktır, alaturka ise bunun tam tersidir. İki yaşam biçimi farklı tüketim kalıplarına denk düşer. "Fes, sarık, İslâmî saat ayarları burjuva toplumun varolmadığı zamanların birer simgesidir" (Kaplan, 1974). Alaturka tüketim biçimi belli bir döneme kadar anti-kapitalisttir, çünkü aslında bir yönüyle de alafranga yaşama biçimini kaldıracak ekonomik güce ve

zenginliğe sahip değildir. Osmanlı'da ticaretin ve ticaretten kaynaklanan sermaye birikiminin gayrimüslimlerin elinde olduğu düşünülürse, bu ayrışmanın millet sistemi dolayımındaki ayrışmaya da denk düştüğü görülür. Osmanlı toplumsal ve ekonomik yapısı içinde bu tür servetlerin namuslu yollardan kazanılmamış olduğuna yönelik yaygın kanı da anti-kapitalist, alaturka kesimin ortak noktasıdır.

Cem Behar ve Alan Duben (1998: 209-255) 19. yüzyılın başında değişen şehir adetlerini yorumlarken Osmanlı üst ve orta sınıflardaki "Avrupalılaşma"nın alaturka ve alafranga, yani Osmanlı, Türk ve Avrupai tarzlar arasında bir ayrılık yarattığına ve bunun etkisinin aile yaşamının iç işleyişine kadar uzandığına işaret etmektedirler. Batı'dan alınan aletler, mobilya, ve giyim eşyaları özel yaşamdaki bedensel alışkanlıkları etkilemekteydi. Yüksek arkalıklı iskemlelerde oturmak farklı kas dizilerini çalıştırıyor, alafranga tarzda yemek yemek aile üyeleri arasında belirli bir mesafeye, hatta resmiyete yol açan birtakım yeni kurallara sebep oluyordu. Öğünler daha düzenli hale geliyor, sofrada önce kadınlara servis yapılıyordu. Elle yemek yemek sağlığa aykırı, hatta itici bulunuyordu. Sonuçta, bütün bir değerler hiyerarşisi yeniden düzenleniyordu. Görünüşte sıradan bedensel hareketlerin yeniden tanımlanmasıyla birlikte alışkanlıklar yeniden biçimleniyor ve yeni toplumsal özneler ortaya çıkıyordu.

Aile içinde düzenlenen doğum ve evlilik yıldönümlerini kutlama alışkanlığı da Cumhuriyet'le birlikte yaygınlaşmıştır. Osmanlı toplumunda ortalama bir ailenin gündelik hayatında doğum ve evlilik yıldönümleri kutlama adeti yoktu. İnsana ait tek anma töreni ancak öldükten sonra, o da dinin emri gereği yapılırdı. Ayrıca ailelerin 19. yüzyıla kadar belirli yemek zamanları yoktu (Duben ve Behar, 1998: 225-26). Zamanları ayarlama genellikle aile büyüğünün inisiyatifine kalmıştı. Cumhuriyet döneminde ise zaman kavramı adeta gündelik hayatı idare eden gizli bir güçtü.

Osmanlı'da Batılılaşma büyük ölçüde Doğu ile Batı'nın yan yana varolmasıyla sonuçlanmıştı. Fakat, "Avrupa karşısında Türk toplumunu uygar bir kalıba dökme programı, Cumhuriyetin resmî devlet politikasına katı bir merkeziyetçilik kazandırır. Osmanlı dönemindeki gibi birbirinden farklı ütopyalar yaratmak yerine, farklı toplum kesimlerinin tek bir ütopya çevresinde toparlanmaya çalışılması bu modernleştirme programının *resmi* karakterini yeterince somutlaştırır" (Işın, 1987: 333-340).

Modernleşmenin vitrinini Osmanlı aydınları kadar Cumhuriyet dönemi aydınları için de sokaktaki gündelik yaşam oluşturmuştur. Yine de sokak ile gündelik yaşam arasındaki geçişi ve her ikisinin de dönüşümünü sağlamakta Cumhuriyet dönemi daha tutarlı bir siyaset izlemiştir. Modern Türk insanını yaratmak amacıyla öncelikle dış görüntünün Batı standardına göre düzenlemesine girişilmiştir. Sokağa çıkmak, Cumhuriyet insanı için modern görüntüsünü Avrupa dünyasına sergilemek anlamını taşıyordu. "Dış görünüş bakımından devlet dairelerini dolduran yönetici insan kalabalığı, sakalını kesmiş,[9] çarşaf ve fesini çıkarmış, takım elbiseli, kravatlı modern bir topluluğa dönüşmüştü" (Işın, 1987). Osmanlı'daki kozmopolitliğin yerini 1930'larda daha bir örnek (dolayısıyla daha renksiz) bir giyim ve davranış biçimi alır. "Resmî popülizm, bürokrat ile sokaktaki vatandaş arasındaki kıyafet farkını ortadan kaldırmakla toplumun görüntüsünü 1930'lu yılların Avrupa standardına uyarlamaya çalışmıştır" (Işın, 1987).

Şapka giyilmesi hakkındaki kanunun gerekçesinde, Adliye encümeni mazbatasında bu durum kesin olarak belirtilmiştir. "Türklerle Batı milletleri arasında bir

'alameti farika' olan mevcut serpuşun değiştirilerek yerine medeni ve modern toplumların müşterek serpuşu olan şapkanın giyilmesi gerekir" (Tunaya, 1960: 129).

Atatürk *Nutuk*'ta der ki:

> *Fesin kaldırılması zorunluydu. Çünkü fes kafalarımızın üstünde, bilgisizliğin, bağnazlığın, uygarlık ve her türlü ilerleme karşısında duyulan nefretin bir simgesi gibi oturuyordu* (Kaplan, 1974).

Almanya'nın Ankara Büyükelçisi Rudolf Nadolny (1987: 198-199), şapka inkılâbını şu sözlerle rapor etmektedir:

> *Türk devrim hareketi, bilindiği gibi diğer hedeflerinin yanısıra, eski ve tamamiyle İslâm dinine dayalı Türk kültür ve devlet anlayışını yıkmayı da kendisine görev edinmiştir. Devrim hareketi, bunu, göze batan İslâm-Doğu adetlerini ortadan kaldırmak suretiyle görünüşte de vurgulamak ve Türkiye'nin bu açıdan da Avrupalı olduğunu anlatmak çabasındadır.*

Osmanlı İmparatorluğu'nda tebanın giymesine izin verilen elbiselerden, hatta bunların renklerinden rütbe, köken, etnik ve dinî kimlik açıkça anlaşılabilirken, Cumhuriyet reformlarıyla gelen şapka ve kravat, moda unsuru olmanın ötesinde, dinsel, etnik ve toplumsal (kentli-köylü) farklılıkları eritip ortadan kaldıran bir nitelik kazanmış ve devlete sadakati gösteren bir laiklik üniforması haline gelmiştir. Devlete boyun eğmemekse, aykırı bıyık ve sakal ya da uygun olmayan başlıkla ifade bulmuştur. Giyim/kuşamın Cumhuriyet reformlarının ve dolayısıyla Cumhuriyet ideolojisinin bir parçası olmasıyla, kültürel olanla siyasal olanın iç içe geçmişliği belirgin hale gelmiştir. Batılılığın şapkayla temsil edildiği bir toplumda, dindarlık da türbanla ya da belli sakal biçimiyle temsil edilegelmiştir.

Dış görünüş kadar iç dünyanın da laik bir zemin üzerinde tavır, hareket ve jestlerde kendini göstermesi gereği, modern adabımuaşeret, üstünde çok tartışılan bir konu haline gelmişti. Birçok görgü kuralı zaten 19. yüzyılda değişikliğe uğramıştı. Fakat değişikliklerin büyük kısmı ikinci bir değişikliğe uğramış, alaturkalaştırılmıştı. "Örneğin Abdullah Cevdet sofra peçetesini tanıtırken, kuşkusuz bu nesne uzun zamandan beri Türk toplumunda kullanılmaktaydı; fakat kullanım biçiminin alaturkalaşmış olması, nesne hakkında doğru bilginin adabımuaşeret gereği verilmesini zorunlu kılıyordu. Peçeteyi önlük gibi kullanarak bununla el ve yüz silmek bir Osmanlı geleneğiydi" (Işın, 1987). Kendinden emin bir insanın hareket rahatlığı ya da esnek jest kabiliyeti de henüz tam anlamıyla yerleşmemişti. İnsanlar nerede nasıl davranacaklarını bilmiyorlar, dilin saygı sözcüklerini rastgele kullanıyorlar, Cumhuriyet balolarında vals ve tangodan sonra zeybek oynuyorlardı (Işın, 1987). "Fes giyme adabını en ince ayrıntısına kadar bilen Osmanlı efendisi, aynı beceriyi şapka konusunda" gösteremeyecek, bu nedenle "şapka bir süre fes gibi alnın gerisine itilerek" (Işın, 1987) giyilecektir. Dolayısıyla en son Avrupa modasına göre bile olsa kıyafetler alaturkalaşmıştır. Bu dönüşüm özellikle Demokrat Parti döneminde resmiyetin giderek sivilleşmesine, taşralılaşmasına ve alaturkalaşmasına dönüşmüştür. Kadın giyiminde ise çarşafın kaldırılması, kadının iffeti ile ilgili kaygıların ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir.

Türkiye'nin modernleşme projesinin önemli hedeflerinden biri kadının toplumdaki konumudur. Kadın hakları, din hegemonyasını kırmakta ve Osmanlı toplum yapısından sıyrılmakta önemli bir araç olarak görülmüştür. "Çünkü din otoritesinin en belirgin görüntüsü kadında odaklaşmaktaydı" (Işın, 1987). Kadının toplumsal konumu "Batılılaşmanın mihenk taşı" olarak görülebilir (Göle, 1999: 35). Bu anlamda temel ölçüt ise kadının "görünürlüğü"dür [*visibility*]



Cumhuriyet ilk yıllarında sıklıkla düzenlenen ve 'mazruf'tan ziyade 'zarf'a önem veren bir Batılılaşmayı simgeleyen Cumhuriyet Baloları, hem modern bir yaşamın nasıl olması gerektiği konusunda imgesel bir nitelik taşımış, hem de "taklitçilik" sorunu açısından geniş halk kesimleri tarafından yadırganmıştır.

(Göle, 1999: 35). Görünürlük, mahremin değişikliğe uğraması, mahrem/namahrem sınırının yeniden düzenlenmesiyle açıklanabilir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yeni devletin modernliğini, rejimin ikonografisinde kilit önem taşıyan kadın imgeleri (geçit törenlerinde bayrak taşıyan şortlu, okul önlüklü ya da asker üniformalı genç kızlar ya da balo salonunda dans eden tuvaletli kadınlar) simgeledi. "Kadın bir pilot," "Batılı giysiler içinde bisiklet süren kadın," liberal, demokratik ve laik bir toplum yaratmayı hedefleyen yüzü Batı'ya dönük Türk modernleşme projesini anlattı. Kemalist dönemde kadın meselesine yaklaşımın önceki dönemlerdeki yaklaşımlardan farkı, "ilk kez açıkça kadının (kamusal) toplumsal görevleri ev içi geleneksel rollerinden daha üstün olarak değerlendiril[mesi] ve meslek sahibi, eğitimli kadın[ın], geleneksel ev kadınına göre üstün, saygın bir statüyle ödüllendiril[mesidir]" (Durakbaşı, 1988: 167-171).

1926'da Şeriat'ın yerine Medeni Kanun'un kabul edilmesi ve 1934'de birçok Batılı devletten önce kadınlara oy hakkı tanınması kadın-erkek eşitliğinin kurumsallaştırılması konusundaki kararlılığın bir göstergesidir. Modernleşmenin, kadınların yalnız kamu alanında değil, geleneksel alanda da, ama Batılı bir anlayışla, rol oynamasını gerektirdiği düşünülmüştür. 1928'de kurulan kız enstitüleri ve daha sonra oluşturulan akşam kız sanat okulları, ev kadınlığının bile Batılı bir form kazanmasını arzulayan bir zihniyetin ürünleridir.

Kadının giyim kuşamından eğitimine, aile içindeki görevlerinden Medeni Kanun'la kazandığı yeni yasal haklara kadar birçok alandaki değişim, toplumun ahlâkını ve ailenin istikrarını tehdit ettiği gerekçesiyle, İslâmcı ve muhafazakâr çevreler tarafından Batılılaşmanın en tehlikeli sonuçlarından biri olarak görülmüştür. Ali Fuat Başgil, 1951'de, Medeni Kanun'a ilişkin şunları söylemektedir:

Ekrem Akurgal

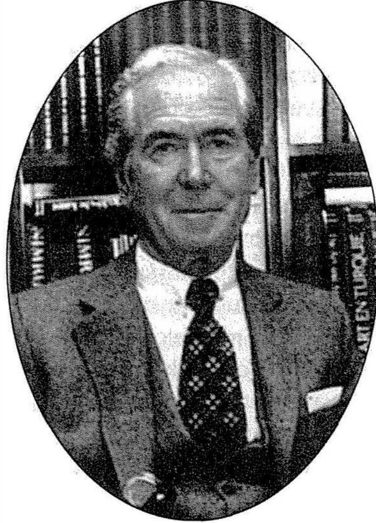
SUAVİ AYDIN

Arif Müfit Mansel'i bir tarafa koyarsak, Ekrem Akurgal Türkiye'de akademik arkeolojinin kurucusu sayılır. Bugün Türkiye'de yetişmiş klasik arkeologların büyük bir bölümü Akurgal'ın öğrencisidir. Uzun yaşamı, ilişkileri ve yetiştirdiği öğrencilerle bu alanı doldurması bakımından Akurgal'ı Türkiye'de bu disiplinin bânisi ve en önemli etkiyeni olarak değerlendirebiliriz. 1911 doğumlu Ekrem Akurgal Türkiye'de klasik arkeoloji geleneğinin kurucusu sayılabilir. Türkiye'de arkeoloji de, birçok sosyal bilimde olduğu gibi, Türk Tarih Tezi'ne dayanak oluşturacak ideolojik bir çerçevede kurumlaşmıştır. Bu çerçevede Akurgal "Atatürk'ün tarih tezini çok iyi bildiği..." (Akurgal 1993: 583) için arkeoloji dalında eğitim görmek üzere Avrupa'ya gönderilenler arasına girmiştir. Almanya'da doktorasını tamamladıktan sonra, 1941 yılında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne doçent olarak atanan Akurgal, derhal aydın çevre içinde yer edinmiştir. Halkevleri'nin yayın organı *Ülkü* dergisinde, CHP'nin sesi *Ulus* gazetesinde yazılar yazar; *İnönü Ansiklopedisi* çevresinde toplanan entelektüel gruba katılır. 1951'de, yeni kurulan, Anıtlar Yüksek Kurulu'na üye seçilir. Bu yıllarda kendisini "humanist" akım içinde sayar. Ancak yer yer kendisini "milliyetçiler" içinde de görür. Sonunda da "liberallik"te karar kılar (Akurgal, 1999: 249). Arkeoloji gibi devletle ve daha somut olarak iktidarla sembiyotik ilişki içinde gelişen alanların kaçınılmaz kaderidir bu. Akurgal, bu tipik tutumu "siyaseten uzak durmak" olarak niteler (Akurgal, 1999: 250). 1943'te Türk Tarih Kurumu'na üye seçilir. 1940'larda Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde çalışan ve "gerçek aydın" olarak nitelediği insanlar arasında Niyazi Berkes'i, Behice Boran'ı, Muzaffer Şerif'i Pertev Naili Boratav'ı sayar Akurgal (1993: 594). Ancak şu belirlemeyi yapmayı da ihmal etmez: "Ancak

Bu kanunun evlenme ve miras sistemlerinin aile ocağını bombaladığı bir hakikattir. Millet varlığımızın temeli olan bu ocak, gözlerimizin önünde her gün biraz daha çökmektedir. Komünizmin aile düşmanlığından bahsolunuyor. Fakat Türk ailesi için bu düşmanlığı evvelemirde Medeni Kanunda aramak lazımdır. Bu kanunu memleketin tarihi realitelerine, içtimai mütalalarına, ruhi ve örfi temayüllerine intibak ettirmek üzere yeniden gözden geçirmek, kanaatimce acil bir zarurettir. Fakat sorarım bunu görüp söylemek irtica mıdır? (aktaran Tunaya, 1960: 141).

Cumhuriyet döneminde çağdaş kadın kimliğinin kuruluşunda Batılı devletlerdeki kadın örnek alınıyordu. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı toplumlarında (özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde) gelişen muhafazakârlığa paralel olarak kadınlar eve ve geleneksel rollerine itilmeye başlamışlardı. Aynı dönemde Türkiye de ABD ile yakınlaşmak istemekteydi ve ABD'nin Tükiye'deki kültürel etkisi de gi-

bu iki öğretim üyesinin [Behice Boran ve Muzaffer Şerif'in] dünya görüşü Atatürk ilkelerine uymadığı için, kendimi yavaş yavaş onlardan uzak tuttum" (Akurgal, 1999: 249). Ancak satırlarında '40'ların sonunda bu saydıkları insanların üniversiteden karga tulumba atılmalarına, öğrencilerin bu hocalara saldırtılmalarına dair tek sözcük yoktur. Niyazi Berkes (1997: 427), anılarında CHP tarafından hem gençlik aracılığıyla hem de basın yoluyla kendilerine yönelen ağır saldırı karşısında "aydınların hiçbir şeyi umursamadığı"nı ve "kendi meslektaşları[n]ın ağızlarını küp kapağı gibi kapattıkları"nı söylerken bu belirlemeden Akurgal'ın ve Sedat Alp gibi diğer arkeologların da büyükçe bir pay aldığını söylemek doğru olur. Berkes (1997: 476), içinde Akurgal'ın da yer aldığı Ankara Üniversitesi ve DTCF öğretim heyetini çok ağır bir dille itham etmekte ve "Üniversite, [bütün bu işlerin arkasında bulunan Bakan] Sirer sanki sonsuzluğa kadar bakan kalacakmış gibi, hiçbir zaman yapılan haksızlığı düzeltme doğrultusunda en küçük bir girişimde bulunmadı. Korku o kadar genel, o kadar derindi" demektedir. Üstelik bu kampanya sırasında özellikle parlamento içinde yoğunlaşan tepkiler sonucunda, 1948'de, DTCF'deki iki büyük Alman arkeoloji profesörü (Prof. Landsberger ve Prof. Güterbock'un) Türkiye'yi terkedip Chicago Üniversitesi'ne gitmek durumunda kalmıştır. Akurgal, bu "ih-



Türkiye'de akademik arkeolojinin kurucusu olan Akurgal, Türk Tarih Tezi'nin önemli unsurlarından biri olan arkeolojinin ideolojik kullanımına sessiz kalmış, ideolojik olarak da sol Kemalizm'le liberalizm arasında salınan bir konum tercih etmiştir.

derek artmaktaydı. Böylece, 1945 sonrasında Soğuk Savaş dönemine girilirken, "yeni" çağdaş Türk kadınının esin kaynağı da muhafazakâr Amerikan toplumu oluyordu. Türkiye'de de ailenin yüceltilmesi, toplumsal istikrarı sağlayan en önemli etken olarak görülmeye başlanmasıyla birlikte çağdaş kadın kimliği aile ile tanımlanmaya, kadının temel görevinin aileyi kurmak, kollamak ve annelik olduğu vurgulanmaya başlanmıştı (Konyar, 1993).

Cumhuriyet insanlarının fiziksel çevreleri kadar düşünce dünyalarını da etkileyen en büyük değişiklik alfabe ve dil reformudur. Arapça ve Farsça öğelerle süslü şehirli ve aydın dilinin karşısında sade halk Türkçesi, bir dönem için alafranga-alaturka karşıtlığının bir parçası olmuştur. Fakat ilerlemeci Türk aydınının pozitivist bir konumu benimsemesiyle milletleşme süreci Batılılaşmanın bir parçası sayılacak; bu çerçevede de dilde özleşme hem ümmetten millete geçişin ayrılmaz bir parçası hem de okur-yazarlığı yaygınlaştırmanın ve dolayısıyla demokratikleşmenin bir aracı olarak görülecektir.

racı" Almanya'daki Nazi milliyetçiliği deneyimini acı bir biçimde yaşamış bu hocaların doğal olarak solcuların yanında yer almasına bağlar. O arada "hiçbir politik atılımı" olmayan Azra Erhat da feda edilir. Kayıpları acıyla anmakla birlikte Akurgal, bu belirlemesinde muhalif bir politik tavır sahibi olmayı zımnen bir kusur gibi anmaktadır. "Aşırı solcular" ayrılınca fakültede "...geleneksel milliyetçilik, çağdaş milliyetçilik ve sola açık liberal düşünce, yan yana çatışmalara yol açmadan 1960'ların sonlarına değin sürüp gitti" diyen Akurgal (1999: 250-1) bu "uyum"un 1960'ların sonunda başlayan öğrenci olaylarıyla yok olduğunu söyler. Bu akımın yükselişini, kısmen haklı bulduğu otoriteye karşı tutumla açıklayan Akurgal, bu hareketin dünyada olduğu gibi Türkiye'de de kısa sürede önemini yitirdiğini ve yerini yeniden 1940'ların sonundaki "uyumlu birlikteliğe" bıraktığını belirtir (Akurgal, 1999: 251-4). Akurgal'a göre her toplumun milliyetçi olması zorunludur. Çünkü insanlar ülkelerine, dillerine, dinlerine, örf ve adetlerine bağlı olmak, yani kimliklerine sahip çıkmak durumundadır. Bunun tek şartı, başka toplulukların varlığına saygı göstermektir (Akurgal, 1999: 254). Akurgal buna "çağdaş milliyetçilik" der ve Niyazi Berkes'i, Tarık Zafer Tunaya'yı, Muammer Aksoy'u, Uğur Mumcu'yu, Bahriye Üçok'u bu akımın içinde sayar; Halil İnalcık, İlber Ortaylı, İsmail Cem, Sina Akşin ve Server Tanilli, Erdal İnönü ve Bozkurt Güvenç gibi isimlerin de "sola saygılı olmakla birlikte Atatürk çizgisinde Türkiye'nin benimsemesi gereken dünya görüşünü dile getir"diğini söyler. Akurgal'ın siyasî tercihi, bir tür sol Kemalizmle liberalizm arasında gider gelir. Dolayısıyla dünya görüşünde, bilimsel ve toplumsal tutumunda Batılılaşma yolunda sol Kemalizme özgü bütün handikapları barındırır. Bunun en belirgin göstergesi sosyalizmle sosyal demokrasiyi aynı şey sanması ve idealleştirdiği bu dünya görüşünün içine Atatürk ilkelerini katmasıdır. Sayılabilecek handikaplardan ilki, Akurgal'ın ve adını andığı kişilerin kendilerinde topluma "öğreten" kişi misyonunu ve birçok örnekte izlediğimiz gibi "seçilmişlik" vasfını görmesidir, bunlar "örnek" kişilerdir ve toplum bu örneklere göre şekillenecektir; ikincisi Batılılaşmayı özsel bir dönüşüm

En önemli adım, elbette alfabenin değiştirilmesi ve ardından başlatılan eğitim seferberliğidir.[10] Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun, 3 Kasım 1928 günü yayımlanmıştır. Kanuna göre 1 Ocak 1929 tarihinden itibaren Türkiye'de Arap harfleriyle hiç bir şeyin basılamayacağı yasaya bağlanır (Özerdim, 1958: 17). Buna göre, yeni harflere geçişin hazırlıkları 1928 yılında başlatılır. 1928 Ağustos'undan itibaren İstanbul ve Ankara'da devlet dairelerinde kurslar açılır. Devlet Basımevi gerekli harfleri döktürmeye başlar. Aynı zamanda Devlet Denizyolları vapurların adlarını ve vapur tarifelerini yeni harflerle yazdırmaya, Telgraf Umum Müdürlüğü yeni harflere göre sistemini değiştirmeye başlamıştır. Değiştirilmesi gereken birçok şey arasında otomobil plakaları, sokak levhaları, dükkân tabelaları gibi toplumsal yaşamın fiziksel ortamının görünümünü de radikal biçimde etkileyen değişiklikler yapılması gerekmiştir. Üniversitelerde yeni dönemde derslerin yeni harflerle verileceği duyurulmuş, yeni diplomaların yeni harflerle

olmaktan çok şeklî bir değişim olarak algılamalarıdır. Üçüncüsü, milliyetçilikten, dolayısıyla "bizi bizle açıklama" tavrından, buna bağlı olarak da milliyet temelinde bir "biz - öteki" kavramlaştırmasından bir türlü kopmamaları, Batı karşısında açık bir kompleksle malûl olmalarıdır; dördüncüsü ise bilimsel tutumlarında "tekilci" bir yöntemi ve hiyerarşik bir anlayışı taşımaları, toplumsal tutumlarında ise "seçkinci" oluşlarıdır. Bu açıdan Akurgal klasik çağcıların temsil ettiği Batılılaşma anlayışından kesinlikle ayrılır. Akurgal iki partili bir "demokrasi"nin yararına inanmaktadır. Üstelik sayılan bu özellikler sadece Akurgal'ın şahsında mündemiç değildir, kurduğu disiplinin bütün bir geleneğini inşa etmiştir.

Ana metinde andığımız gibi bu tür Batılılaşma, son derecede yüzeysel ve vitrine yönelik, içeriksiz bir tutumu yansıtmaktadır. Akurgal'ın yazılarında bunun birçok örneğini görebiliriz. Akurgal'a göre (1999: 259) örneğin İzmir "..bir çok bakımdan da yurdumuzun en 'Batılı' görünüşüne sahip uygarlık merkezidir". Bunun en önemli göstergesi İzmir'in ızgara planlı düzgün yapısıdır. Buna karşılık İstanbul'da "...cadde ve sokaklar arada bir uyumsuz yapılarla bir bütün olarak düzensizlikler gösterir". Akurgal, meydan düzenlemesi bakımından da İzmir'i örnek gösterir. Ona göre İzmir'in bu durumu tesadüf değildir: "Nitekim, düzgün giysileri, atletik vücutlu yakışıklı erkekleri, endamlı güzel kızları ve kadınları ile göz dolduran İzmir halkı da politik ve dünya görüşü konularında gösterdiği olgun, çağdaş tutum ve davranışları ile yurdumuzun en önde gelen topluluklarından biri olarak ilgi çekmektedir (...) İzmir Körfezi'ni üç yandan alımlı bir takı gibi süsleyen kıyı, Türkiye'nin en çağdaş yerleşme şerididir. Evlerin balkonlarından aşağı baktığınızda kendinizi Avrupa'da imiş gibi hissedersiniz..." (Akurgal, 1999: 261). Bu çerçevede Akurgal, Aydınlanma geleneğinin Türkiye'de yerleşmesini iş edinen Batılılaşmacı aydınların aksine, öncelikle Batı'da tanınmayı, uluslararası şöhreti ve buna bağlı olarak yabancı dilde yayın yapmayı önemsemiştir. Haleflerine de bunun önerir ve iyi arkeoloğu, öncelikle yabancı dilde yayın yapan arkeolog olarak tanımlar. Yine bilindiği gibi Akurgal'ın en önemli kitapları *Anadolu Uy-*

düzenlenmesine karar verilmiştir. "11 Eylül günü *Cumhuriyet* gazetesi ortaya bir soru atıyor, Türkiye'de çıkan Rumca, Ermenice gibi gazetelerin de yazı bakımından birleşmesi gerektiğini ileri sürüyordu" (Özerdim, 1958: 23). 1928 yılının eylül ve ekim aylarında öğretmenlerin kurstan geçirildikten sonra üçer kişilik komisyonlar önünde sınava çekileceği, başarıya erişenlere belge verileceği, başarı gösteremeyenlerin on beş gün sonra yeniden sınava alınacağı, o zaman da başarı gösteremezlerse öğretmenlikten çıkarılacakları bildirilmişti. Muhtar ve ihtiyar heyetleri üyeleri de yeni harfleri öğrenemedikleri takdirde işlerinden çıkarılacaklardı. 10 Kasım 1928'de okullardan Arapça ve Farsça derslerinin kaldırılması için Meclis'e önerge verildi. İçişleri Bakanı, valilere gönderdiği bir genelgede, bütün memurların kursa devamlarının sağlanmasını istiyordu. Bu genelgeden anlaşıldığına göre birtakım memurlar yeniden alfabe öğrenmeyi onurlarına yediremiyorlar, kursa devama yanaşmıyorlardı (Özerdim, 1958: 31). Aralık ayının üçün-

garlıkları ve *Hitit Sanatı*'dır. *Hitit Sanatı* kitabının İngilizce, Almanca ve İtalyanca yayımlandığı halde Türkçe baskısı yoktur. Arkeoloji camiasında bir salgın hastalık gibi yaygın ve kalıcı olan "kitapsızlık" hastalığı, bu örnekle kaynağını buluyor. Akurgal (1993: vii), Türkçe baskısı için başvurduğu birkaç girişimin ardından "Hitit kitabının uğradığı ilgisizlikten sonra Türkçe kitap bastırmak sevdasından vazgeçtim" demektedir. 1972'de Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay Akurgal'ı Köşk'e çağırır ve yabancı elçilerin kendisine hediye ettiği kitaplarını göstererek tanışmak istediğini belirtir, bu kitapların neden Türkçesi olmadığını sorar. Buna karşılık Akurgal (1993: viii), fiyatları 40-50 dolar civarında olan bu kitapları, Türk yayınevlerinin basma olanağı olmadığını söyler. Akurgal'ın Batılı edisyonları birkaç baskı yapmış önemli kitaplarından sadece *Anadolu Uygarlıkları* Türkçe yayımlanmıştır. Türkiye'de yayımladığı ilk kitabı Fransızca, ikinci ve üçüncüsü Almancadır. Kitapların ilk ikisini Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, sonuncusunu da Türk Tarih Kurumu basmıştır. Akurgal Türkiye'de basılan ama Türkçe okuyanlara ulaşmayan bu çalışmalarıyla "Avrupa'da iyice tanınmış"tır (Akurgal 1993: 587-8). Bunun üzerine Almanya'da, İngiltere'de, Fransa'da, Amerika'da, İsviçre'de ve İtalya'da kitapları basılır. Ancak 1983'te Eski İzmir kazısıyla ilgili monografisi Türkçe ve Almanca olarak Türk Tarih Kurumu'nda basılmıştır. Buna karşın Akurgal, "arkeolojiyi bir yandan meslek yönüyle geliştirmeye çalışırken onu Türk Toplumu içinde yaymaya da çaba sarf" ettiği iddiasındadır. Bunun için seminer saatlerinde dershanelerin dolup taşmasını, arkeolojinin revaçta bir bilim dalı haline gelmesini örnek gösterir. Oysa söz uçup gitmiş, yazı kalmamıştır. Hoca'nın arkeolojiyi Türk toplumuna yayma konusundaki yegâne çabası "arkeoloji bölümüne *güzel kızlar*ın alınması"nı istemesi, "kılıksız ve yakışıksız öğrencilerin" arkeolojiye girmemesi için uğraşması olmuştur. Bu güzel kızlar, toplumun seçkin erkeklerine eş olacak, böylece arkeoloji tanınacak hem maddi hem manevi sponsorlar bulacaktır. Kitapta (Akurgal 1993: 591) bunu şöyle dile getirir: "...Özellikle ilerde çalışmak gereksinimini duymayacak olan kız öğrencilerin gelmesine önem veriyordum. Böylece

cü haftasında Millet Mektepleri'ne gidecek 16-45 yaş arası tüm yurttaşların çizelgesi polisten istenmişti. Okullarda erkeklere haftada dört, kadınlara iki gece ders verilecekti. Ocak 1929'da açılan Millet Mektepleri, 1950 yılına kadar faaliyet göstermiş ve bu dönemde 1.527.184 öğrenci bu okullardan sertifika almıştır (Oğuzkan, 1955: 53).

Yeni geliştirilen dil, Öztürkçe, günümüzde Osmanlıca kadar anlaşılmazdır.[11] Dilde değişim öylesine hızlı ve değişkendi ki işin başındakiler dahi bir tutarlılık sağlayamamışlardı. CHP Kongresi'nin 1934'teki tutanakları *Tutulga* olarak, 1938'de *Zabıt* olarak, 1948'de *Tutanak* olarak adlandırılmıştır (Lewis, 1984: 209).

Dilin Türkçeleştirilmesi hareketine karşı olanlara göre, sözcükler bir his ile birlikte anlam kazanıyorlardı, 'adı özgürlük olunca hürriyet nasıl başıbozukluk halini aldıysa, kişilik kılığına girince şahsiyet de yok oldu' deniyordu (Yücel, 1982: 53). Sözcüklerin yenilenmesi, Türk milletinin tarihini Cumhuriyet'ten sonra başlatmak isteyen, millî kültürü kökünden yıkıcı,

bu hanımlar, evlendikleri zaman briç partileri yerine konferanslara gidecekler, eski eserlerimizi kurtarıcı sanat hareketlerine katılarak bulundukları yerde kültür düzeyi yüksek bir ortam yaratacaklardı. Nitekim bu genç kızlardan birçoğu bugün önemli yerlerde çalışan kimselerin eşleridirler. Aralarında büyükelçi, büyük işadamı, general, belediye başkanı, rektör ve ünlü sanat adamları ile evli olanlara sık sık rastlıyorum". Filiz Akın'ın bu kızlardan biri olduğu hatırlanmalıdır. Akurgal, kadınları "evlendikleri zaman" üstlenecekleri işleve göre değerlendirmektedir. Buna göre, bir kere güzel olmayan kızların arkeolog olmak hevesi beyhûdedir. İkincisi, evlenmemiş olan arkeolog kızlar maksada uymazlar. Üçüncüsü, şâyân-ı takdir evlilikler yapmayan arkeolog kızlar yararsızdır. Akurgal'ın kafasında akademik çalışma yapan bir kadın fikri oluşmamış ve nitekim "güzel oldukları için hemen evlendiklerinden" kız öğrencilerden hiçbirini asistan yapmamıştır (Akurgal, 1999: 73). Kadın, güzel olduğu ve seçkinlerle evlendiği takdirde değer kazanmaktadır. Buna bağlı olarak seçkinlerin dikkatini çekmeyen bir alan gelişemeyecektir. Tabii bunda arkeolojiyi "kazı yapmak"tan ibaret sayan zihniyetin büyük etkisi vardır. Kazı, büyük paralar ister; bunu kopartmak ise "adam tanımak", "çevresi olmak"la mümkündür. O nedenle, başta Akurgal (1999: 69) olmak üzere, bugün bazı arkeoloji hocalarının öğrencilerine söylediği gibi ya "arkeoloji zengin mesleğidir, zengin olmayan bu alanı seçmemelidir" ya da Akurgal'ın stratejisinde olduğu gibi "arkeolojiyi güzel kızlar okumalı ve seçkin-zengin erkeklerle izdivaç yaparak kazılara ilgi ve çevre sağlamalıdır." Fatmagül Berktay'ın belirttiği gibi, bu zihniyet "İslâmî ataerkilliğin yerini Batılı ataerkilliğin" alışıdır. Ulus-devletin geleneksel cinsiyetçi kalıpların yerine, yeni ulusçu-seküler ayrımcılıklar ve yeni toplumsal cinsiyet kalıplarını ikame etmesidir. "Türk modernleşmesinde, kadınlara bir yandan Batılılaşma ve modernleşmenin taşıyıcı rolü verilmiş, diğer yandan da bu rolün sınırları erkekler tarafından sıkıca çizilmiştir." Babanın mutlak egemenliğinden erkek-kardeşler cumhuriyetine geçilmiştir (Berktay, 2001: 353, 356). Birçok alanda olduğu gibi arkeolojide de hiyerarşide yükselen kadınların, "erkek tutum-

hiç bir medeni ülkede görülmeyen sakat ve zararlı bir eylem olarak görülmektedir. Sözcük dağarcığının bu şekilde değiştirilmesi ve yeni tarih anlayışı ile milletin bütün mazisi, bütün hatıraları, bütün felsefe ve edebiyatıyla arası açılmaktadır. Genç kuşaklar yazı devriminden önce basılmış bir kitabı okuyamayacak, kütüphanelerdeki 100 binden fazla cilt kitabı anlamayacaklar denmektedir. Bir başka eleştiriyse, eski sözcüklerin yerine önerilen yeni karşılıklara yöneliktir. "Mesela istihbarat gidiyor, enformasyon geliyor; şekil gidiyor, form geliyor; devre gidiyor, etap geliyor. [...] Batı'dan gelenlere vize verecekler, Doğudan gelip de yüzyıllardır Türkçeleşmiş olanlara pasaport verecekler" (Yücel, 1982: 63).

Tahsin Yücel Osmanlıca'nın Türkçe'nin değişik bir biçimi değil, Türkçe'den ayrı bir dil olduğunu belirtir (Yücel, 1982: 20). Fakat örneğin Fransızca sözcüklerin bir çoğu Latince kökenlidir. Ama, Yücel'e göre, bu Latince kökenli sözcükler Fransızca için yabancı sayılmazlar, çünkü Fransızca zaten Latince'den doğmuştur

ları" geliştirmesinin altında yatan psikanalitik etken bu olsa gerektir.

Egemen kesimlerle bu denli sarmaş dolaş olan, toplumla ilişki kuramayan bir bilimin ne kadar bilim olacağı ise haklı bir sorudur. Bugün gelinen noktada, bu zihniyetin, çevredeki insanların (yani 'yerlilerin') kazılara ilgisiz kalmasında, yapılana kendisiyle hiç ilgisi olmayan bir iş olarak bakmasında hiç mi payı yoktur?

Akurgal, evvel eski Türkiye'nin sosyal bilimler alanındaki "geri kalmışlığı"ndan şikâyetçidir. Bunun için çözüm olarak gördüğü bir "Türk Bilimler Akademisi" projesi bile vardır. Ancak sosyal bilimlerin önemi konusunda Türkleri ikna edici tanık olarak ABD Başkanı Eisenhover'den başkasını da bulamamıştır. Eisenhover'in, kendisine Ankara Üniversitesi'nin verdiği "Fahri Sosyal Bilimler Doktoru" unvanı üzerine yaptığı konuşmada "sosyal bilimlerin önemi"ne ilişkin olarak belirttiği görüşü basına vererek kamuoyu oluşturmaya bile çalışmıştır (Akurgal 1993: 593). Türk aydınının bir şey yapmak veya söylemek için Batı'dan tanık ya da örnek arama hastalığı, Akurgal'da da iz bırakmış olmalıdır. Örneğin Akurgal, Türkiye'nin "kültürel kalkınmasında" Alman, Amerikan, Fransız, İngiliz ve İtalyan kültür merkezlerinin büyük rolüne işaret etmektedir (Akurgal 1993: 593). Akurgal'ın bakışında "Batı iyidir ve doğrudur" görüşünün ağırlığı hissedilmektedir. O nedenle Batı'dan gelene, kimden geldiğine, neye hizmet ettiğine ve kime yöneldiğine bakmadan tememnâ etmekle ilgili bir sıkıntısı yoktur. Bu yüzdendir ki, "General" Eisenhover'den de medet umabilir, yabancı kültür heyetlerinden de. Akurgal, "Türkiye Cumhuriyeti'nin... Batı dünyasının ayrılmaz bir parçası olup, Batı'nın dünya görüşüne uygun ancak özü Türk olan yeni bir kültür geliştirmeye çalış"tığını iddia etmektedir (Akurgal 1993: xviii). Akurgal'ın *Simurg* belgeselinde Kemalizmi tarif ederken söylediği gibi "Batı gibi olmak değil, Batı kadar olmak", eğer kastedilen "öz"le ilintili bir Batılılaşmayı (daha doğrusu modernleşmeyi) anlatıyorsa, Akurgal gibilerin ortaya koyduğu örnekler bizatihi bu iddiayı yalanlamaktadır. Zira Akurgal aynı belgeselde şu sözleri etmektedir: "Louvre'u geziyordum, benim gibi kravatlı-takım elbiseli bir ya da iki kişi vardı. Çoğunluk

(Yücel, 1982: 83). O zaman şu soru aklımıza takılmaz mı: Türkçe Osmanlıca'nın devamı değil midir? Fakat Yücel'e göre Osmanlıca bir yabancı dildir. Dilde Türkçeleşmenin tek amacı aydın-halk uçurumunu ortadan kaldırmak değildir. Herkes Osmanlıca'yı bilip kullansaydı Osmanlıca'ya itiraz kalmayacaktı diyenlere, herkes lngilizce konuşsaydı resmî dilimiz lngilizce mi olacaktı sorusunu yöneltir (Yücel, 1982: 122). Oysa, '90'lı yıllara gelindiğinde artık lngilizce eğitim yapan orta ve yüksek eğitim kurumları, Türkçe eğitim yapan kurumlara tercih edilmektedir.

Cumhuriyet döneminin en keskin işleyen kültür politikalarından biri de müzik üstünde yoğunlaşmıştır. Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* kitabına dayandırılan görüş, "alaturka"nın Türklerin değil, Bizanslıların, İranlıların ve Arapların müziğinin bir karışımı olduğu, dolayısıyla ulusal nitelik taşımadığı iddiasındadır (Aksoy, 1987: 105). Aslının Bizans müziği olduğunun yanı sıra (klasik) Türk (sanat) müziğinin armonisiz, sadece kederi işleyen, ruhları atıl bırakan, miskinleşti-

kazaklı, spor kıyafetli idi. O zaman anladım ki dünya değişmiş. Ben de artık o tür yerlere öyle gidiyorum". Burada dünyadan kastın Batı olduğu açıktır. Bu sözlerden anlaşılan ise olması gerekenin "Batılı gibi" olmaklığıdır, "Batılı kadar" değil.

Akurgal'ın, Türk Tarih Kurumu'na el konulması dışında, 12 Eylül rejimiyle bir sorunu olmadı. Doğramacı'nın "Üniversite reformu"na sesini çıkartmadı. Bu tavrını ise şu şekilde açıklar: "Hiç bir zaman siyasal hareketlere girmedim. Aksine siyasete uzak durdum. Hiç bir ideolojinin izleyicisi de olmadım" (Akurgal 1993: 594). Buna mukabil, Akurgal'ın satırlarında o dönemin entelijansiyası ve nomenklaturası ile nerelerde yiyip içtiğine, ne tür sohbetlerde bulunduğuna ve Türkiye'ye gelmiş hangi "ünlü şahsiyetleri" nasıl gezdirdiğine ilişkin birçok değiniye rastlanmaktadır. Hele bunlar arasında Alman silah yapımcısı, Hitler'in gizli hamisi Krupp'u gezdirmesiyle ilgili hatırasına büyük yer ayırdığı ve Krupp'un kendisinden hoşlandığını anlatmaktan büyük keyif aldığını hissettiren satırlar (Akurgal 1993: 596-7), ne yazık ki dikkat çekmektedir. İşte bugünün arkeolojisi, ne yazık ki, Akurgal'ın şahsında temsilcisini bulan "geleneğin" etkisini halen taşımaktadır.

Akurgal'ın Türkiye'de kurduğu "arkeoloji geleneği", büyük ölçüde, genel bilim ölçülerinden bağımsız işleyen bir mekanizma halinde, topraktan "değerli", "sergilenebilir" şeyler çıkartmaktan ibaret bir kazı hammaliyesi halindedir. Bilimin geniş soluklu, tefekkür içeren işleyişi yerine, ömrünü bir ya da birkaç kazı yerine hasretmiş; onun dışındaki dünyayla ilgisi kısıtlı, dünyadaki gelişmelere -kendi kazısı ve dar alanıyla ilgili olmadığı takdirde- kapalı bir "bilim adamı" tipi çıkmıştır ortaya. Türkiye'de hâlâ egemen olan bu arkeoloji anlayışına göre, bir yerin kazıya değer olması için "buluntu zengini" olması beklenir. "Buluntu"dan kasıt da, çoğu zaman sanatsal ya da estetik değer taşıyan bir eşya ya da mimari plastik açısından zengin anıtsal bir yapıdır. Oysa artık arkeoloji dünyada, "eser bulmaya yönelik bir hobi, ya da elitist bir uğraş olmaktan çıkmış, geçmiş kültürleri bulundukları doğal çevre ortamı ile birlikte inceleyen bir zaman labaratuvarı niteliğini kazanmıştır" (Özdoğan, 2001: 11).

ren bir müzik olduğundan yola çıkılarak Batı müziği yüceltilmiştir. Alaturka, insan hayatına hesapsız hüzünler çökerten, aynı zamanda çok seslilikten yoksun bir sazlar safsatası olarak görülmeye başlanmıştır (Kanberoğlu, 1951).

Falih Rıfkı Atay, müzik reformu tartışmalarının gündemde olduğu dönemde yazdığı bir makalesinde (Atay, 1946) "Bir Garpçı ve Türkçü için" müzik meselesinin halledilmemiş olamayacağını, müzikte yönün "Şark milletlerarasından Garp milletlerarasına doğru" olduğunu, bu yönelişte "Osmanlı'nın ikiz medeniyetçiliğine" yer olmadığını ve fasıl ile operanın birlikte yaşayamayacağını belirtir.

II. Meşrutiyet döneminde açılmış olan ilk Türk müziği okulu olan Dar-ül-elhan, Birinci Dünya Savaşı döneminde kapanmış, Eylül 1923'te yeniden açılmıştır. Dar-ül-elhan'ın Avrupa konservatuarları gibi çağdaş bir kurum olması arzu edilmekteydi ve bu nedenle iki şubeden oluşmasına karar verildi. Bunlar alafranga ve Şark musikisi şubeleridir. "Her onbeş günde bir Şark ve Garp musikilerine

ait konserler verilmekte, bu konserlere memleketin aydınları, bilim adamları, üniversite öğrencileri ve yeni yetişen gençlik davet edilmektedir" (Paçacı, 1994: 52). Yine aynı dönemde okul Türk sanat müziği eserlerini derleme ve notaya geçirme çalışmaları yapmış, bunların büyük bir kısmı yayınlanmış ve arşivlenmiştir. Ne var ki, Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı Güzel Sanatlar Kurulu, Ocak 1927'de Konservatuar'da Türk müziğinin eğitimine son vererek yalnızca notalarının tespiti ile sınırlandırma kararı almıştır (Paçacı, 1994: 81). Kurul üyelerinden İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu 1934'te yayımlanan bir makalesinde "Alaturka musiki irtica musikisidir, ona müdahale etmek lazımdı" (aktaran Üstel, 1993: 295) demektedir.

"Aslında bu değişim, ülkede egemen olan 'genel siyasal yönelimin sanatsal yaklaşımı da belirlemesi' şeklindeki acele, toplumdan kopuk bir yorum ve yanılgının tipik bir uygulamasıdır" (Paçacı, 1994: 54). Kurumdan Türk müziği eğitiminin kaldırılması belli bir müzik politikasının ve müzikte kamplaşmaların ilk işareti olarak kabul edilebilir. 1930'lu yıllarda Kemalist kadroların kültür siyasetindeki yönlendirici tutumu en üst düzeydedir. 1932'de Halkevleri'nin ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin kuruluşu ve 1933'te Darülfünun Reformu ile pekişen bu siyaset CHP hükümetinin hars-kültür oluşturma çabalarının yansımasıdır.

Gökalp *Türkçülüğün Esasları*'nda "Doğu musikisinin hem hasta, hem de gayrimillî olduğunu gördük. Halk musikisi millî kültürümüzün, Batı musikisi de yeni medeniyetimizin musikileri olduğu için her ikisi de bize yabancı değildir. O halde, millî musikimiz, memleketimizdeki Halk musikisiyle Batı musikisinin kaynaşmasından doğacaktır. Halk musikimiz, bize bir çok melodiler vermiştir. Bunları toplar ve Batı musikisi usulüne göre armonize edersek, hem millî hem de Avrupalı bir musikiye malik oluruz" demektedir. Müzik meselesi bir kimlik meselesi olarak anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım dolayısıyla Türk müziğinin kökeni tarih ve müzik çerçevesinde değil siyaset ve ideoloji çerçevesinde tartışılmıştır (Aksoy, 1987: 105-111). Böylece, Millî Musiki oluşturma süreci başlamış, hem Gökalp'in kuramından, hem onun uygulamadaki örneği olan Rus ve Macar Beşlerinden esinlenerek Türk Beşleri ortaya çıkmıştır. "Millî Musiki'nin resmî politika ve basında itibarlı yerini almasıyla hemen eş zamanlı bir biçimde, geleneksel Türk müziğinin 'Bizans aksiyonu', 'Alaturka', 'Meyhane musikisi', 'Enderun musikisi', 'Divan musikisi' tanımlamaları altında Kemalist 'intellegentsia'nın sert eleştirilerine hedef olmasıdır" (Üstel, 1993: 295-96). Fakat halk türkülerinin Batı tekniğiyle işlenmiş biçimi olan Millî Musiki, halk tarafından benimsenmemiştir. "'Millî Musiki' lehine 'Şark musikisi' karşısındaki resmî tutumun bir başka sonucu da kitle eğitimi bağlamında bir 'fikrî kalkınma' ve aynı zamanda da bir propaganda aracı olarak ele alınan radyodan yapılan müzik yayınlarının özellikle 1934-35'ten başlayarak eleştirilere neden olmasıdır. Radyo, yayımladığı müzik programları nedeniyle 'hars ve müzik terbiyesini' yozlaştırmakla, radyo yöneticileri ise, 'gayrimes'ul kuvvet vaziyetinde halkın kafasında hükümran olmak istemekle'" (Üstel, 1993: 296) suçlanacaklardır. Bu tartışmalı ortamda İçişleri Bakanlığı'nın verdiği bir karar sonucunda 2 Kasım 1934'ten başlayarak 6 Eylül 1936'ya dek Şark musikisi radyodan kaldırılacaktır. 26 Kasım 1934'te toplanan Musiki Komisyonu[12] izlenecek müzik politikaları bakımından "radyodan sonra, plak vasıtasıyla yahut umumi mahallerde çalınan alaturka musikinin men'i çareleri" arayacaktır (Üstel, 1993: 296). Radyodan Türk sanat müziği ve geleneksel biçimiyle Türk halk müziği yayınının

kesilmesi insanların radyolarının kanalını Mısır radyosuna ayarlamalarına neden olmuştur. Stokes, 1960'ların ikinci yarısında arabesk müziğin doğuşunda Mısır müziğinin önemli bir etkisi olduğunu iddia ediyor (Stokes, 1992: 42).

Gerçi radyonun halkın zevkini etkileyecek yaygınlıkta olduğu tartışmalıdır. Köylere radyo ulaştırılmasında ciddi güçlükler vardır. Her şeyden önce Türkiye'de radyo üretilmemektedir, ithal edilen radyolar da talebi zaten karşılamamaktadır. Ayrıca köylerin büyük kısmında elektrik yoktur, köy radyolarının bataryalarını şarj etmek bile başlı başına bir sorundur. Köylerde radyonun yaygınlaşması istenmektedir, çünkü böylece başta tarım olmak üzere birçok konuda köylünün bilgilendirilebileceği düşünülmektedir, fakat 1946'da Ankara ve İstanbul'dan yapılan yayınları "köyde anlayanların yüzde onu geçmediği"nden, "aydınların konuşup yazdıkları dille köy halkının anlaşma vasıtası olarak kullandığı dil arasında hala uçurum var" olduğundan söz edilmektedir (Tuğrul, 1946).

Yukarıdan belirlenen politikalarla halk müziğine biçim verme çabaları çeşitli rahatsızlıklara neden olmaktadır. Bu rahatsızlıklara ilişkin *Ülkü* dergisinde 1947'de yayımlanmış bir makalede şöyle denmektedir:

> *Memleket türkülerinin toplanmasını on yıldır üzerine alan Ankara Devlet Konservatuarı, araştırma ve derlemelerini son derece resmî bir hüviyetle ve halk psikolojisine aykırı gelen bir sistemle yaptığı için, verimli olabileceğine şüphemiz vardır. [...] Köylülerin resmî temaslardan ne kadar sıkıldıklarını hep biliriz. Köylü musikicilerin gözlerini yıldıran bu heyetli ve heybetli araştırmaların akislerini gezdiğimiz yerlerden aldığımız intibalarla da yakından biliyoruz* (Ataman, 1947: 11-12).

Halkın zevki zorla Batı'ya yönlendirilmeye ve resmî müzik politikasına göre biçimlendirilmeye çalışılırken, en istenmeyen şey olmuş, Mısır radyosuyla Doğu etkisi Türk müzik zevkine işlemiştir. Bu etki, '60'lı yıllarda arabesk müzik olarak popülerleşse de '90'lı yıllara dek TRT kanallarında yayınlanmayacaktır. 1980'de TRT yılbaşı programında Orhan Gencebay'ın "Yarabbim" adlı şarkısının yer alması büyük bir olaydır. Fakat 1988'de dönemin başbakanı Turgut Özal'ın bir nişan töreninde Orhan Gencebay'la yakın ve dostça sohbet etmesi büyük bir skandal olarak ertesi günkü gazetelere manşet olmuştur. Özal ve ailesi arabesk müzik konserlerinde bulunmuşlar, ANAP arabesk müzik parçalarını seçim kampanyalarında kullanmış, resmî davetlere "arabeskçiler" davet edilir olmuş ve TRT hiç alışık olmadığı güç durumlara düşmüştür.

Arabesk müzik de alaturka gibi farklı tüketim alışkanlıkları ve farklı gelir grubuyla, alt sınıflarla, köyden kente göçenlerle özdeşleştirilmiş, elitist çevrelerce bir alt sınıf kültürsüzlüğü olarak görülmüştür. Bu yaklaşımla gecekondu müziği/dolmuş müziği olarak adlandırılmıştır. Oysa bu tarz müziğin yalnızca yukarıda anılan toplumsal gruplar arasında popüler olduğu son derece tartışmalıdır.

Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle, fazla tutarlı bir biçim arz etmemekle birlikte, kültür politikalarında önemli değişiklikler olacaktır. Bu değişikliklerden biri ezanın Arapça okunmasının serbest bırakılmasıdır. 18 Temmuz 1932'den başlayarak bütün Türkiye'de ezanın Türkçe okunması kararı alınmış, bu uygulamaya karşı Arapça ezanın devamını isteyenler İstanbul'da 1 Şubat 1933'te bir protesto yürüyüşü yapmışlardır (Dönmez, 1998: 177). Adnan Menderes, Atatürk'ün dayattığı Türkçe ezan uygulamasına devam edilmesinin vicdan özgürlüğüne aykırı olacağını açıkladığı mülakatta, Kemalist kültür siyasetine ilişkin olarak izleyeceği tutumun "millete malolmuş inkılâpları"

savunmak olacağını bildirirken, genel kabul görmeyenlerin gözden geçirilebileceğini ima etmiştir (Heyd, 1968: 13). 1945'te Türkçeleştirilmiş olan anayasa dili, 1952 yılında Menderes hükümetince eski biçimine döndürülmüş, adı da Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'na dönüştürülmüştür (Yücel, 1982: 39). Halkevleri'nin, Cumhuriyet Halk Partisi tarafından Batıcı görüşün yaygınlaştırılması için kuruldukları ve Marksist düşünceyi yaydıkları iddia edilmiş ve Halkevleri kaldırılmıştır (Copeaux, 1998: 57).

Türkiye'nin NATO üyeliğine kabulüyle, Batılılaşıldığına ve bunun Batılı devletlerce de kabul edildiğine olan inanç, '50'li yılların genel havasını belirler. Amerikan yardımının ve Soğuk Savaş döneminin başlamasıyla, Menderes döneminde Batı, artık Avrupa değil, Amerika'dır.

1960 askerî müdahalesi, her şeyden önce Atatürk devrimlerini korumayı hedeflendiği iddiasından yola çıkılarak gerçekleştirilmiştir. "Millî Birlik Komitesi üyelerinin birer birer açıkladıkları fikirlere ve Millî Birlik Komitesi'nin amaçlarını bütün halinde açıklayan programına göre Türk devrimleri bir bütün sayılmakta, onları geliştirmek 'millî bir vazife' olmaktadır. [...] Millî Birlik Komitesi'nin yeni bir iktidar olarak Batılılaşma problemine verdiği anlam bu suretle belirmektedir" (Tunaya, 1960: 126).

1960'lı yıllarda, Kıbrıs sorununun da etkisiyle, Türkiye uluslararası ilişkilerdeki siyasetini yeniden gözden geçirme gereksinimi duymaktadır. Hem sağda hem de solda güçlü bir Batı karşıtlığı, özellikle Amerikan karşıtlığı olarak sesini yükseltmeye başlar. Ecevit hükümetinin Dışişleri Bakanı Gündüz Ökçün, 1978'de, Batı dünyasını, Türkiye'yi Doğu sınırlarının bekçisi olarak görmekten vazgeçip belirli bir ekonomik ve toplumsal sistemin taşıyıcısı olarak görmesi gerektiği konusunda uyarmıştır (Kushner, 1984: 235). '70'li yılların sonunda Türkiye, Batı'nın kendisiyle sadece savunma çıkarları çerçevesinde ilgilenmesinden, dış ticarette kotaların kalkmamasından yakınmakta ve kendisini Yunanistan'la karşılaştırmaktadır.

Batı'yla ilişkilerin gözden geçirildiği bu dönemde, Türk-İslâm sentezi yaklaşımı giderek önem kazanmaya başlamıştır. 1961'de kurulan Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1970'ten sonra, Batı karşıtı bir tepki olan Türk-İslâm sentezi yaklaşımının yayılmasında etkili olacaktır (Copeaux, 1998: 55-56). Aynı düşünce çizgisinde, ama daha fazla milliyetçi vurguyla 1970'te kurulan Aydınlar Ocağı çevresine göre, Türk kültürü millî eğitim, radyo-televizyon ve Türk Dil Kurumu gibi bazı büyük kültür kurumları aracılığı ile Batı'nın etkisine fazla maruz kalmıştır. Aydınlar Ocağı, Eylül 1980'deki askeri darbeden etkilenmemiş, aksine bir yandan "Kemalist tapıncı" (Copeaux, 1998: 59) güçlendirirken, bir yandan her düzey okulda din eğitiminin zorunlu tutulmasını ve imam hatip okullarının yayılmasını desteklemişlerdir. 1980'lerde, Aydınlar Ocağı ideolojisi Devlet Planlama Teşkilatı'nın 1983'teki 'millî kültür raporu' ile resmîleştirilmiştir. Bu rapora göre devletin kültür politikası temellerini gerçek Orta Asya değerleri ve İslâmiyet'in oluşturduğu millî kültüre yerini yeniden vermeli ve korumalı ve Batı ile ilişkiler Türk ekonomisine yararlı tekniğin getirilmesiyle sınırlanmalıdır (Copeaux, 1998: 59).

Bu yaklaşım Turgut Özal'ın başbakanlığı döneminde en açık ifadesini bulmuştur. Bazı yazarların yeni Osmanlıcı olarak adlandırdıkları bu dönemde, alaturka-İslâmî yaşam tarzına teknoloji eklemlenmeye çalışılmış, Batı uygarlığı sadece bilgisayar ve telekomünikasyon teknolojisiyle sınırlandırılmıştır. Böylece, önceden aynı kültürel hedefi ifade eden Batılılaşma ve çağdaşlaşma birbirinden ayrılır. Turgut Özal'ın kendi söz-

leriyle Türkiye'de çağ atlanmaktadır. Ekonomide izlenen liberal politikalar, yeni kültürel eğilimle birleşince Kocatepe Cami örneğinde olduğu gibi üstü cami, altı alışveriş merkezi "sentezi" çıkmıştır. Artık, alaturka olan, yüzyılın başındaki gibi kapitalizmden rahatsızlık duymamakta, tam aksine hızla kapitalistleşmektedir. Atatürkçü kesimler, kültürel hegemonyayı ellerinde tutmak istiyorlarsa sadece türban sorunuyla değil, "İslâmcı sermaye" ile de savaşmak zorunda kalacaklardır. Hızla Amerikanlaşan popüler kültür ortadireğin de çöküşüyle toplumsal huzursuzluğun ve kimlik sorununun giderek şiddetlenmesine neden olmuştur. '90'ların kültürel ve ekonomik yapısına karşı sol ve İslâmcı muhalefet paralel söylem geliştirmeye başlamıştır. İslâmcı bir yazar "Kanaatkâr Doğulu tüccar yerine atak ve çalak burjuva yetiştirilmeye çalışılmış, sonunda Hiltonlarda oryantallara dolar takan, gelinlere çil çil altın saçan, metreslerini arabalandıran ve evlendiren beli silahlı işadamı yetiştirilmiştir" (Duran, 1996: 133-34) yorumunu yapmaktadır.

1980'deki askerî darbenin ardından Avrupa devletlerine Türkiye'nin Batı demokrasisinden ayrılmadığı güvencesi verilmeye çalışılmış, hatta Kenan Evren Türkiye'nin demokratik Avrupa'nın bir parçası olduğunu ve öyle kalmayı amaçladığını ısrarla belirtmiştir. Fakat Türkiye'deki Batılılaşma, 1980 sonrasında artık insan hakları ve hukuk devleti çerçevesinde tanımlanmaya başlanmıştır ve bu açıdan bakıldığında Türkiye Batılı bir devlet izlenimi vermemektedir. Batılı devletler arasına girmenin yeni anlamı, Avrupa Topluluğu üyeliğidir, fakat üyelik için yapılması gereken reformlar gönülsüzce, hatta Orhan Pamuk'un ifadesiyle "Avrupalılar görse ne der?" (Pamuk, 1999: 329) ruh haliyle gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır.

Batılılaşma, Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk ortaya çıkışından bu yana daima siyasal çatışmanın kültürelleştirilmesi ya da kültürel çatışmaya dönüşmesi biçiminde tezahür etmiştir. Fakat, modernleşme projesi her zaman yoluna çıkanları yutmuş ya da özümlemeye direnenleri dışlamış değildir; çoğu kez zengin bir çeşitlilik gösteren yollardan protesto ve direnişe, yeniden düzenlenmeye ve uyarlamaya yol açmıştır. İnsanların direnme ve yeniden düzenleme çabalarının modernleşmenin iktidar araçları üzerindeki beklenmedik etkilerini tespit etmek mümkündür. Yine de, "bir Doğu ülkesinde Batılı olduğuna inandırılarak" (Pamuk, 1999: 134) yetiştirilen onca nesilden sonra Türkiye'de Doğu, Doğu mudur? ❒

DİPNOTLAR

1 Bu uyarlamalar da Arnold Toynbee'ye (1953: 25) göre her zaman "çok az ve çok geç" gerçekleştirilmiştir.

2 Vurgu bana ait.

3 Muasır medeniyet seviyesi, çağdaşlığı temsil ettiği düşünülen Batı toplumlarındaki statükonun erişilmesi gereken bir hedef olarak konulması anlayışına dayanmaktadır. Jöntürkler gibi Kemalizmi oluşturan intelligentsia da Batı'ya bakarken buradaki egemen pozitif söylemi dikkate almış ve ideolojisini buna göre biçimlendirmiştir (Köker, 1990: 113; Hanioğlu, 1997: 133-149).

4 "Layikligi biz sadece din ve devlet ayrılması olarak kabul edemeyiz. Ona ikinci bir unsur katıyoruz, o da sudur: devletin, dinci çevrelerin devlet işlerine karışmamasını sağlaması ve onu kesin ve güçlü bir şekilde kontrol etmesi" (Tunaya, 1970: 34-35).

5 Bkz.: Erik-Jan Zurcher, "Güneş-Dil Teorisi ve Türk Dil Reformundaki Yeri", *Birikim*, 2, Haziran 1989.

6 "Savunmacı modernleşme" tanımı Cyril Black tarafından Türk ve Japon modelleri düşünülerek kullanılmıştır. Buna göre, her iki ülkede de modernleşmeyi başlatan, bu toplumların iç dinamiklerden değil, Bari'nin siyasal ve ekonomik emperyalizmine karsı güçlü ve istikrarlı bir ulusal birlik oluşturarak korunma gereksinimlerinden kaynaklanmıştır (Ward & Rustow, 1964).

7 Batılılaşmanın kısmî olarak gerçekleştirilmesi muhafazakâr kesimlerce savunulagelmiştir. Kısmi modernleşmenin mümkün olabileceğine kanıt olarak da Japon modeli gösterilir. İddiaya göre Japonlar bir Doğu toplumu olarak kendi toplum yapılarında ve geleneklerinde bir kılı bile kıpırdatmadan pekala Avrupa ilmini ve fennini alabilmişlerdir, böylece de geleneksel kurumlarını güçlendirmişlerdir (Berkes, 1965: 77).

8 Namık Kemal hem geleneksel değerlerin korunmasından hem de Batı bilim ve teknolojisin benimsenmesinden yanaydı. Fakat İslâm kültürünün bazı öğelerinin maddi gelişmeye engel olduğuna inanıyordu. Bu nedenle İslâm'a içkin olduğunu düşündüğü kaderciliğin yerini Batı'nın iktisadî gelişmişliğinin temeli olduğuna inandığı ilerleme ve özgürlük değerlerinin alması gerektiğini öne sürüyordu (Trimberger, 1978).

9 Ömer Seyfettin'in *Kesik Bıyık* adlı öyküsünden öğrendiğimize göre, memleketimizde bıyık kesme modası da 1911-12 sıralarında, Amerikalılara özenilerek başlamış. Pala bıyıklarını kestiren öykü kişisini babası evden kovar, '... Artık bıyıkların çıksa bile, namusun yerine gelmez!' diye bağırır. Saç uzatmak gibi bıyık kesmek de ilk zamanlarda cinsel sapıklık olarak görülmüş, bunlara, 'sokakları dolduran züppeler' diye bakılmıştır (Kudret, 1984).

10 1928'de büyük çaplı bir eğitim seferberliği başlatılmıştır. 1927'deki nüfus sayımına göre 13 milyon civarındaki nüfusun yüzde dokuzu Arap alfabesi ile okuma yazma biliyordu. Sadece 1928-29 döneminde yirmi binden fazla yeni alfabe ile okuma yazma öğreten Millet Mektepleri açıldı. Bu okullara devam ve katılım zorunluydu. Aynı dönem içinde bu okullardan 500 bin kişi sertifika aldı (Oğuzkan, 1955: 18).

11 Bir Osmanlıca örnek:

Bir müsellesin mesaha-i sathiyesi, kaidesinin irtifaina hasil-i zarbının nısfına müsavidir.

Bir öz Türkçe örnek:

Avrupa'nın iki bitim ucunda yerlerini berkiten uluslarımız, ataç özlüklerinin tüm ıssıları olarak baysak, önürme, uygunluk kıdacılar olmuş bulunuyorlar; önlar bugün, en güzel utkuyu kazanmıya anıklanıyorlar: baysal utkusu. [Atatürk'ün 1934'teki bir konuşmasından alınmıştır.] (Lewis, 1984: 205-6).

12 Cemal Reşit Rey, Musiki Komisyonuna dair bir anısında şunları anlatıyor: "... hatırlamadığım birisi, memlekette tek sesli şarki söylemenin yasak edilmesi gerektiğini teklif etti. Bunun üzerine ben de kalktım ve dedim ki; bir çoban faraza davarlarını otlatırken şarkı söylemek ihtiyacını hissederse, ille köye gidip bir ikinci çobanı bulup, gel birader sen de şu ikinci sesi uydur da söyle mi desin?" (Üstel, 1993: 298).

Batılılaşma Karşısında Arkeoloji ve Klasik Çağ Araştırmaları

SUAVİ AYDIN

GİRİŞ

Modern çağda ortak kültürel kimliklerin inşasında ve meşrulaştırılmasında arkeoloji önemi giderek artan bir akademik ve popüler alan olmuştur. Ulusal arkeolojilerin kuruluş döneminde, maddi kayıtlar izlenerek ulaşılan "eski halklara" atfedilmiş bilgi ile bugünkü ulusların hayal edilmiş kökenine doğru geriye giden bir jeneolojisinin izlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç, arkeolojinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle arkeolojinin bir disiplin olarak doğuşunu *Avrupa milliyetçilikleriyle ilişkilendirmek* yanlış olmayacaktır (Jones, 1997: 1). Zira Wilk'in (1985: 319) de değindiği gibi, bugünle geçmiş arasındaki bağlantının kuruluş biçimi iktidarın temel kaynaklarından biridir ve bu bağlantı, iktidarın meşruiyet ve güç kaynakları arasında yer alır. "Geçmişin ve bugünün bütün ulus-devletlerinde manipülatörlerin hedefi, kendilerinin hükmetme hakkı konusunda, diğer devletler ve halklar üzerindeki egemenlikleri hakkında ya da bunun 'hemen' ve 'şimdi' olmasının gerekliliği veya bunun bir misyon olduğu hususunda, kendilerini ve yurttaşlarını/uyruklarını ikna etmektir" (Fowler, 1987: 229). Bu manipülatörler, söz konusu ikna sürecinde arkeolojik kalıntıları ya da verileri de sıklıkla kullanmışlardır. Burada manipülatörler, devletin yurttaşı türdeş hale getirecek ve devlete iç ve dış politikasında argümanlar üretecek ideoloji-yapan kurumları ve aktörleridir. Türkiye'de, birçok ulus-devlette olduğu gibi, başta eğitim kurumları olmak üzere, Cumhuriyet tarihinin ilk yıllarında özel olarak oluşturulmuş çok sayıda kurum, bu amaçlara hizmet edecek biçimde örgütlenmiştir. Bunların başında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi gelir. Türk Dil ve Tarih Kurumları, hemen akla gelen diğer örgütlerdir. 12 Eylül rejimi, bunlara Atatürk Kültür Merkezi'ni de eklemiş ve üç örgütü tamamen devletin denetiminde bir çatı kurumun altında, daha da sert ideolojik ilkeler çerçevesinde birleştirmiştir.

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin ve özellikle Türk Tarih Kurumu'nun kuruluş tarzına bakıldığında, bu kurumların arke*oloji-merkezli ve arkeoloji-ağırlıklı* bir örgütlenme biçimine sahip oldukları görülmektedir. 1930'lara sarkan paradigmanın etkisi altında arkeoloji ve antropoloji "ulus-yapımı"nın kimlik ve tarih referansları bakımından vazgeçilmez unsurlarıdır ve Cumhuriyet'in kurucuları bunu açıklıkla görmüştür (antropoloji konusunda bkz. Aydın, 2001). Bütün geç-uluslaşan dünyada olduğu gibi, Türkiye'de de arkeolojinin bilimsel ve popüler gelişimine bakıldığında, devletin programladığı modernleşme girişiminin temel taşlarını izlemek mümkündür. Bu girişim bir yandan "Batı'ya benzemek" kaygısının yönlendirmesine en fazla açık ve Batı ile ilişki kurmak bakımından "ideal" bir alan iken, öte yandan ulus payesini hak etmenin güvencesi olan bir tarihsel-kültürel "özgüllüğü" vurgulamanın aracı olmuştur. "Özgüllüğü" vurgulamakta kullanılan ideolojik ve akademik araçların da Batı'dan devşirilmiş olması ve reaksiyoner bir tarih inşasında kullanılması, paradoksal görünen bu iki unsuru birarada tutmaktadır.

Batı'da arkeolojinin gelişimini besleyen bir saik daha vardır. Daha 17. yüzyıldan başlayarak askerî ve ekonomik gücüyle dünyanın bütününü siyasî, ekonomik ve kültürel egemenliği altına alan Batı, bilimsel gelişmeler yoluyla "bilgi" tekelini de eline almıştır. Bilgi tekelinin altında yatan güç ise pozitivizmdir. Pozitivizmin çalışma biçimi, dünyanın nesneleştirilmesine dayanır. Nesneleştirmeyi sınıflandırma izler. Böylelikle bütün doğal ve beşerî şeyler birer nesne haline indirgendikten başka, öznelliklerini, bireyliklerini, tekilliklerini ve en nihayet aidiyetlerini kaybederler. Bir bütünün parçası olarak görülmekten başka kaderleri yoktur. Bütünü kuracak olan bilgiyi elinde tutan Batı olduğuna göre, bu parçalar Batı'da toplanacaktır. Bu süreçte hayvanat bahçeleri ve botanik bahçeleri oluşur. Onları müzeler izler. Batı, müzeler yoluyla hem kendi geçmişini "bir bütün halinde" görerek "ilerleme"sinin bilincine varır ve onu kutlar, hem de "öteki"ne ait olanı biriktirerek kendi aksini yine "bir bütün halinde" önüne koyar ve kendine güvenini tazeler, kendi gelişmişliğinin maddi izlenimini yaratır. Bu saik, özellikle 19. yüzyıldan itibaren bütün dünyayı hem bitki ve hayvan türleri hem de taşınır ve taşınmaz kültür varlıkları bakımından Batı'nın yağmasına açmıştır. Bu yağmaya, arkeolojinin, filolojinin, antropolojinin ve sanat tarihinin gelişimi eşlik etmektedir.

Bir üçüncü saik, Aydınlanma'nın etkisi altında Batı paradigmasının kendisini eski Yunan ve Roma dünyasının yarattığı değerlere dayanan bir uygarlık hattının sonucu olarak tarihe yerleştirmesidir. Bu uygarlık kurgusu, eski Yunan ve Roma dünyasını benzersiz ve önemli kılar. Rönesans, bu değerlere dönüş ya da bu değerlerin yeniden doğuşu olarak görüldüğünden ve bütün bu sürece "hümanizm" adı verildiğinden, eski Yunan ve Roma dünyasına ilişkin merak, hümanizmin önemli bir bileşeni olarak değerlendirilir; antikiteye ait bilgi entelektüelliğin önemli bir göstergesi haline gelir; bu bilgi "insanlığın ilerlemesi"nin ön koşulu sayılır.

Arkeolojinin, Avrupa'da doğan milliyetçilik, sömürgecilik ve emperyalizmle ilişkilendirilmesi ne denli mümkünse (bkz. Trigger 1984), 20. yüzyılda ortaya çıkan ve çoğu sömürgecilikten bağımsızlığa geçme biçiminde doğan yeni ulus-devletlerin ideolojik şekillenişinde de vazgeçilmez bir araç olduğu açıktır. Özellikle Avrupa'da milliyetçiliklerin geçmişe ait kanıtları uluslarının varlığını gösteren ve büyüklüğünü tanıtlayan vazgeçilmez bir araç olarak görmeleri, arkeolojinin bir bilim olarak yaratılışında en önemli itici güç olmuştur; eğer milliyetçiliğin varlığı olmasaydı arkeoloji bir hobi ya da zaman geçirme uğraşı statüsünün ötesine asla geçemeyecekti (Diaz-Andreu ve Champion 1996: 3). Batı'da İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar etkisini gösteren yayılmacı politikaların meşruiyet zemininde arkeoloji bir "varlık kanıtlama" aracı olurken, karşı tarafta yer alanlar da bu iddiaları çürütmek için aynı araca başvurmaktan çekinmemişlerdir. Dünyanın geri kalanı, bu süreçte, Batı'nın aidiyetinden çekip koparttığı ve Uygarlık ya da Kültür Tarihi'nin nesnesi haline getirdiği taşınır ve taşınmaz kültür varlıklarına, bu kez, yeni bir anlam yüklüyor, tekilliğinden koparılmış arkeolojik ve etnografik nesneyi kendisinin "tarih" olarak kurduğu bir "özgüllük"le yeniden anlamlandırıyordu. Bugün, hem ulustan küçük toplumsal ünitelerin hem de ulustan büyük oluşumların varlık temellendirmesinde yine arkeolojinin görünmesinde hep bu etkenler rol oynamaktadır. Örneğin Avrupa Birliği gibi ulus-aşırı bir örgütlenmenin kültür mirası ve kimliğinin inşasında arkeoloji kullanıldığı gibi (bkz. Jones ve Graves-Brown 1996; Shore 1996), tıpkı yüzyılın başlarında Avrupa'da "ulus" olduğunu ve bu yüzden "devletini" hak ettiğini gösterme çabasında olan yeni oluşumlarda görüldüğü

üzere, Batı kaynaklı bir bilgi alanı olan arkeoloji Kuzey Afrika ve Hindistan'ın özgürleşme hareketlerinde harekete geçirici bir rol oynayabilmiş, antagonistik bir biçimde de yeni ve daha eski "ulusal" varlıkları parçalayıcı çağdaş iç çatışmalarda, devletlerin varlığını tehdit eden bir malzeme halini alabilmiştir. Bu alanda Hindistan ve eski Sovyetler Birliği'nin küllerinden doğan yeni "devletçik"lerin durumu aydınlatıcı olduğu gibi, daha önce olanların yeniden yaşanmasıdır.

Bu açıdan arkeoloji, belki de tarih disiplini kadar, başta milliyetçilik olmak üzere çeşitli ideolojiler ve ulus-devletler tarafından kullanılmış ve bu amaçla örgütlenmiş, merkezkaç eğilimlere fazlasıyla kapalı bir alan olarak göze çarpar. Ancak burada milliyetçiliğin özel bir durumuyla karşılaşırız. Batı-dışındaki dünyanın, kendisini Batı'dan hiç de geride olmayan bir tarihsel geçmişin mirasçısı olarak göstermek yoluyla Batı'yla eşitliği ya da bağımsızlığı hak ettiğini vurgulaması, yüksek sesle seslendirilen bu vurguyu sadece devletlerarası alanda bir argüman olarak kullanmanın ötesinde, kendi yurttaşlarını da bu yönde ikna etme ve onlara kendine güven aşılama ihtiyacı, bu milliyetçi referansın özel yönünü oluşturur. Burada milliyetçi söylemin esası, Batı'nın siyasal ve kültürel referanslarını esas almak suretiyle, "uluslar ailesi içinde" eşit yerini almak, hatta aynı referanslar bakımından belki de Batı'dan daha üstün bir tarihsel geçmişin mirasçısı olduğunu göstermek veya Batı uygarlık hattının kendisiyle başladığını kanıtlamaktır.

Sadece Türkiye'de değil çevrede yer alan diğer halkların, örneğin Kürtlerin, Çerkeslerin, Arapların, Balkan uluslarının vs. milliyetçiliklerinde de bu anlayış izlenebilmektedir. Üstelik Araplar, tıpkı milliyetçiliklerinde olduğu gibi, bu konuda da Türklerin önünde olmuştur. Örneğin Arap milliyetçiliğinin babalarından sayılan Rıfat Tahtâvî (1801-1873), Fransa'dan ithal ettiği *vatan* fikrini temellendirirken Firavunlar Mısır'ına kadar geri gitmektedir. Kadim Mısır'ın gelişmişliğini ve zenginliğini vurgulayan Tahtâvî, gününün Mısırlısının kadim Mısırlıların torunu olduğunu savunur. Ramses'i "Cahiliyye dönemi Mısırı'nın şeref timsali ve o tarihin yıldızı" diye selamlar. Fransızların Mısır'dan götürdüğü eserler karşısında Paris izlenimlerine dayanan *Tahlîsu'l-İbrîz min Telhîs-i Bâriz* ("Paris İzleniminden Saf Altının Çıkarılması") başlıklı kitabında bu eserlerin Mısır'a geri verilmesini ister; zira bu atalardan kalan eserlerin gaspıdır. Mehmet Ali Paşa'nın Kral Louis-Philippe'e dikilitaş hediye etmesini şiddetle protesto eder ve 1836'da eski eserlerin Mısır'dan çıkarılmasını engelleyen bir kararnameyi imzalatmayı başarır (Bkz. Reid 1985; Hüseyin 1986: 25-7; İnayet 1991: 49-51). Mısır'ın bu bakımdan öncülüğü olduğu söylenebilir. Tabii bunda Ortadoğu'da ilk kez Fransızların Napoleon'un Mısır Seferi'nden (1789) beri kadim Mısır tarih ve arkeolojisiyle ilgili öncü araştırmalara başlamış olması rol oynamıştır. Napoleon'un kurduğu *Institut Egyptien* 1859'da İskenderiye'de yeniden açılmış, Hidiv Mehmed Ali Paşa *La Société Egyptienne*'i kurmuştur. 1869'da Alman bilgini Heinrich Brugsch, Tahtâvî'nin teşvikiyle *Kadim Mısır Dil Okulu*'nu açmıştır (Bkz. Reid 1985; el-Shayyal 1962: 409-10). Hidiv İsmail Paşa, 1843'te Kahire Müzesi'ni açar. Bu dönemden itibaren Mısır posta pullarında piramit ve sfenks figürlerini görmeye başlarız (Reid 1985: 234-5). 20. yüzyılın başında Mısır milliyetçiliğinin önderlerinden Mustafa Kâmil, Mısır'ı tarihteki ilk büyük uygarlığı kurmuş devlet olarak kabul eder (Reid 1985: 239); yine önderlerden biri olan Ahmed Lütfi es-Seyyid ise Mısırlı yaşam biçiminde "firavunî" bir öz keşfetmiştir. Bu özden pay almak için genç Mısırlılar antik yerleşmeleri ziyaret etmelidir. Mısır arkeolojisindeki keşifler, Mısır basınının ilgisini çekmekte ve buna ilişkin yazı dizileri ya-

yımlanmaktadır. Edebiyatta Ahmed Şevki ve Halil Mutran'ın başını çektiği bir antikiteci eğilim zuhur eder. Heykeltıraş Mahmud Muhtar, eski Mısır kültürüne ait simgeleri kullandığı heykeller yapmaya başlar. Kısacası, 1930'ların sonunda İslâmî rengi esas olan bir milliyetçilik ağırlık kazanmaya başlamadan önce, özellikle Mısır entelektüel hayatında kökleri eski Mısır hayatına bağlayan "uygarlıkçı" bir milliyetçiliğin izlerini görürüz (bkz. Jankovski 1979; Reid 1985). Özellikle kendisini İslâmî "gelenekçilik" karşısında konumlayan modernist siyasî hareketler, tarihi ve tarihsel meşruiyeti İslâm öncesi geçmişten devşirme yoluna gitmişlerdir. Lübnanlı Maruniler "Fenikecilik", Iraklılar "Babilcilik", İran Şahı "Akamenidcilik" yaparken, Türkiye'de Kemalizm bir "Sumer-Eti Türkçülüğü" geliştirmiştir. Ortadoğu'da "ulusal" devletlerinin peşinde koşan ya da kendisine modern bir "kimlik" inşa etmeye çalışan rakip milliyetçilikler de aynı yolu seçmişlerdi.

Çünkü ulusal kültür tarihlerinin başlıca iddiası, ait olduğu ulusun/etninin "uygarlık kurucusu" antik bir halkın yahut halkların ardılları olduğudur. 1337 / 1921'de Şark-ı Karîb Çerkesleri Temin-i Hukuk Cemiyeti'nin İzmir'de yayımladığı ve Osmanlıca, Rumca ve Fransızca basılan *Çerkes Milletinin Düvel-i Muazzama ve Âlem-i İnsaniyyet ve Medeniyyete Umûmî Beyannâmesi*'nde "...Çerkesler; lisan, adât, hissiyât ve medeniyet itibariyle an'anât-ı milliyesini muhafaza ve idâme edegelmişlerdir. Çünkü tarih-i kadîmin Şark'ta ve Yunanistan'da kaydeylediği medeniyetlerin cümlesinde 'Rees Kafkasın vâlidi' olan Çerkesler bir unsur-ı âmil olduğu gibi asr-ı hâzırın medeniyet-i âliyesini tesis eden ırk-ı ebyez'in ve 'Arî'lerin mümtaz ailesinden oldukları İngiliz, Fransız, Alman, Rus ve Yunan müverrihlerinin tarihî eserleriyle sâbittir..." denilmektedir (Bkz. Tunaya 1986: 610). Dr. Mehmed Ali Pçıhaluk'un ilk iki cildini 1920'de son cildini ise 1922'de Humus'ta yayımladığı *İkâz'ül-Müverrihîn* adlı kitabı da Kafkasya halklarının uygarlık kurucusu eski Mısır ve Yakındoğu halklarıyla dil ve tarih bakımından ilişkisini ve benzerliğini göstermeye çalışır. Bu görüşün çağdaş versiyonunda Hititçenin ve Urartu dilinin "Adıgece" (Çerkesçe) olduğu kanıtlanmış bir gerçek olarak sunulur. Hatta Hazreti İbrahim Kafkasyalıdır. Eski Yunan tanrı adlarında bile Adıgecenin etkisi görülür (bkz. Bağ, 1997: 158-171). Böylelikle bir yandan Çerkeslerin uygarlığa kökensel ortaklığı gösterilmiş olurken, öte yandan zımnen Anadolu'da otoktonluk tezi de ortaya konulmuş olmaktadır. Kürt milliyetçi yazarlarında bu iddialar daha da ileri götürülmekte ve çağdaş-antropolojik uygarlık yaklaşımının insanlık tarihindeki ilk büyük sıçrama olarak belirlediği "Neolitik devrim"i gerçekleştiren toplulukların Kürtlerin ataları olduğu ileri sürülmektedir. Bu yazarlar, Neolitik dönem sonrasında Anadolu'da yaşayan neredeyse bütün Kalkolitik, Tunç ve Demir çağı "uygarlıklarını" ve topluluklarını da Kürt saymakta beis görmemektedir. Bunların arasında Hititler, Hurriler ve Urartular ilk göze çarpanlardır (örneğin bkz. Bender, 1995; 1996; Torî, 1997). Şu halde, hem Türk Tarih Tezi, hem Çerkes ve Kürt romantik milliyetçilikleri aynı saikle Hititleri ve onlar gibi birçok antik Anadolu kavmini sahiplenmektedir.

Türkiye'de bu esasla vazedilmiş Türk Tarih Tezi'nin gündemden düşmesinden sonra, aynı eğilimin "Mavi Anadolu" akımı tarafından sürdürüldüğünü gözlemlemekteyiz. Cevat Şakir (Halikarnas Balıkçısı), Eyuboğlu ve Azra Erhat gibi romantiklerin sürüklediği bu eğilim, etnik argümanlar kullanmayan başka tür bir milliyetçilikle, insanlığın ortak değerlerinin yaratılmasında Anadolu'nun oynadığı esaslı rolü sahiplenen ve bugünkü "Türk ulusu"na mal eden bir tür kültür milliyetçiliği ile karakterize olmaktadır (bu konuda bkz. Karacasu, 2001).

KÜLTÜR-UYGARLIK İKİLEMİ VE ARKEOLOJİ

Genel olarak Batı Avrupa'da iktisadî, toplumsal ve siyasî başarının Aydınlanma'nın tarih felsefelerine ait bir "tarihsel ilerleme" nosyonuyla ilişkilendirilmesi, ister istemez bu "ilerleme"nin tarihine eğilmeyi getirmiştir. Gözlenen "ilerleme tarihi", aynı zamanda bugün bu sürecin en tepesinde görünen ulusların bulundukları yeri ve bu yere dayanarak dünyanın geri kalanı üzerindeki tasarruflarını meşrulaştıran bir araç olarak kurgulanmıştır. Zaferin tarihi, uygarlığın tarihidir. Bu çerçevede dünyanın kabaca "Doğu" ve "Batı" olmak üzere ikiye ayrıldığını görürüz. Batı, uygarlığı izleyen yol üzerindeki tayin edici temel durakları geçerek bugünkü uygarlık düzeyini temsil ederken, doğunun temel yazgısı "durağanlık" ve dolayısıyla "tarihsizlik"tir. Uygarlığın tarihi, aynı zamanda "Batı değerleri"nin oluşum tarihidir. Batı üniversitelerinde okutulan Uygarlık Tarih kitaplarının içeriğine bakıldığında bu izlenim kolaylıkla edinilir. Sümer, Akkad, Mısır, Babil, Assur ilkçağını Eski Ahid dönemi izler; araya Eski Yunan-Roma tarihi girer; bu tarih demokrasi değerlerinin oluşumuna ve Batı'nın askerî başarılarının heroistik temellerine aittir; ardından Yahudiliğin özgüllüğü üzerinden Yahudi-Hıristiyan uygarlığının devamlılığı vurgulanır; bu arada Muhammed-Şarlman karşılaştırması türünden sembolik karşılaştırmalarla "iki dünya" arasındaki farklılığın altı çizilir; Haçlı Seferleri ve Magna Carta birer önemli durak olarak anılır ve oradan Rönesans-Reformasyon ve Batı'nın "Genişlemesi" anlatılarak Sanayileşme ve demokratik devlet temellendirilir. Arkeolojik tarih atlaslarını inceleyen Chris Scarre da (1990), 1970 ve 1980'lerde yayımlanmış atlasların açık bir Avrupamerkezcilik içerdiğini, atlaslarda zaman ve mekân bakımından açık bir dengesizliğin var olduğunu bulgular. Max Weber'de (Weber, 1958: 16) bu tarihin son döneminde feodalite ile modern devlet arasında, kültüre yerleşik olan ve temeli Eski Yunan'a dayandırılan "demokratik tarz"ın kurduğu ilişki şöyle ifade edilmektedir:

> Feodal sınıflar içinde siyasal ve toplumsal grupların örgütlenmesi esastı. Fakat Batı anlamında feodal devlet, *rex et regnum*, sadece bizim kültürümüzde biliniyordu. Dahası, periyodik olarak seçilmiş temsilcilerden oluşan meclisler, meclise karşı sorumlu bakanlar halinde hükümette yer alan demogoglar ve parti önderleri, bize özgüdür (...) Gerçekte yazılı anayasa, aklî [rasyonel] şekilde düzenlenmiş bir hukuk ve aklî kurallarla ve hukukla sınırlanmış idare ile siyasî birlik şeklinde uzman memurların yönettiği Devlet'in kendisi, bu özelliklerin kombinasyonu biçiminde sadece Batı'da bilinir (...)

Max Weber'in antik Yakındoğu kültürleri ile "Klasik Antikite" arasında "keskin sosyo-ekonomik farklılığa" dikkat çektiği ve ikincinin "rasyonel Batı uygarlığı"nın kökeni olduğunu göstermeye çalıştığı (Oakes 1977: 242-3) *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* 'da bu indirgeyicilik açıklıkla vurgulanır. Burada Weber (1988: 37), Doğu ile Batı arasındaki farkı şu şekilde açıklar:

> Batı Avrupa'daki yerleşme örüntüsü, temelde Doğu Asya uygarlıkları ile tezat teşkil eder. Farklar, kısaca, şu biçimde toparlanabilir: Avrupa'daki sürekli yerleşmeye geçiş, (özellikle süt için yapılan) sığır yetiştiriciliğinden tarımın egemen olduğu bir ekonomiye doğru değişme şeklinde yaşanmıştır. Sığır hayvancılığı, ikincil bir öğe olarak devam etmiştir; Asya'da, bunun tersine, geniş arazi üzerinde, özellikle göçebelik şeklinde cereyan eden az masraflı tarımdan süt sığırcılığı olmaksızın yapılan

bir bahçe tarımına doğru kayma vardı. Bu karşıtlık, prehistorik zamanlarda söz konusu olmamakla birlikte ve sonrasında da göreli olmakla beraber, bir kere ortaya çıktıktan sonra köklü farklara yol açmıştır. Bu şekilde Avrupa halkları arasında arazinin özel mülkiyeti, ortak otlak alanlarının küçük gruplar arasında bölünmesiyle ve nihaî olarak temlik edilmesiyle daima ilişkili olmuştur; bunun aksine Asyalılar arasında gelişme böyle ortaya çıkmaz ve Batı'da bu şekilde bulunan ilkel komünal tarım birimleri Asya'da bilinmemektedir ve olsa dahi farklı ekonomik işlevleri vardır. Bu nedenle Doğu Asya köy örgütlenmelerinde (...) Avrupalı benzerlerine nazaran bâriz farklar ortaya çıkar. Doğu Asyalılar arasında, böylece sürü sahipliği ile bağlantılı bir "bireycilik", bütün sonuçlarıyla beraber, bulunmaz. Böylece Batı'nın heryerinde gelişmenin başlaması noktasında belli karakteristikler buluruz. Genellikle (...) işletmek üzere arazi elde edildiğinde ortaya çıkan yerleşik tarım, süt sığırcılığından tarla mahsülüne doğru yönelen bir değişmenin egemen hale gelmesiyle yaygınlaşmıştı. Bu, yalnız Kuzeybatı Avrupa için değil, Güney Avrupa ve Yakın Doğu için de cari bir gerçektir.

Özünü Weber'in bu sözlerinde bulduğumuz yaygın ve egemen literatür, varlığı ve egemenliği meşru, insanî ve bu yüzden nihai bir "Batı Uygarlığı" tezini temellendirir. Weber'e göre solda yer alan ve meslekten prehistoryacı olan Gordon Childe bile dünya prehistoryasını önemli ve önemsiz bölgeler olarak ikiye ayırmış ve Avrupa ve Yakındoğu prehistoryasına yoğunlaşmıştı. Childe (1974: 39-40), dünya tarihindeki ana akışı göstermek için şöyle der:

> Bizim [Batı] kültürümüz insanlık kültürünün ana kolu üzerinde olduğu savında bulunabiliyorsa, bu yalnızca, kültürel geleneğimizin, bir zamanların çok sayıdaki paralel kültürlerini fethedip, onları haraca bağlamış olmasına dayanır. Yazılı tarih dönemlerinde, insanlık kültürünün ana nehri, Mezopotamya ve Mısır'dan çıkıp, Yunan ve Roma, Bizans ve İslâm dünyası yoluyla Atlantik Avrupasına ve Amerika'ya doğru akarken, kendisine Hint, Çin, Meksika ve Peru uygarlıklarından ve sayısız barbar ve vahşî toplulukların kültürlerinden katılan kollarla durmaksızın genişledi. Çin ve Hint uygarlıkları, aslında, birbirlerinden ve daha Batı'daki uygarlıklardan akımlar almakta başarısız değildiler. Fakat genellikle, şimdiye kadar, aldıkları bu akımları, *değişmeden kalan* durgun iç göllerine boşaltmışlardır... Sonuç olarak, zaman zaman onun yan kollarla zenginleşmesini göstermek için, uygarlığın öteki kolları üzerinde konuşmak zorunda kalsak bile, bundan sonraki sayfalarda, uygarlığın ana kolu ile ilgileneceğimizi açıkça belirtelim (a.b.ç.).

Bu yaklaşımlar, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında Batı'yı saran "dünyayı keşfetme" duygusunun içine, toprak altından bu uygarlığın kökenlerini gün ışığına çıkartma ihtirasını da katmış, Batılı kurumlara bu ilhamı vermişti. Bu ilham ve ihtiras, zaman içinde Batı devletleri arasındaki rekabetin içine "arkeolojik nüfuz alanları" mücadelesini de kattı. Bu duyguyla girişilen arkeolojik "*expedition*"lar, yavaş yavaş kendi "*company*"sini de yarattı ve akademik arkeolojinin temelleri böyle atıldı. Bu "*expedition*"un ilk ve en görkemli örneği, 1798'de Napoleon'un Mısır Seferi'ne iştirak eden "Bilim Heyeti"dir. İçinde hiyeroglifi çözümleyen Champollion'un da bulunduğu bu "heyet" ejiptolojinin temellerini atarak arkeoloji alanındaki kurumsallaşmayı da başlatmıştır. "Mısır Seferi" ile başlayan ejiptolojinin yanında, Batı uy-

garlığının temeli sayılan eski Yunan ve onu izleyen Roma döneminin arkeolojisi öne çıktı. Burada ilk ipuçları Antikite'nin metinleri, özellikle Homeros Destanları, üzerinden izlendi. Bu nedenle ilk klasik arkeologlar bu metinlerde yer alan kayıp uygarlıkları arayan birer maceraperest, birer antika toplayıcısı ve hatta birer soyguncuydu. Bunların arasında en dramatik öykü Troya hazinelerini arayan Heinrich Schliemann'a ait olandır. Antikite metinleri içinde en başta gelen metinler, kuşkusuz Eski ve Yeni Ahid'di. Burada adı geçen topluluklara ait ya da Hıristiyanlığı ilk kabul eden kentlerin kalıntılarının aranması ve havarilerin mektuplarında anılan kentlere ilişkin araştırmalar, klasik arkeolojinin başlangıcı için büyük bir bilgi birikimi sağladı. Bergama, Efes, Perge gibi önemli kentlere ilişkin kazı ve araştırmalar böyle başladı. Anadolu, Suriye ve Filistin'e ait tarihî coğrafya bilgisi de, bu eski metinlerin izi sürülerek biriktirildi. İlk arkeologlar bilimsel çalışma yürütmenin yanında, zaman zaman gittikleri yerlerde ülkelerinin istihbarat hizmetini de yürütüyorlardı. Bu bakımdan arkeologlar ve arkeolojik projeler ilgili devletler tarafından desteklenmiş, yürütüldükleri ülkelerde himaye görmeleri için diplomatik kanallar devreye sokulabilmiştir. Bunun yanı sıra, Aydınlanma'nın etkisi altında Batı'da yetişen "yeni insan"ın, değer atfedilen alanlara ilişkin bilgi ve yetenekleri haiz bir insan tipini temsil etmesi ve bu nedenle "klasik kültür"e vakıf ve meraklı olmaları, çeşitli nedenlerle ülkeleri dışında faaliyet gösteren bürokrat ve askerlerin çevrelerindeki eski eserlere ve ören yerlerine karşı ilgili olmalarını, bunlarla ilgili raporlar ve anılar yazmalarını teşvik etmekteydi. Türkiye'deki ilk arkeolojik keşifler buna tanıklık eder. 1838'de bölgede askerî keşif gezisi yapan Yüzbaşı Helmuth von Moltke, antik Gerger kalesini, konumu, antik kaya kabartması ve Grekçe kitabesi de dahil olmak üzere kusursuz bir biçimde kaydetmişti (Dörner, 1990: 3). Osmanlı hükûmetinden ilk kazı iznini koparan İngiliz mühendis John Turtle Wood ve Aydın Şimendifer Direktörü de Larke, 1863-65 arasında Efes'i ve demiryolu çevresindeki ören yerlerini eşelemeye başlamıştı (bkz. Paksoy, 1993: 206). İşadamı Schliemann, 1870'den itibaren Troia'yı gün ışığına çıkartmak için uğraşıyordu (bkz. Esin, 1993). Yine bir mühendis olan Karl Humann 1881/82'de büyük Bergama Sunağı'nı bulmuş ve Almanya'ya götürmek için çalışmalara başlamıştı. Ankara'daki Augustus Tapınağı üzerinde kayıtlı bulunan Augustus'un Grekçe ve Latince *Res Gestae*'si, tarihçi Theodor Mommsen'in ricasıyla, yine Humann tarafından kopyalanmıştı. Humann, gezisini Boğazköy üzerinden sürdürmüş ve oradaki kabartmaların da kalıplarını almıştı. 1882'de aslında Doğu Anadolu'daki İngiliz yol yapım heyetinde aşçı-yamağı olan Charles Sester, Prusya Kraliyet Bilimler Akademisi'nin tamsilcisi olan Otto Puchstein'ın eşliğinde, Assur anıtı sandıkları Nemrut Dağı'ndaki Kommagene heykellerini keşfe çıkmışlardı... (bkz. Dörner, 1990: 1-20). Maceraperest-entelektüel karışımı bu meslek adamları, 19. yüzyılda Batı'nın keşif duygusunu ve ihtirasını gayet güzel yansıtırlar. 19. yüzyıla ait her "Yakın Doğu Seyahatnamesi" arkeolojik belgeler üzerine uzun betimlemeler ve yorumlarla doludur.

Grek ve Roma kültürüne hayran onlarca profesonel ve amatör gezginin-ajanın-bilim adamının cirit attığı "Yakındoğu" coğrafyası ise Osmanlı toprağıdır. Osmanlı'nın eski eserlerle ilişkisi ise oldukça gevşektir. Gayet anlaşılabilir biçimde, İmparatorluğun İslâmî olmayan eski eserler ve arkeoloji bilimiyle ilgilenmesiyle İmparatoluğun "Batılılaşması" arasında sıkı bir ilişki vardır. 19. yüzyılın ilk yıllarına kadar götürülebilecek olan Türk arkeolojisinin başlangıcı, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin "Batılılaşma süreci"ni yaşamaya başladığı dönemle çakı-

şır (Özdoğan, 1998: 112). Tanzimat dönemi, bu Batılılaşma döneminin, bazılarına göre hatta "aşırı Batılılaşma"nın (bkz. Mardin, 1971), özel adıdır. Daha Tanzimat döneminin ilk hükümdarı olan Abdülmecid (1839-1861) döneminde bu yeni ilginin gelişmeye başladığı görülür. Gerçi bu ilk girişimler fazlaca kısmî ve sınırlıdır ama yine de bir "başlangıç" olarak anılabilir. Modern anlamda küçük bir "ilk müze"nin kuruluşu bu döneme rastlar. 1850'de Fransız yazarı Maxime du Camp'ın Aydın'da rastlayıp satın almak istediği Helenistik döneme ait bir kadın heykeli kısa bir süre sonra Aya İrini'de örgütlenen bu küçük müzede görülmüştür. Bu küçük "müze"ye ait ilk katolog, *Revue Archéologique* dergisinin 1868 yılı cildinde yayımlanan A. Dumont'un "Le Musée Sainte-Iréne à Constantinople, antiquites grecques, gréco-romaines et byzantines" başlıklı makaledir (Eyice, 1985: 1597-8). Yukarıda örneği görüldüğü gibi, eski eserlerin belirlenip değerlendirilmesini ve değerli olanlarının taşradan İstanbul'a gönderilmesini düzenleyen 1840 tarihli bir genelgenin varlığı da bilinmektedir (Ortaylı, 1985: 1599).

Abdülaziz devrinde, Âli Paşa'nın sadrazamlığı ve Safvet Paşa'nın Maarif nâzırlığı sırasında adı resmen müze olmayan Aya İrini'deki "küçük müze" kurumsallaşmış, Müze-i Hümayûn adını almış ve başına bir müdür atanmıştı. 1881 yılına kadar bu müzenin başında hep Batılı arkeologlar olmuştur. 1869'da atanan ilk müdür Galatasaray Sultanisi öğretmenlerinden Edward Goold'dur. Taşradan merkeze eser toplama anlamındaki ikinci girişim de nâzır Safvet Paşa'ya aittir. Aynı zamanda sıkı bir koleksiyoncu olan Paşa vilâyetlere gönderdiği genelgede arkeolojik eserleri sandıklayarak İstanbul'a göndermelerini istemiştir. Bu genelgeye ilk uyanlar da Trablusgarp, Selânik ve Konya valileri ile Girit'in Lasiti mutasarrıfı olmuştur. Bu dönemde müze denetiminde ilk kazı yapılan yer de Kapıdağı Yarımadası'ndaki Kyzikos antik şehridir. Goold'un hazırladığı müzenin ilk resmî katoloğu 1871 tarihlidir (bkz. Eyice, 1985). Müzenin Alman müdürlerinden Dethier, 1874'de etkisiz bir "Âsâr-ı Atîka Nizamnâmesi" çıkarana kadar,[1] Osmanlı toprakları üzerindeki bu "*expedition*"ların ve kazıların hiçbir yasal dayanağı ve denetimi yoktu. Kazılar ve kazılardan çıkarılan eserlerin akıbeti, hâfir ile Babıâli arasında yapılan mukavelelerle düzenleniyordu. 1881'de müze müdürü olan Osman Hamdi Bey, 1882'de bu nizamnâmeyi yürürlükten kaldırtarak yerine 1883'te yeni bir nizamnâme hazırladı. Bugünkü eski eserler mevzuatının da temeli ve ilham kaynağı olan bu nizamnâmeye göre, "Memâlik-i Osmaniye'de mevcud ve mekşuf ve bundan böyle hafriyat ile zâhire çıkarılacak kara, deniz, göl, nehir, çay ve derede zuhur edecek olan her nevi âsâr-ı atîka kâmilen devlete aitdir... Memâlik-i Osmaniye'de zuhur eden âsâr-ı atîkanın diyâr-ı ecnebiye nakil ve ihracı kat'iyen memnudur" denilmektedir (bkz. Arsebük, 1983: 71; Halil Edhem 1932: 558). Böylelikle Osman Hamdi'nin çabasıyla Osmanlı hükûmeti, daha önce hiçbir biçimde resmî kimliğinin bir parçası saymadığı İslâmî olmayan kültürlere ait toprak-altı ve üstü değerleri sahipleniyordu.

Osman Hamdi Bey, sadece müze müdürlüğü ile öne çıkmış bir şahsiyet değildir. Bizzat arkeolojik kazılara katılması ve ressamlığı, kişiliğinin önemli parçalarını oluşturur. 1887'de Sayda'daki Fenike kral lahitlerini bizzat kazarak İstanbul'daki müzeye nakletmiştir (Halil Ethem, 1932: 558). Bu bakımdan, Türkiye'nin Batılı anlamda ilk entelektüellerinden biridir. "Rönesans adamı" türünden birçok beşerî ilgi alanını kişiliğinde birleştirmiş, birkaç yabancı dil bilen bir kişi olarak Osman Hamdi, Tanzimat Batılılaşmasının yarattığı bir simge-isim olarak görünür. Bu simge-ismin arkeoloji alanına odaklanmış olması bir tesadüf

değildir. Bütünüyle "uygarlaşma"nın ölçütlerinden biri olarak kabul edilen geçmişte insanlığın yarattığı değerlerle ilgilenme ve toplama pratiği, Tanzimat'la birlikte yönetici-seçkinlerin gözünde Batılılaşma yoluyla girilen "uygarlaşma" projesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun "şarklı" yapısına iliştirilmiş bir "kararlılık" göstergesiydi. Bu gösterge, İmparatorluk başkentini donatan Batılı yaşam biçimine ait mekânlarla ve sayıları giderek artan neoklasik yapılarla bütünlenmekteydi. Bu yapılardan, saraylar dışında, en görkemlisinin, Sayda'da bulunan "Ağlayan Kızlar" lahdi tarzında yapılan (Halil Ethem, 1932: 563) ve 1891'de açılan Müze-i Hümayûn binası (şimdiki İstanbul Arkeoloji Müzesi) olması anlamlıdır. O dönemde öğrenime açılan Sanayi-i Nefise Mektebi de (Güzel Sanatlar Akademisi) Müzeler idaresine bağlıdır ve eğitimini Müze-i Hümayûn kompleksinin şimdi Şark Eserleri Müzesi olan müştemilatında yürütmektedir (Halil Ethem, 1932: 563). Bu girişimler, Tanzimat dönemi Osmanlı yönetici-seçkinlerinin "dünya değiştirme" kararlılığının açık göstergeleridir. Ancak sistemik olmayan bu tür göstergelerin öne çıkmasının altında yatan dinamik ise, Ethem Eldem'in (1993: 14-5) deyişiyle,

> Politik elitin başını çektiği bir hareketin de desteğiyle, Batı ile gittikçe girift ilişkilere giren Osmanlı toplumu ve özellikle İstanbul nüfusu, Avrupa kökenli birçok davranış biçimleri ve imgeleriyle karşılaşıp, bunları giderek artan bir hızla benimsemek durumunda kalmıştır. Fakat bu alanda gerçek bir entegrasyon ve modernleşme (hatta Batılılaşma) sürecinden bahsetmek çok daha zordur. Gözlemlenen, genellikle şekillerin içeriklerinden yoksun olarak algılanmasından öteye geçmemektedir. maddi ve teknolojik bazı girdiler eğitim, tüketim ve üretim kanallarıyla rahatlıkla anlaşılırken, kültürel ve toplumsal değerlere gelindiğinde (...) alıcı kültürel ve sosyal yapının kendine yabancı olan her türlü imge ve kavramı (...) çarpıtılmış haliyle kabul etmesi veya kendi değer sistemini tehdit etmeyecek derecede yüzeysel bir seviyede tutup, bu sistemle bağdaşmasını sağlamasıdır.

Bu nedenle başta modernleşmeci padişahlar olmak üzere İmparatorluk seçkinleri, Batı İmparatorluk başkentlerindeki eğilime uygun bir biçimde, bir Batılılaşma göstergesi olarak, Batı'da Rönesans ve Aydınlanma'nın yarattığı incelmiş merakların sergi sahası haline gelen müzenin bir örneğini İstanbul'da da kurmayı, hatta zamanın emperyal eğiliminin önemli nişanelerinden sayılan arkeolojik kazıları himaye etmeyi uygun bulmuşlardır. Bu girişimin mevcut toplumsal ve kültürel yapıyı sarsıcı hiçbir etkisi olmadığı gibi, Batılılar karşısında görkemli bir vitrin teşkil edeceğine kuşku yoktur. Osman Hamdi, bu çerçeveye aykırı düşen bir kişilik olmakla birlikte, Batılılaşma sürecine bu türden saik ve beklentilerle giren İmparatorluğun bir memurudur.[2] Ethem Eldem (1993: 16), Osman Hamdi Bey gibi bir figürü bu genel belirlemenin dışında kalmış, münferit bir örnek olarak görmektedir ama Türkiye'de hem müzecilik hem de arkeolojinin gelişimi, birçok alanda olduğu gibi, Eldem'in genel belirlemesine uymaktadır. Anılan bu çerçeve içinde Osman Hamdi, Tevfik Fikret, Abdullah Cevdet gibi aydınlar, "özel" hatta "egzantrik" örnekler muamelesi görüp kenara itilirken bu damar Türkiye'nin Batılılaşmasında kuvvet kazanamamış, körelerek marjinalleşmiş ve Batılılaşma büyük ölçüde yönetici-seçkinlerin yönlendirdiği bir hatta akmıştır. Cumhuriyet devrinde özellikle Ankara'da kurumsallaşan klasik arkeoloji alanı vitrin Batılılaşmasının önemli bir unsuru haline gelirken, İstanbul'da Osman Hamdi ve Halil Ethem'i izleyen Arif Müfit Mansel ve Aziz Ogan'la devam eden eğilim, yuka-

rıdaki örneklere uyarak zayıflayıp yok olmuştur.

Batı etkisinde şekillenen arkeolojik ilgi, Cumhuriyet'e kadar, Osman Hamdi'nin kişiliğinde Batı'daki hümanist eğilimin bir yansıması olarak var olmuştur. Ancak, başta da değinildiği gibi, yeni kurulan her ulus-devletin kendisini tanımlama ve tanıtma ihtiyacına bitişik olarak arkeolojinin klasik kültürü esas alan hümanist görüntüsü, yerini sert bir biçimde milliyetçi şekillenmelere terk etmektedir. Bu noktada hümanist eğilimin başvurduğu "uygarlık" kavramının yavaş yavaş yerini "kültür" kavramına bıraktığı gözlenir. Kendisini uygarlık hattının zirvesine koyanlar karşısında beşerî varlığını ve ona dayanan devletinin varlığını oluşturma, haklılaştırma, meşrulaştırma ve kabul ettirme kavgasındaki millî oluşumların bu kavrama başvurmaktan başka çaresi yoktu. Fichte ve Herder'e geri götürebileceğimiz kültür nosyonu, bu yazarların kaleminde bir halkı başkaları karşısında benzersiz ve biricik yapan, bu halkın iç tutunumunu temin eden ve bu nedenle merkezinde dilin bulunduğu, bu haliyle de "ulus"u inşa eden bir kavram olarak karşımıza çıkar. Ancak bu ulusların geçmiş hali hakkında bilgi, sadece klasik uygarlığın betimlemelerinden ibarettir ve bu betimlemeler bugün dahi bir başvuru çerçevesi olarak varlığını sürdüren uygarlık-barbarlık ikileminin mağdur tarafını tarif etmektedir. "Ulus" olarak beşeriyet ve tarih içinde hak ettiği yeri temin etme kaygısında olanlar için bu kabul edilemez bir tespittir. Ancak bu belirlemeyi nakşedecek bilgiyi "yazılı kültür" içinden devşirmek, bu kültürün failinin, ikilemin iktidar tarafında oturan "uygarlar" olması bakımından imkânsız görünmektedir. O takdirde, bu kültürlerin yüksek seviyesini ve bugünkü ardıllarının hak edilmiş bir tarih üzerinden "uluslaştıklarını" göstermenin tek yolu kalmaktadır: Toprağın altına bakmak! Prehistoryanın ve protohistoryanın, yani klasik dönem arkeolojisini önceleyen dönemlere ait toprak altı bilgisinin metodolojik ve betimsel birikiminin büyük ölçüde Almanca konuşulan ülkelerde ve onları çevreleyen Orta Avrupa ülkelerinde temayüz etmesi, bu bakımdan tesadüf değildir. Buradan hümanizme yaslanan arkeolojinin karşısında yavaş yavaş antropolojik temelli bir arkeolojinin doğduğunu kestirebiliriz. Antropolojik arkeoloji, evrim çalışmalarının da etkisiyle "doğa tarihi" denilen bir yöntemle çalışmaya başlar ve kendisini bir "beşerî bilim" olarak değil "sosyal bilim" olarak konumlar. Bunda hem doğa bilimlerindeki gelişmelerin hem de Almanya'da gelişen Ranke'ci pozitivist tarih anlayışının etkisi büyüktür. Böylelikle hem şimdiye kadar hâkim "ilerleme" anlayışını kurgulayan tarih felsefelerinden kaçılır, hem de "ilerleme" nosyonunun vazettiği "uygarlık" kavramı etkisizleştirilmiş olur. Böylelikle kültürlerin tarihi, pozitivist bir yöntemle inşa edilecektir ve toprak altından çıkarılan kültür varlıklarının tipolojileri yoluyla bir kültürün zaman ve mekân içinde nasıl değiştiği yahut nasıl yayıldığı görülecektir. Belirli bir "yazılı tarih" anına kadar izlenen "kültür"den geri giderek o "kültür"ün köküne inilecek ve o "kültür"le varolan ulusun tarihi yazılabilecektir. Bu anlayış, Almanya'da "kültür tarihi" (*Kulturgeschichte*) yaklaşımını doğurur. Bu yaklaşımın en önemli besin kaynağı "arkeolojik kültür" kavramıdır.

Kültür tarihi arkeolojisinin ve "arkeolojik kültür" kavramının yardımıyla, etnik ve ulusal toplulukları içsel bir türdeşlik taşıyan, tarihsel olarak süreklilik arzeden ve nesnel olarak kültürleri, dilleri ve ırksal farklılıklarıyla tanımlanan bütünlükler şeklinde tasavvur eden anlayış 20. yüzyılın ilk yarısında tamamen egemen olmuştur. Kültür tarihi arkeolojisinin temel varsayımı, bugünkü halklarla ilişkili farz edilen farklı arkeolojik kültürlerin, monolitik, tekil bütünlükler çerçevesinde geçmişin inşası için temel alınmasıdır.

Dolayısıyla bu tarz bir arkeoloji yaklaşımının temel sorunu "köken (*ethnogenesis*) izlemek" olmaktadır (Jones ve Graves-Brown, 1996: 4. Bu konuda ayrıca bkz. Collis, 1996; Renfrew, 1996). Kültür tarihi, kimlik bilinçlerini berkitmek ve güncel siyasî meşruiyetlerini elde etmek isteyen çağdaş ulusal ve etnik gruplar için uzun soykütüklerinin inşasını kolaylaştırdı. Böylesi bir geçmiş projeksiyonu, esas olarak bugünün bakış açısından oluşturulmaktaydı (Jones ve Graves-Brown, 1996: 4). 20. yüzyılın başında, Alman *volkskunde* çalışmalarından arkeolojiye yansıyan ve siyasal arka planının 19. yüzyılda oluşturulduğu "etnik paradigma", Almanya'da "ulusal arkeoloji"nin belkemiğini oluşturdu ve 1902'den itibaren de Gustav Kossinna'nın Berlin Üniversitesi'nde kurumlaştırdığı "Alman prehistoryası" ile üniversite sistemine girdi. Kossinna'nın portresi, arkeolojiye şovenist ve faşist tasarrufu sokan adam olarak çizilir; oysa Kossinna, dönemi bağlamında, bu açıdan istisnaî bir arkeolog sayılmaz. Örneğin aynı dönemde Fransız arkeologları uluslarının Kelt köklerini keşfetmek, Polonyalılar topraklarındaki prehistorik kültürlerin Slav asıllı olduğunu kanıtlamak peşindeydiler. Dahası, Kossinna'nın metodolojisi İskandinavyalı bilimciler, bilhassa Wilhelm Thomsen gibi öncüler tarafından geliştirilmiş ve Gordon Childe'ın kültür kavramında olduğu gibi Britanyalı meslektaşlarınca da paylaşılmıştı (Härke, 1995: 54-5). Etnik kimlikleri arkeolojik kayıtlardan izleme anlayışı, ilk olarak Orta Avrupa'da ortaya çıkmış ama Gustav Kossinna'ya kadar derli toplu bir örneği sunulamamıştı. Kossinna, arkeolojiyi herhangi bir halkın atasal kökenini teşhis ve bu halkın tarihsel serüvenini tespit aracı olarak görmüştür. Gustav Kossinna 1911'de yayımladığı *Die Herkunft der Germanen* ("Germenlerin Kökeni") adlı kitabında, arkeolojiyi en "ulusal" bilim olarak nitelemiş ve eski Germenlerin arkeolojik araştırmaya "en ziyade mazhar" bir millet olduğunu öne sürmüştür (Trigger, 1989: 162-3). Kossinna'nın arkeoloji yaklaşımında, Alman arkeologlarının ejiptoloji (Mısır araştırmaları) ve klasik arkeoloji gibi alanlarda çalışmaları bir yurtseverlik eksikliği olarak görülmektedir; zira bu alanlar doğrudan doğruya Hint-Avrupalıların kökeni ve Almanlarla ilgili olmayıp, hümaniter yaklaşımın ürünleridir. Arkeoloji araştırmalarında tamamen tümevarımsal pozitivist bir yöntemi savunan Kossinna'nın, tarihselci bir duruşu temsil etmesi ilginçtir. Çelişik gibi görünen bu durum, aslında modernizmin belirleyici bir özelliğidir.[3] Beşerî bilimlerde pozitivizm, aslında evrensel bir tarih nosyonunun reddine karşılık gelecek "ulusal müdahaleci" ve "tek-çizgili evrimci" bir tarih görüşünün yöntemi olmuştur. Ait olunan ulusun, bu evrimdeki üstün konumu kurgusunun "gerçek" yerine geçtiği bir idealizmin içi, bunu kesinlikle kanıtlayacağı varsayılan "seçilmiş", "ayıklanmış" verileri, kanıtları bulup çıkarmak demek olan bir pozitivizm anlayışıyla doldurulmuştur. Bu elbette "tarihsiz" bir tarih görüşüdür. Zira bu görüşün evrensel bir açıklama yapma şansı yoktur; her şey ait olunan "ulusa göre"dir. Tarih, ona göre işler; diğer "uluslar" ona göre konumlanır. Emperyal Almanya'da önce Paul von Hindenburg gibi muhafazakârların sonra da Nazilerin gözdesi haline gelen ve Alman milliyetçiliğini arkeolojik yönden takviye eden bu yaklaşımın diğer önemli özelliği, biyolojik olarak "en büyük saf ırk" olan Almanların prehistoryasının aşırı biçimde yüceltilmesi ile önemli kuramsal buluşların karışımı olmasıdır. Bu yaklaşım Alman milliyetçilerince öylesine benimsenmiştir ki, Nazi hükümetinin Alman okullarındaki prehistorya öğretiminde müfredatın ana bileşeni haline gelmiştir. Zira Kossinna'nın Nazilerle ortak olan inancı kültürlerin etnisiteyi kaçınılmaz biçimde yansıttığı, maddî kültürdeki

benzerlik ve farklılıkların doğrudan doğruya etnik benzerlik ya da farklılıklara tekabül ettiğidir; Kossinna'ya göre kültürel süreklilik, aynı zamanda etnik sürekliliktir. Kossinna'nın, Alman milliyetçiliği ve Nazilerce tevarüs edilen görüşlerinde kültürel ve etnik varyasyonlar, ırksal farklılıklara işaret eder. Hint-Avrupalıların kök halkları ve dolayısıyla Almanların ataları, sarışın Nordik (ya da Aryen) ırk grubuna mensuptur ve bu ırksal özellikler insan davranışının (kültür yaratıcılığının) temel belirleyicileridir. Kossinna burada Klemm'in *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit* ("İnsanlığın Genel Kültür Tarihi") (1843-52)'da temellendirdiği "kültür yaratıcı halklar" (*Kulturvölker*), "kültürel olarak edilgen halklar" (*Naturvölker*) ayrımıyla birleşir. Bu ayrım, uygarlık kavramının karşısına çıkarılan "alternatifi" de betimler. Kossinna'nın Nazilerce benimsenen temellendirmesine göre, Schleswig-Holstein bölgesi Avrupa'nın ve Yakındoğu'nun kültürel gelişim merkezidir ve kültürel yenilikler bu bölgeden çevreye göçler yoluyla dağılmıştır. Zira daha gelişkin kültürlerin biyolojik bir üstünlüğün ifadesi olması yüzünden, kültürel yenilikler yayılma (*diffusion*) yoluyla değil, ancak göç yoluyla bir bölgeden diğerine gidebilirdi. Hint-Avrupalıların göç dalgaları da güneye ve doğuya doğru olmuş ve oraların yerli halklarına uygarlığı öğretmişlerdi ama Almanlar anayurtlarında kalarak ırken en saf biçimde kalmışlar ve bu yüzden de bütün Hint-Avrupa halklarının en yeteneklisi ve yaratıcısı olabilmişlerdir. Aslında Kossinna'nın kötü şöhreti, fikirlerinin işte bu biçimde Üçüncü Reich'ın ırkçı ve yayılmacı siyasetinin meşrulaştırılmasında kullanılmasından gelmektedir. Ayrıca Kossinna, arkeolojiyi tarihsel toprak haklarını temellendiren bir araç olarak görmüştür. Nerede "Alman" (ya da Germen) maddî kültür unsurlarına rastlanırsa orası eski Alman toprağı olarak ilân edilmiş ve buralarda modern Almanya'nın hakkı olduğu ya da buraları geri alma hakkına sahip olduğu iddia edilmiştir (Trigger, 1989: 164-7). Bu meyanda Alman arkeolojisinin entelektüel tarihinde, Kossinna kadar etkili olan ama en kısa yaşayan savruluş, rasyonalizm ve doğa bilimleriyle yakın ilişkisi olan antropolojik perspektifin egemenliği olmuştur. Bu perspektifin 19. yüzyıl prehistorik arkeolojisine katkısı, evrimci paradigmayı alana sokması ve alanın fiziksel antropolojiyle yakın ilişkiler kurmasına yardımcı olmasıydı (bkz. Härke, 1995: 54). Bu ideolojik zemine oturan arkeoloji ve arkeolojik kazılar, Nazi döneminde etnik ve ırkçı paradigmaya zemin sağlayacak biçimde bizatihi Parti tarafından sahiplenilmiş ve kontrol edilmiştir. Himmler, 1935'de SS teşkilatı içinde bir "Atalar mirası" grubu (*SS-Ahnenerbe*) kurmuştu. Bu grubun en önemli işlerinden biri, Alman kültürünün geçmişten bugüne kültürel ve ırksal bakımdan bozulmadan geldiğini ispat edecek kazılar yapmaktır. Bu kazıları yürüten önde gelen arkeologlardan Herbert Jankuhn (1938: 3-4, akt. McCann, 1990:82-3) kazılarının sonucunu açıklarken,

> Hint-Avrupa hakları arasında Germen halkı, Romalılardan, Keltlerden ve Slavlardan çok daha fazla, en geriye doğru izlenebilen bir aile ağacına sahip olması nedeniyle, özel bir rol oynamıştır (...) Tarih evresine bu ilk giriş her ne kadar şimdi arkeolojik bulgular temelinde gösterilemezse de, Neolitik dönemin sonunda Kuzey Avrupa'da mütecanis Germani halkının gelişiminin kökenlerini geriye doğru izleyebilmekteyiz. Burada, büyük Hint-Avrupa ailesinin hiçbir dalında görülmeyen biçimde (...) bu halkın iç gücüne hiçbir yabancının sızmamış olması ve gelişiminin yönünde hiçbir sapma olmaması, bu yüzden de kendi kalıtımsal ilkelerine göre gelişmesi nedeniyle, olabildiğince geriye doğru gidebilmekteyiz.

demektedir. Türkiye'de de Cumhuriyet'in başında benzer bir kökensel tarih inşa etme peşindeki Türk Tarih Tezi'nin etrafında örgütlenen arkeoloji faaliyeti, bu kökensel saflığı ve otoktonluğu ispat gayreti ile Batı'nın temsil ettiği "uygarlık"ın ortağı olmak, hatta onun kökensel yaratıcısı olmak iddiası arasında bir ikilem yaşamıştır. Tarih Tezi'nde arkeoloji bir taraftan milliyetçi bir varlık temellendirmesinin (otoktonizmin) aracı olurken, diğer taraftan "Uygar dünya" diye tanımlanan dünyanın kendi varlığını meşrulaştırırken ve geçmişten bugüne kadar "kendisini" izlerken başvurduğu "uygarlık" dinamiğine katılmak bakımından da bir araçtır. Bu nedenle, Tarih Tezi'ndeki çaba, Herder'den bu yana dünyayı ulusların toplamı olarak gören milliyetçi anlayışa uygun olarak ulusun diğer uluslarla eşitliğini kanıtlayan ve varolduğu topraktaki eskiliğini (otoktonluğunu) göstermek yoluyla bu topraklardaki hakkını teyit eden bir çabadır. 1930'larda bu ideolojik kaygılarla yürütülen arkeolojik kazı faaliyetleri, bu nedenle, bizzat Atatürk'ten himaye görmüş ve Atatürk zaman zaman kazı yerlerine giderek desteğini ve arkeolojiye verdiği önemi somut olarak göstermiştir. Afet İnan (1943: 9) Tez'in antropolojik ve arkeolojik mahiyetini şu şekilde açıklamaktadır:

> Tarihin her devir kültürü [Türklük] için yabancı değildir. Türk ırkının bu ülkeye sahip oluşu ise, tarihin en eski devrinden başlar. Protoeti ve Eti bu sahipliğin başında gelir. Ondan sonraki göç dalgaları, Türkiye topraklarına ayni ırktan olan Türk kardeşlerini getirmiştir. Bu yurdun muhtelif tarihî devirlerinde, siyasî varlığında değişiklik ve adında başkalıklar görülmüştür. Fakat ırkî vasfı hep türk cevherini muhafaza etmiştir. Bu sözlerimin müeyyidesi ikidir: Biri, topraklar altında binlerce yılın sakladığı ced iskeletleri; diğeri, bugün yaşıyan ve bu yurda hakkiyle sahip olan türk milleti, bizler (...) Bunu görüp anlamak, bizim için en kolay bir iştir. Fakat ilim âlemine tanıtmak ta ayrıca bir borçtur.

Otoktonluğun ve "uygarlık-kuruculuğunun" ispatı ve bu ispatın etrafında kurulacak "Türk Tarihi" için, klasik antikite öncesine ait bir arkeoloji ve kültür tarihi yaklaşımı gerekmektedir. Bu nedenle, temelde Tez'e göre kurulmuş ve örgütlenmiş olan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde prehistorik ve protohistorik arkeoloji bölümlerinin yanında, Hititoloji ve Sümeroloji gibi, dünyada başka örneği olmayan bölümlerin de kurulduğunu görürüz. Buna bağlı olarak kazı yapılan yerler de prehistorik ve protohistorik dönemlere ait yerleşimlerdir. Klasik antikiteye ait sayılan yerleşmelere pek ilişilmez. Zira Tez bakımından buralarla kurulabilecek dolaysız bir ilişki ve yarar söz konusu değildir. Alacahöyük'ü kazan Hamit Zübeyir Koşay (1943: 31-2), II. Türk Tarih Kongresi'nde Alacahöyük kazıları hakkında şu sonuca varıldığını tebliğ etmektedir:

> Alacahöyük'ün bakır devri kültürü, bir taraftan Kuban kültürü ve Cenubî Rusya'nın preiskitik kültüriyle, diğer taraftan Ur'un kral mezarlarındaki eserlerle mukayeseye nazaran, Sumer kültürü ile ilgili görünmektedir (...) Bu kültüre Eurasia'nın atlı halklar (reitervölker) adı verilen göçmenlerinde rastgelinmektedir ve şüphesiz ilk kültürün ana yurdu, şimdiye kadar yapılan araştırmalara göre, Orta Asya'dır. Sonra, bu kültür Çin'den İskandinavya'ya kadar yayılmış ve beşerî tekâmülün mühim bir kademesini teşkil etmiştir (...) Bu kültürün baş mümessilleri Altaylılar, belki de kısmen Ural-Altaylılar'dır. Prof. Koppers'e göre İndo-germenler'in ecdadı bu kültürü Altaylılar'dan öğrenmişlerdir (...) Her bakımdan Höyük'ün eski kültürü Asya kültürü dolayısıyla

türk kültürü ile ilgilidir. Türk ırkının tarihî çağlarda olduğu kadar tarihten önceki devirlerde de faal olduğunu, beşerî medeniyetin gerek yaratılmasında ve gerek yayılmasında âmil olduğunu kabul lâzımdır. Bu bizim esas görüşümüzdür.

Kültür ve etnogenesis yaklaşımının ağırlık kazanması, Türkiye arkeolojisinin kuruluşundaki hümaniter başlangıcı geri plana atmıştır. Ancak gerek Tez'in yaklaşımı gerekse Cumhuriyet seçkinlerinin tavrı, Almanya'da olduğu gibi, sert bir biçimde hümaniter geleneği reddetmeye dayanmaz. Bir taraftan da Cumhuriyet "muasır medeniyet seviyesine ulaşmak" düsturuyla önüne "Batılılaşma" hedefini koymuştur. Daha çok şeklî de olsa devrimler, bu yoldaki kararlılığın temel göstergesidir. Tez'de klasik antikite ile ilişki, yine yayılma (*diffusion*) teorisi ile kurulmaya çalışılmaktadır. Türklerin "medeniyet" hattının dışına kasten itildiğini ve görmezden gelindiğini söyleyen[4] Tez'e göre eski Yunan kültürünün temeli sayılan Miken ve Minos kültürleri, Anadolu'dan gelme kültürlerdir. Bu kültürlerin esasını da "Eti" ve "Protoeti" kültürleri oluşturduğundan, eski Yunan kültürü otomatik olarak Türklükle ilişkilendirilmiş olur (bkz. Hasan Cemil, 1932; Menghin, 1943; Mansel, 1943). Avrupa-merkezci teori ise, bunun tersini söyler: Buna göre Avrupa Tunç Çağı kültürleri özgündür ve eski Yunan kültürünü doğuran etki, Avrupa'da doğan Tunç Çağı kültürüdür. Bu yoruma göre Homeros'un *İlyada* destanında anlattığı Avrupa kökenli Tunç Çağı kültürüyle Asya kökenli Tunç Çağı kültürünün çatışmasıdır. Burada "Avrupalılar" galebe çalar ve bu simgesel galibiyet Avrupa Tunç Çağı'nın ve dolayısıyla bugünkü uygarlık çizgisinin üstünlüğünü gösterir. Türk Tarih Tezi, bunun tersini ispata çalışmaktadır. Zira eski Yunan ve Roma kültürü uygarlığın izahı için kritiktir. Etnogenetik ve "kültürcü" açıklamaların bilim dışına itildiği bugünkü arkeoloji bilgisi bu tartışmayı anlamsızlaştırmakla birlikte, Türkiye arkeolojisinde zaman zaman hâlâ bir tür "Anadolucu" hatta Orta Asya-Anadolu kültür ilişkisine dayanan "otoktonist" açıklama gayretinin öne çıktığı görülür.[5]

BATICI UYGARLIK TEZİNİN İKAME EDİLİŞİ: KLASİK ARKEOLOJİNİN VE KLASİK ÇAĞ ARAŞTIRMALARININ ÖNEM KAZANMASI

Cumhuriyet döneminin başında arkeolojiye yüklenen resmî ulusal kimlik-modelini berkitme işi, özellikle Atatürk'ün ölümünden sonra Tarih Tezi'nin merkezî önemini ve yüksek himayeyi kaybetmesi nedeniyle tavsamıştır. Türk Tarih Tezi'nin şekillendirdiği ve daha çok Türklerin Anadolu'da otoktonluğu ve uygarlık-kurucu niteliği üzerinden yürüyen bu dönemin ardından, Millî Şef devrinin Batılılaşma hamlesine eşlik eden hümanizm temelli bir arkeoloji ve kültür anlayışı yerleşikleşmeye başlar. 1938'de Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel'in ön ayak olmasıyla kurulmuş olan "Tercüme Bürosu", bu dönemde, yani 1940'tan itibaren ürünlerini vermeye başlamıştır (Öktem, 1981: 175). Büro'nun yayımladığı kitaplara hem Cumhurbaşkanı İnönü'nün hem de Hasan Âli Yücel'in yazdığı önsözler bu girişime verilen önemin büyüklüğüne tanıklık etmektedir. "Özellikle dünya klasiklerinin, bu arada Yunan ve Roma dönemi eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesi ile Batılılaşmanın alt yapısı gerçekleştirilmiş oldu" (Akurgal, 1999: 99). Aynı zamanda, Hasan Âli Yücel'in bakanlığı döneminde, 1940 yılından itibaren, birkaç okuldan başlayarak liselerde fen ve edebiyat kollarının yanında "klasik kol" da teşkil edilmiştir (Sinanoğlu, 1980: 93). Arif Müfit Mansel'in yönettiği ilk Türk klasik dönem kazılarının da (Perge ve Side'de) başladığı bu yeni evre, Türkiye'de arkeoloji ve onu çevreleyen

alanların bir Batılılaşma göstergesi olarak rol oynadığı, buna dayanarak da onlara merkezî bir rol edinmeye çalışan meslekî-korporatist bir hareketin öne çıktığı evredir. İki dönemde de devletin aktif desteğini görürüz. Ancak Türk Tarih Tezi'nin egemen tema olduğu ilk dönemde, Ön Asya arkeolojisi ile prehistoryanın, tıpkı fizikî antropoloji gibi, ağırlıklı olduğunu ve tezi taşıdığını gözlemlemek mümkündür. İkinci evrede ise ağırlık daha çok klasik arkeolojiye kayar ve Hitit-Sümer gibi devirlere odaklanan Ön Asya arkeolojisi ile bu dönemlerin filolojisi, üzerindeki özel ilgiyi yitirir. Prehistorya alanı ise, 1980'lerde özellikle Anadolu'daki neolitik dönem kazılarına uluslararası ilginin artmasıyla yeniden bir canlanma yaşar. Bu canlanmanın nedeni ise, bu alanın "millî tarih"in inşası ya da Türklerin Anadolu'da otoktonluğu tezine argüman sağlaması değil, yeni bilgiler ışığında Anadolu neolitiğinin Ortadoğu neolitiği içinde öneminin artmasıdır.

Klasik filoloji ve klasik arkeoloji gibi alanların "muasır medeniyet" seviyesine çıkmayı hedeflemiş olan Kemalizm bakımından özel bir önemi vardır. Çünkü "çağdaş uygarlığa erişmek ve onu aşmak için antik çağa inmenin gerektiği... anlaşılmış"tır. Klasik düşünce ve kültür çağdaş düşünce sisteminin temelidir. Bu nedenle "Atatürk devrimi ülkemize Batı'nın insancı ve akılcı düşüncesini getirmek istemiştir" (...) "Uyanış hareketi (rönesans) klasik düşünceden kaynaklanır, Atatürk devrimi Türk uyanış hareketidir, o halde Atatürk devrimi klasik düşünceden kaynaklanır" (Sinanoğlu, 1981: 4-5). Atatürk devrimi Türkiye'nin tümüyle Batılılaşma hareketidir. Yani Gökalpçi uygarlık yorumunun tersine, Batı'dan sadece bilim ve teknik ile somut bazı kuruluşları almakla yetinmeyip, "körükörüne taklitten, yabancı bir uygarlıktan alınan somut ve soyut öğeleri kabaca uygulamaktan kurtulmak", manevi öğeleri ve bunların temelinde yatan hümanist bilinci içselleştirmek gerekmektedir (Sinanoğlu, 1980: 89-90). Hümanizm ya da klasik kültürü ihya hareketi, çağdaş uygarlığa ait değerlerin idesini klasik çağda, yani eski Yunan ve Roma dünyasında bulmaktaydı. Türkiye'de gelişen hümanist hareket de bu görüşü esas almakta ve Kemalizmin bu yönde bir atılım olduğunu iddia etmektedir:

> (...) Atatürk devrimi siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel yaşamda hep Batı düzenini kurmak hedefini gütmüştür. Batı düzeni ise belli bir zihin yapısına, belli bir dünya görüşüne dayanır. Batılı düzenin bireyleri gözlemci, irdeleyici, gerçekçi ve eleştirici bir zihne sahiptirler. İnsan aklına, insan değerine güvenleri sonsuzdur. bu akılcı-insancı dünya görüşünün kaynağında özgürlük, özellikle de düşünce özgürlüğü kavramları yer alır (...) Bugün düşünsel anlamda Batı dediğimiz âlem işte bu düşünceyi temel alan akılcı ve insancı değerlerin oluşturduğu bir uygarlık bütünüdür. Bu uygarlık ise tüm besleyici, doyurucu kaynaklarını Yunan ve Roma uygarlıklarından almış, onların omuzlarında yükselmiştir (...) (Öktem, 1981: 170).

İnönü devrinde ülkeye hümaniter kültürün ithaline girişilmesi ile yoğunlaşan Batılılaşma faaliyetinin etkisi altında yeni bir destek bulan klasik filoloji ve klasik arkeoloji gibi alanları besleyen bir başka saik daha vardır. Anadolu arkeolojisi, sadece Türklerin varlıklarını ispat etmek üzere önem atfettikleri bir faaliyet alanı değildir; Anadolu'da yaşamış eski bazı halkların Hint-Avrupalı kökleri, Troya gibi Batı uygarlığının kökeni sayılan eski Yunan kültürünün temel taşı bir ören yerinin Türkiye'de bulunması, ilk Hıristiyanlığın kutsal mekânlarından bazılarının Türkiye toprakları üzerinde bulunması gibi etkenler, Türklerden çok önce sistematik arkeoloji çalışmalarını başlat-

mış olan Batılıların dikkatini Anadolu'ya çoktan çekmiştir. Osmanlı döneminde başlayan kazıların yanında, Batı ülkeleri Türkiye'de çok erken zamanlardan beri enstitüler kurmuşlar ve dikkatlerini Anadolu'nun eskiçağ araştırmalarına yöneltmişlerdir. Daha 1895'te İstanbul'da bir Rus Arkeoloji Enstitüsü ve 1917'de yine İstanbul'da Macar Arkeoloji Enstitüsü kurulmuştu. Önceleri münferit kazılar yapan Batı Avrupalılar da, 1930'dan itibaren kendi enstitülerini kurmaya başladılar. 1930'da Alman Arkeoloji Enstitüsü, yine 1930'da Fransız Arkeoloji Enstitüsü (daha sonra Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü), 1948'de İngiliz Arkeoloji Enstitüsü ve 1958'de Hollanda Arkeoloji Enstitüsü kuruldu (Arsebük, 1983: 71-2). Dikkat edilirse arkeoloji alanının dışında, Türkiye'de enstitü seviyesinde çalışan başkaca yabancı bilim kuruluşu yoktur. Bu Anadolu arkeolojisine uluslararası ilgiyi açıkça göstermektedir. Hem antikacılık merakıyla[6] hem de ideolojik nedenlerle Anadolu arkeolojisi, bu yıllarda uluslararası camiada bir odak noktası olmayı başarmıştır.

Bu uluslararası ilgi ve alan paylaşımı, arkeolojinin Tarih Tezi ile konmuş "ulusal hedeflerini", 1930'ların köken paradigmalarının Dünya Savaşı'nın ardından terk edilmesinin de etkisiyle zayıflatmış ve 1950'lerden itibaren Türkiye arkeolojisi bambaşka bir mecrada ve bu uluslararası ilginin desteğinde varlığını ve önemini sürdürmüştür. Paradigmanın çöküşü, "ırk bilimi" olarak anlaşılan antropolojiyi ve onunla birlikte otoktonluğun ispatı peşindeki kültürcü ve o nedenle akademik olarak "millî hedeflere yönelmiş" prehistorya ve protohistorya alanlarını marjinalize ederken klasik arkeolojiyi güçlendirmekteydi. Arkeolojiyi güçlendiren bir başka etken, özellikle 1950'lerden itibaren Türkiye'de gelişmeye başlayan turizmin ve resmî tanıtma faaliyetinin arkeoloji ile dolaylı ya da dolaysız ilişkileri olmuştur.

Ancak klasik çağ incelemeleri, anılan dönemde başlamış değildir. Daha önce gösterildiği gibi, bu ilginin başlangıcı Osmanlı bürokrasisinin girişimlerine kadar gider. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi kurulurken, klasik çağ incelemeleri, klasik arkeoloji ve filoloji alanları ihmal edilmemiş, kuruluş şemasında yer almıştır. Zira Cumhuriyet, kendisini, varlığını klasik çağ kültürü üzerine temellendiren "Batı uygarlığı" ile aynı uygarlık dairesinde saymaktadır. Ama yine de Bedrettin Tuncel'in ifadesiyle (1977: 1) (...) klasik filoloji ilkin kendi kendine yeter bir disiplin olarak kurulmadı... belki Anadolu uygarlıklarını incelemek, araştırmak için yardımcı olur diye öğretilmeye başlandı bu diller (...) Sonradan (...) 1940 yılında, klasik filoloji yardımcılık niteliğinden sıyrılmış, başlı başına bir araştırma alanı olmuştur". Suat Sinanoğlu da (1980: 92) klasik öğretinin Tarih Tezi'nin merkezî ilgileri ve kaygılarının yanında Atatürk devrindeki ikincilliğini, disiplininin meşruiyeti bakımından Atatürk devrine ve devrimine atfettikleri hayatîliği naks etmeyecek bir üslupla teslim eder: "Atatürk'ün 1935 yılında kurduğu Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Yunan ve Latin dili ve edebiyatı kürsülerine yer verilmesi, her ne kadar bu araştırmalardan Anadolu tarihine ışık tutması isteniyor idiyse de, gene de klasik evrene karşı ilginin sürdürüldüğüne tanıklık etmektedir".

İçinde Ekrem Akurgal ve Bozkurt Güvenç gibi akademisyenlerin olduğu Batıcı Kemalist eğilimin bugün Türk kültürü ve kimliğini izah ederken başvurdukları formül, Anadolu'da yaşamış bütün kültürleri, Orta Asya'dan getirilenlerle birlikte sahiplenen bir "sentez"dir. Bunun içinde Orta Asya kökenleri ile birlikte, eski Anadolu kültürlerinin, Akdeniz ve Ege kültürlerinin belirleyici etkisi vardır. Bunların yanında İran ve Arap etkileri de sayılır. Ancak sentezci görüşe göre bu etkiler 16. yüzyıldan beri ortadan kalktığından ve bunun yerini tedricen Batı et-

kisi aldığından, ihmal edilebilir bir haldedir. Üstelik Akurgal'ın deyişiyle "İslâmcı tutum, her çeşit ilerlemeye engel olacağı için sakıncalı" bulunduğundan, ortada saf bir etnik Türklük ve onu besleyen eski Anadolu ve Ege kültürleri ile çağdaşlaşmada itici güç olan Batı etkisi kalmaktadır. Bu "idealleştirilmiş" ama bir yandan da "özgünlüğe" ve "özgüllüğe" vurgu yapan sentez Türk kimliğinin temelidir (bkz. Akurgal, 1978; Güvenç, 1993). Bu bakımdan eski Anadolu ve Ege kültürlerinin araştırılması Batılılaşma stratejisi açısından özel bir öneme sahip bulunmaktadır. Bu nedenle arkeoloji alanlarının, bilhassa da klasik arkeolojinin kollandığına tanık oluruz.

Türk Tarih Tezi'nin öne çıkardığı prehistorya, protohistorya ve fizikî antropoloji gibi alanlar metodolojik bakımdan pozitivizmin etkisi altında şekillenmişlerdir. Nesnesine "bir fen bilimi gibi" bakma durumunda olan bu alanların, etkinliğini klasik arkeoloji ve klasik filoloji gibi beşerî bilim (*humanities*) etkinliklerine bırakmaya başlamasıyla, temel bir metodoloji değişimi de yaşandı. Fen bilimlerine "benzer" birer sosyal bilim yaratma çabasındaki pozitivist etkinlik, genel kurallara ve ilkelere ulaşacak tekniklerle çalışmayı yeğlediğinden, arkeolojik kazı etkinliği de toprak altından çıkarılacak her türden nesnenin bilgi açısından "değerli" olduğu, sınıflandırıldığı ve buna bağlı olarak sistemli kazı tekniklerinin kullanıldığı bir "bilimsel etkinlik" olarak görülmüştür. Ancak kendisini hümanizm geleneğine bağlayan klasik arkeoloji için kazılar beşerî anlamda "değerli" nesnelerin aranması etkinliği olduğundan, pozitivist yöntemle çalışan bir araştırma olmaktan çok, bir tür "sanat tarihi" inşasına hizmet etmektedir. Bu nedenle klasik arkeolojinin kazı alanlarını belirleme tekniği ile kazılarda aradığı şey "seçici"dir. Türkiye'de bu alanın kurucusu sayılan Ekrem Akurgal'ın (1999: 29-30) öğrencilik yıllarında Almanya'da katıldığı bir kazıya ilişkin hatırası bu yaklaşımı bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır:

> Prof. Unverzagt (...) Zantoch kazılarında Ostrogotlara ait bir öreni kazıyordu. Özünde M.S. 6. ve 7. yüzyıllara ait "prehistorik" düzeyde bir yerleşme idi. Buluntular çok fakirdi. Üzerinde küçük bir motif olan vazo parçası bulduğumuzda heyecanlanıyorduk, o akşam bize bu buluntu dolayısıyla şarap ikram ediliyordu. Buna karşılık kazı tekniği büyük rol oynuyordu. Türkiye'de kazı yapmaya başladığım zaman Zantoch'ta edindiğim deneylerin büyük yararını gördüm.

Akurgal'ın anlattığı gibi, Türkiye'ye ithal edilen "teknik" budur: Kazılarda "değerli"yi ve "güzel olanı" aramak! Büyük ölçüde Croce estetiğinin ve tarih felsefesinin etkisi altında şekillenen bu tarihselcilik, klasik arkeoloji ve sanat tarihi gibi alanların bugün dahi etkisini sürdüren temel metodolojik yaklaşımını belirlemiştir. Burada prehistoryaya ve kısmen de protohistoryaya sızan "doğa tarihi" yöntemi bütünüyle reddedilmektedir. Nesneleştirmenin yerini bu kez "değer" kavramı işgal eder. Croce'ye (1955: 74) göre "tarihimiz Tin'imizin tarihidir ve insan Tini'nin tarihi dünya tarihidir." Ortaga y Gasset (1936: 313), bu tarihin beşerî olanın ayırt edici özelliği olduğunu vurgular: "İnsanın doğası yoktur, O'nda olan şey tarihtir". Oysa doğa tarihi yöntemi, insanın ve onun yaratılarının (kültürün) tıpkı doğa gibi incelenebileceğini söylüyordu. Doğa tarihi yöntemine göre, en güvenilir tarih arşivi doğaydı ve gözlemle toplanan veriler üzerinden sınıflamalar ve genellemeler yaparak bilgi üretmek mümkündü (Güvenç, 1979: 14). Dolayısıyla toprak altından çıkarılan insan ürünlerinin (*artefacts*), ayırt edilmeksizin veri kabul edilmesi gerekiyor ve bu veri üzerinden sınıflamalar ve genellemeler yaparak, genel bir insanlık tarihi nosyo-

nuna ulaşmak hedefleniyordu. Bu yöntem genel pozitivist anlayışın önce jeoloji ve biyoloji, ardından da prehistorya yoluyla arkeoloji alanındaki uygulanma şekliydi. Croce'nin tarih felsefesi ise, "dünya tarihi"ni, "doğa"dan değil, tıpkı Hegel gibi, tinin ilerlemesi üzerinden kuruyordu. Croce'ye göre tarih ne yasa ne de çerçeve kavramlar arar; bu nedenle tümevarımı da tümdengelimi de kullanmaz. İşi tamamen belirli bir "tekil"in gösterilmesidir (Collingwood, 1990: 196). Croce, bilimsel etkinlikle tarih etkinliği arasında kesin bir ayrım koymakta ve prehistorik arkeolojiyi "bilim" alanına göndermektedir (Croce, 1959: 233):

> Dışarıdan ve özet bir bakışla bakarsak, tamamen yabancı görülecek kadar uzağa itmiş olsak da, mumyalaşmış ve mekanikleşmiş hale gelse de "Doğa tarihi" denilen şeyde -tinsel- bir "insanlık" tarihi olduğu gibi, "insanlık tarihi" denilen şeyde bile bir "doğa tarihi" vardır. Ligurya ya da Sicilya neolitik insanının gerçek tarihini anlamak mı istiyorsunuz? Her şeyden önce, mümkün olabildiğince zihninizde Ligurya ya da Sicilya neolitik insanı olmayı denemelisiniz; eğer bunu yapamıyorsanız ya da kendinizi bunu yapmaya odaklayamıyorsanız, bu neolitik halklara ait bir dizi kafatasını, araç-gereci ve resimleri betimlemekle, sınıflamakla ve diziler halinde düzenlemekle yetinin. Bir çimen yaprağının tarihini anlamak mı istiyorsunuz? İlkin ve en önce, kendinizi bu çimen yaprağının yerine koymayı deneyin, bunu başaramazsanız onun parçalarını çözümlemekle, hatta onları bir tür tahayyülî tarih içinde düzenlemekle yetinin. Bu, tarihyazıcılığı hakkındaki gözlemler yapmaya başladığımdan beri, tarihin *çağdaş* tarih ve *geçmiş* tarih olan kronik[ten ibaret] olduğu fikrine yol açmıştır...

Croce, bu yolla, doğa tarihi yöntemiyle "tarih" yapılamayacağını, sadece "bilim" yapılacağını anlatır. Zira bu yöntemin içinde düşüncenin ve tinin yeri yoktur. Bilim ise, insanı ve onun tarihselliğini anlama işi değildir. Sanat tarihi metodolojisinden bahsederken Croce (1983: 235) şöyle der:

> Tarihi, insan tarihine ve doğa tarihine ve her ikisinin karışımı olan bir tarihe bölmek âdet olmuştur. Burada bu bölmenin sağlamlığını kontrol etmeksizin, söyleyebiliriz ki, sanat ve edebiyat tarihlerinin birincisinin içine girdiği açıktır, çünkü onlar bir tinsel etkinlik ile ilgilidirler, doğrudan doğruya insana özgü olan bir etkinlik ile.

Arkeolojinin bir nevi "sanat tarihi"ne indirgendiği klasik arkeoloji yaklaşımı, Avrupa'da büyük ölçüde bu kuramsal açımlamanın etkisi altında gelişmiş ve 1930'larda Avrupa'da arkeoloji eğitimi alarak Türkiye'ye gelen bilimadamları, bu geleneği yerleştirmişlerdir. Akurgal'ın (1999: 32) aktardığı bir olay bu geleneği doğrular:

> Rodenwalt güzel bir heykel başının diasını perdeye aksettirmiş ve ilk soruyu ortaya atmıştı. "Bu baş Avrupa Sanatı'nın hangi stil akımını anımsatıyor"? dedi (...) "Barok" dedim. Rodenwalt sevgi dolu bir bakışla bana döndü ve "Evet, Barok" dedi. bu, *arkeolojide* benim ilk başarımdı (...) (a.b.ç.).

Klasik arkeolojinin bir tür sanat tarihi biçimini alışı, onu, kültür tarihi yazmak için örgütlenmiş prehistoryanın yönteminden ve anlayışından ayırır. Türkiye'de klasik arkeolojinin kurucusu olan, bu nedenle de "Hocaların Hocası" diye anılan Ekrem Akurgal (1999: 76-8), Anadolu arkeolojisini araştırma stratejisini şöyle anlatmaktadır:

> Öğrencilerimizin doktora tezlerini belirli bir plan içinde saptadım ve

Anadolu'da Hellen Sanatı'nın araştırılmasına tahsis ettim. Kronolojik sıra ile plan şöyledir: Myken, Protogeometrik ve Geometrik dönemleri (...) Baki Öğün'e verdim. Ancak sonraları kendini Urartu Sanatı'na verince aynı konuları Coşkun Özgünel'e ayırdım (...) Arkaik dönem çalışmalarını Cevdet Bayburtluoğlu ile Ümit Serdaroğlu'ya emanet ettim (...) Bayburtluoğlu Erythrai Kenti ve Arkaik Heykel üzerinde önemli ve büyük övgüye değer araştırmalar yaptı (...) Klasik arkeolojinin en önemli iki konusu olan ve Arkaik Dönem kazıları için birinci derecede rol taşıyan Attika ve Korinth seramiği konularını işlemesi için Güven Bakır ve Tomris Bakır'ı seçtim (...) Anadolu İon sanatının en önemli yaratısı olan Oryantalizan Stile giriş çalışması olarak "Oryantalizan Tabaklar" konusunu Meral Manyas'a verdim (...) Öğrencilerimin önemli bir bölümünü de Hellenistik sanatın incelenmesine yönelttim. Böylece Yusuf Boysal Korinth Başlıkları'nı, Cevat Erder Hellenistik mimarlık Bezemeleri'ni, Orhan Bingöl İon Başlıkları'nı, Abdullah Yaylalı Magnesia Tapınağı Kabartmaları'nı, Sevim Buluç Belevi Anıtı'nı, Erol Atalay Hellenistik Mezar Kabartmaları'nı, Ömer Özyiğit Myrina Pişmiş Toprak Heykelcikleri'ni işlediler (...) Roma Sanatı, İstanbul Üniversitesi arkeologları tarafından incelendiği için bu dönemi çalışmalarımızın dışında bırakmıştım.

Ekrem Akurgal'dan başlayıp bugüne gelen gelenek, yukarıda sayıldığı gibi, tam bir eski Yunan ve Roma "sanat tarihi" incelemesi biçiminde yerleşmiştir. Anılan isimlerin büyük çoğunluğu bugün üniversitelerdeki arkeoloji bölümlerini yönetmekte ve aynı yaklaşımı sürdürmektedir. Bu nedenle Türkiye'de klasik arkeoloji, dünyada çeşitli arkeoloji yaklaşımları ortaya çıktığı halde, bir türlü bir sosyal bilim yaklaşımını benimseyememiş, tamamıyla "tekil"in incelemesine dönük betimleyici bir etkinlik olarak kalmıştır. Bu nedenle bugüne kadar klasik kazıların büyük bölümü, dönemin sosyal hayatına, toplam kültürüne ve ekonomik yapısına ilişkin bilgi vermekten uzak, kültür tarihi açısından öncesiyle ve sonrasıyla ilişki kurma yeteneği zayıf bir katolog bilgisi üretmekte ve müzelere "seyirlik" malzeme toplamaktadır. Bu yaklaşım yüzünden Türkiye müzeleri de bir kültür tarihi bilincini verecek eğitici kurumlar ve araştırıcılara dönük birer akademik örgüt olmak yerine, "güzel eser"lerin sergilendiği birer depo halindedir. Kazılardan çıkarılıp sergilenmeye değer bulunan nesnelere "eser" denilmesi de bu yüzdendir. O yüzden "eser" niteliği taşımayan malzemelerin önemi de yoktur. Buna bağlı olarak, Batı ülkeleriyle kıyaslandığında, bilimsel yayın eksikliği çekilmektedir. Her yıl yapılan Kazı Sempozyumlarında arkeologların o sene toprak altından çıkardıkları "eserlerle" birbiriyle yarışmaları da bu yüzdendir. Bu açıdan bakıldığında prehistorik kazılarla klasik arkeoloji kazıları arasındaki fark hemen göze çarpar. Özellikle İstanbul Üniversitesi Prehistorya Bölümü, Batı'da gelişen sosyal bilim karakterli kültür tarihi yaklaşımını benimseyerek disiplinlerarası bir antropolojik arkeolojiyi uygulamaktadır. Ancak Akurgal'a göre (1999: 79-80) bu pek arkeoloji sayılmaz. Zira: "(...) Prehistorya, Protohistorya, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki *sanat eserlerini işleyen* bilim adamları da arkeolog ödevi görmektedirler. Kazı yaptıkları için arkeolog kimliği taşırlar". Oysa dünyadaki eğilim tam tersidir. Türkiye'de "klasik arkeoloji" adıyla anılan alan Batı'da *"classical studies"* adı altında klasik filoloji ile bir arada bir *"humanities"* alanıdır; ne arkeoloji sayılır ne de bilim! Gerçek anlamda arkeoloji denildiğinde akla prehistorya gelmektedir, zira prehistorya "bilim yön-

temi"yle çalışmakta ve kültür tarihi yönelimli olduğu için de antropoloji -genel insan bilimi- alanları içinde sayılmaktadır. Türkiye'de "bilim" kavramına yüklenen ideolojik anlamın avantajlarıyla, bir Batı çalışması olmanın avantajını bir arada yürütmeye çalışan klasik arkeoloji alanı, kendisini ustalıkla önce klasik filoloji çalışmalarından, sonra da prehistorya ve protohistorya disiplinlerinden ayırarak hem iktidar değişmeleri karşısında klasik çağ araştırmalarının başını çektiği hümanizm akımının karşılaştığı genel tepkiden kendisini korumuş hem de sayılan diğer alanların yerine kendisini "arkeoloji" olarak ikame etmiştir. Bu başarıda, prehistorya ve protohistoryanın Tarih Tezi bakımından taşıdığı "millî" niteliğin ortadan kalkması ve klasik arkeolojinin uluslararası ilişkiler ve turizm bakımından taşıdığı "önem"in artması rol oynamıştır. Yaratılmış bu sanal "önem"e bitişik olarak klasik arkeologların devletle ilişkileri hep iyi olmuştur. Zaten arkeolojinin de ideolojik ya da siyasî manada suya sabuna dokunma iddiası ya da kuramsal yeniliklere açıklık türünden *avant-garde* çıkışları olmamıştır. Aksine, arkeologlar devletle hep iyi geçinmişler[7] ve yaptıkları kazıların, kurdukları müzelerin devlete hem gelir yönünden hem de tanıtım yönünden "pozitif" katkısı olduğu izlenimini ayakta tutmuşlardır. Uluslararası arkeolojinin, aslında bizde oldukça abartılan Anadolu ilgisi de arkeolojinin kurumsal konumunu güçlendirmiştir. *Indiana Jones* türünden fantazi-aksiyonların, yanlış bir biçimde egzotikçi ve oryantalist bir arkeoloji anlayışını yayması yanında, arkeolojiyi cazip hale getirmekte katkısı olduğu inkâr edilemez. Bunun yanında arkeoloji mezunlarının önüne, en azından yaygın teşkilatı bulunan bir bakanlığın koyduğu istihdam olanağı unutulmamalıdır. Arkeolog unvanı taşıyanların, yakın zamanda kabul edilen bir kanunla "teknik eleman" sayılmaları ve bu sayede diğer devlet memurlarına oranla epeyce yüksek bir maaş almaları, arkeologların devlet nezdinde sahip olduğu nüfuzu göstermesi bakımından anlamlıdır.

Böylelikle, zaman içinde, kendisini Aydınlanma geleneği ile temellendiren ve biraz da İnönü döneminin Batılılaşma atılımı içinde himaye edilmiş bir alan olması yüzünden Türk-İslâmcı ve muhafazakâr yönetimler sırasında iktidarlar tarafından siyasî/ideolojik karşıt olarak algılanan klasik filoloji alanı ile kendisini Croce tarihselciliğinden kaynaklanan bir metodolojiyle "tekil"in bilgisine hasretmiş ve devletle her daim iyi ilişkiler geliştirmiş klasik arkeoloji alanı arasındaki makas açılmaya başlamıştır. Birinci alan kendisini Aydınlanma geleneğine bağlayan "içerikli" bir Batılılaşmanın bayraktarlığını yaparken, klasik arkeoloji vitrin Batılılaşmasının önemli bir unsuru haline geliyordu. Bu iki gelenek arasındaki çatışma, en son klasik filoloji profesörü Ender Varinlioğlu'nun Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürü olarak atanmasıyla yaşandı. Varinlioğlu, devam eden kazılara verilecek yeni izinleri başta yayın yapma olmak üzere çeşitli akademik ölçütlere bağlamaya girişince, önderliğini Ankara'daki klasik arkeologların çektiği bir kulis faaliyetiyle istifa etmek zorunda kaldı.

Arkeoloji ve çevresinde yer alan alanların devletle ilişkilerinin zayıfladığı dönemler, genellikle muhafazakâr ya da Türk-İslâmcı iktidarların olduğu dönemlerdir. Bu dönemlerde içinde Türk-İslâm döneminin yer aldığı sanat tarihi alanları öne çıkmayı başarırlar. Muhafazakâr iktidarların tepkisel-milliyetçi söylemi bakımından "yararlı" bulunan Türk-İslâm sanatı çalışmaları ise karşısına klasik arkeoloji, prehistorya ve protohistorya alanlarını değil, kendi karşıtı saydığı Bizans sanatı araştırmalarını koymaktadır. Klasik anlayış bakımından da Batı uygarlığının temeli olan hümaniter kültürün "öldürüldüğü" ortaçağa ait Bizans kültürü hima-

yeye layık değildir. Bu nedenle Türkiye'de Bizans çalışmaları oldukça zayıf kalmıştır. İşin ilginç yanı, örtük bir biçimde muhafazakârların kendisini karşısında tanımladığı "Batıcı çalışmalar", yani klasik çağ araştırmaları ve klasik arkeoloji ile Türk kimlik sentezinin parçası yapılmaya çalışılan paganizme ait eski Ön Asya kültürlerinin karşısına bir "uygarlık alternatifi" olarak çıkarılan Türk-İslâm ve Orta Asya sanat tarihi, esas itibariyle Batı'da geliştirilmiş oryantalizmin birer alanıdır ve bu haliyle Batı'nın dünyanın geri kalanını "bilgisini edinerek" nesneleştirme ve sahiplenme pratiğinin bir parçasıdır. Kavramlarıyla, büyük ölçüde Croce'den mülhem metodolojisiyle, kurucularıyla ve bakış açısıyla tamamen "Batı kaynaklı" olan bu alanların bir alternatif uygarlık anlayışının temeli olarak konumlanması başlı başına bir paradoks olmakla birlikte, bu "cahilane" ikame çabasının olduğu dönemlerde bile Cumhuriyet nomenklaturasının güzide bir sınıfını oluşturan arkeoloji dünyası, bürokrasiyle olan yakın irtibatı ve yüksek bürokrasi içinden aldığı destekle yerini ve önemini koruyabilmiştir. Bürokrasinin bu dünyaya desteğinin temelinde ise, bu alanların "çağdaşlaşma" ya da Batılılaşma bakımından dünyayla ilişki kurma aracı olarak görülmesi ve Türkiye'nin bu açıdan vitrini sayılmasıdır. Türkiye kültür mirasıyla Batı uygarlığının temeli sayılan kültürlerin örtüştüğü alanları sergilemekte arkeolojinin rolüne büyük değer atfedilmiş ve yurtta İslâmî olmayan kültürlerin varlığını ve zenginliğini göstermek yoluyla, içeride, seküler yurttaşlar yaratma projesine malzeme devşirilmiştir. Akurgal'ın (1999: 100-101) başta cumhurbaşkanları olmak üzere, birçok başbakanı, dışişleri, kültür ve turizm bakanlarını arkeolojiye verdikleri destek bakımından övmesi tesadüf değildir. Türkiye'de hiçbir akademik alan, bu ölçüde siyasetçi ve bürokrat ilgisi çekmiş değildir. Özellikle klasik arkeologların Türkiye burjuvazisi ile de çok iyi ilişkiler geliştirdikleri not edilmelidir. Koç, Sabancı ve Eczacıbaşı gibi, Türkiye'nin en güçlü ve etkili ailelerinin gerek müzeler kurarak, gerek özel koleksiyonlarıyla, gerekse çeşitli kazılara verdikleri açık mali destek, bu ilişkinin ne boyutta olduğunu gözler önüne sermektedir. Assos, Metropolis ve Troya gibi önemli kazılar Türkiye'deki büyük şirketlerin sponsorluğunda sürdürülmektedir.

Özetle, Türkiye'de arkeoloji, ülkede Aydınlanma geleneği ile ilişkisini derinlikli ve doğru biçimde kuramamış, vitrinle uğraşan yaygın bir Batılılaşma diyalektiğinin hem unsurlarından hem de ürünlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Ranke'nin tarih metodolojisinden esinlenmiş ilkel bir pozitivizmle[8] Croce tarih felsefesinin kurduğu bir tarihselciliğin melez bir ürünü olarak karşımıza çıkan Türkiye arkeolojisi, geniş toplumbilimsel sentezlere açılma olanağı olmayan, stratejisini devletle kurulan ilişkinin mesafesine göre ayarlayan, sosyal bilimleri derinden etkileyen ideolojik ve siyasal hareketlere kendisini bütünüyle kapamış, bu yüzden de gelişme dinamikleri oldukça kısıtlanmış bir durumda etkinliğini sürdürmektedir. 1930 ve 1940'larda Kıta Avrupası'nda olgunlaşan bu melez metodoloji, etkisini ve geçerliliğini yitirmiş olmakla birlikte, Türkiye arkeolojisi bu metodolojiyi "bilimsel pratik" olarak tanımakta ve sürdürmektedir. İlkel pozitivizme dayalı metodoloji, tip kavramı ve tipoloji yöntemi ile üslûp incelemesi yöntemine dayanır. Tip, "aynı yapıdaki bütün nesnelerin temel çizgilerini yüksek düzeyde toplayan ideal model"dir (Brézillon, 1971: 16'dan akt. Yalçınkaya, 1989: 3). "Raslantısal bazı biçimsel benzerlikler"in kategoriler halinde toplanması ise tipolojiyi oluşturur (Yalçınkaya, 1989: 3). Prehistoryada uygulanan bu yöntem, Ön Asya arkeolojisi ve klasik arkeolojide keramik kapların incelenmesinde kabın hamuruna, biçimlen-

dirilişine, fırınlama durumuna, bezemesine, motiflerine, gövde, ağız, dip ve kulp biçimlerine dayanan bir tipoloji yoluyla (bkz. Ökse, 1993: ix) "kültür" tanımlama yoluna gitmiştir. Bu "arkeolojik kültür" anlayışının kültürü "ulusal ruhun tezahürü" olarak gören 19. yüzyıl Alman romantik felsefesinden doğmuş olması tesadüf değildir. Bu anlayış, arkeolojik bakımdan tipolojiler ve üslûp incelemeleri yoluyla ayrıştırdığı her ayrı "arkeolojik kültür"ü ayrı etnik gruplar olarak görme eğilimindedir. Böylelikle bugünkü ulusal varlıkların kökene doğru götürülebildiği jeneolojik tarihler kurma imkânı da doğmakta, arkeolojiye dayanan milliyetçi hatta ırkçı yorumların temellendirilmesi olanaklı hale gelmektedir (bkz. Dolukhanov, 1998: 21, 46-56). Bu "kültürler"in organik olarak biricikliğini ve benzersizliğini öne süren romantik Alman felsefesi, Ranke'nin metodolojisi yoluyla pozitivizmin ilkel biçimiyle ilişki kurar. Böylelikle birbirinin karşıtı gibi görünen tarihselcilik ile pozitivizm arkeoloji yönteminde birleşir. Üslûp çözümlemesi tekniğinin egemen hale gelişiyle arkeoloji yöntemi daha da dar bir bilimciliğe sürüklenir. Zira üslûp incelemesinde ağırlık, giderek günlük kullanım eşyalarından ya da günlük kullanım mekânlarından belli bir sınıfın kullandığı, estetik değeri olan, sembolik ya da törensel niteliği ağır basan eşyalara ve mekânlara kaymaktadır. Bu teknik, çoğunlukla klasik arkeologların uyguladığı bir teknik olmuştur. Tekniği Türkiye'ye sokan yine Ekrem Akurgal'dır. Üstelik Akurgal bu tekniği, sadece klasik arkeoloji alanında uygulamış ve bu alanın tek tekniği halinde uygulatmış da değildir;[9] Hitit sanatından başlayarak protohistorya ve Ön Asya arkeolojisi alanlarına da bu tekniği bizzat sokmuştur. Akurgal'ın Almanca yayımlanan ilk üç kitabı, Hitit ve Frig sanatlarının üslûp incelemesidir (bkz. Akurgal, 1999: 131-137). Böylelikle çoğunlukla "sanatsal" niteliği haiz sayılan nesnelere yönelik üslûp incelemesi yaygınlık kazanmış ve daha çok "ünik" olanın tanımlandığı ve betimlendiği, "sanat tarihi" denilebilecek bir çalışma yöntemi, bilimsel yöntemlerin ve anlama çabalarının yerine ikame edilmiştir. Üstelik klasik arkeoloji ve sanat tarihi alanlarında kullanılan tekniğin protohistorik alanlara genişletilmesiyle diğer alanlardaki bilimsel anlama imkânları da oldukça sınırlanmış, başka bakış açılarının ve anlama çabalarının Türkiye'de etkinlik kazanması oldukça geciktirilmiş hatta engellenmiştir. Akurgal (1999: 132) bu genişletmeyi övgüyle anar: Kendisine ait "[*Remarques stylistiques sur les reliefs de Malatya* kitabının] tanıtma yazılarında, Şark Sanatı'nın ilk defa bu araştırmada klâsik arkeoloji yöntemi [stil kritiği] ile incelendiği belirtiliyordu".

Genel olarak arkeolojinin ve onun yanında sanat tarihinin Türkiye'deki özgül tarihi, bugün "bilim" olarak anladığı betimlemeden ibaret yöntem ve devletle ilişkileri, "Batıcı" bir görünüm altında yüzeysel ve son derecede sığ bir "Batı" algısının yerleşme biçimine tanıklık etmektedir. Bu noktada Ethem Eldem'in baştaki belirlemesine geri dönebiliriz. Görüntü olarak, Avrupa kökenli birçok davranış biçimini, imgeleri benimsemekle birlikte, arkeolojinin hem misyon hem de bilimsel yaklaşımı bakımından temsil ettiği gerçek bir Batı entegrasyonu ve modernleşmeden bahsetmek olanaksızdır. "Gözlemlenen, genellikle şekillerin içeriklerinden yoksun olarak algılanmasından öteye geçmemektedir". En başta eleştiri alışkanlığının yerleşmediği, liyakat yerine hiyerarşinin hakim olduğu, betimlemenin ötesine geçecek içerikli sentezlerin ve çözümlemelerin yapılmadığı, yapanlara iyi bakılmadığı, bunca yıllık geçmişine karşın arkeolojik verilerle diğer sosyal bilimlerin verilerinin harmanlanabildiği bir kültür tarihi yaklaşımının halen geçerli olamadığı bir

disiplin tarihi karşımızdadır. Üstelik disiplinin duayenleri, başta Ekrem Akurgal olmak üzere, birtakım çarpık tutumları ve gelişmeye kapalı bilim anlayışlarını da yerleştirmiştir. Bunların başında yukarıda anlatılan "yöntem" tercihi gelir. İkincisi, sınıf ayrımcılığı ve cinsiyetçiliktir. Akurgal, sosyal branşlara zengin çocuklarının girmesi gerektiğini söyler. Zira bu dallarda iki-üç dil bilmek gerekmektedir. "Kılıksız ve yakışıksız" öğrenciler arkeolojiye girmemelidir. Öğrenci olarak güzel kızlar, yakışıklı delikanlılar seçilmelidir. Zengin toplum katmanlarında arkeoloji ve sanat tarihinin sevilmesi ve benimsenmesi için bu mahfillerde yetişmiş güzel kızların bulunması, hattâ bu kızların büyükelçilerle, paşalarla, rektörlerle, zengin işadamlarıyla evlenme imkânı bulmaları arkeolojinin ve sanat tarihinin tanıtımında ve sempatik bir çevre yaratılmasında en önemli etkendir. Kız öğrenciler, asistan olarak alınmamalıdır. Zira güzel oldukları için hemen evlenmektedirler. En çok beğenilecek olan arkeologlar, yabancı dilde yayın yapanlardır vs. (bkz. Akurgal, 1999: 69-82). Akurgal'ın saydığı bu niteliklerin herhangi birinin bilimle ya da Aydınlanma geleneğiyle ilişkisini kurmak olanaksızdır (ayrıntı için bkz. Ekrem Akurgal portresi). Birçok alanda olduğu gibi, arkeolojide de uygarlıktan anlaşılanın büyük ölçüde vitrinle ilgili, prezantasyona yönelik bir "görüntü" olduğu, ancak gerek hiyerarşik örgütlenme ve ilişkiler, gerekse cinsiyetçilik ve sınıf ayrımcılığı bakımından birçok "eski alışkanlığın" burada da sürdüğü açıkça görülmektedir. Üstelik Batı karşısında kompleksin ürünü olan ya da "millî güvenlik" konseptine uyan, yabancı araştırmacıları kıskanma ya da yabancı araştırmacıları "ajan" olarak ihbar etme türünden[10] birtakım davranışların yaygınlığı; malzeme saklama, onları incelemeye açmama gibi bilimsel anlayışa aykırı tutumların dirençle tutunması Batılılaşma karşısında arkeoloji alanının paradoksal durumunu gözler önüne sermektedir. Bu alanda yabancı dilde yayın yapılmasının tercih edilmesi ya da Akurgal'ın çabalarıyla arkeoloji bölümüne "yabancı dil" puanıyla öğrenci alınmasının arkasında, "kendini tanıtma"nın yanında, arkeolojiyi bir tanıtma-propoganda faaliyeti olarak algılayan zihniyetin büyük etkisi vardır. Arkeolojinin gelişimi, ulus-devletlerin gelişimine paralel seyretmiştir. Arkeolojinin "bilinçaltı"nda, ulus-devletin cevheri olan halkın (*staatsvolk*'un) köklerini, o ulusun "yüceliği"ne kanıt teşkil edecek uygarlık belirtilerini ve ulus-devletin kurulduğu topraklarda o halkın bir "kök halk" olduğunu bulup-çıkartma çabası yatar. Bizde İlkçağ arkeolojisi, Anadolu ilkçağ halklarının Türk olduklarını kanıtlama ve bu yolla Türklerin uygar dünyada yer almalarının meşru bir hak olduğunu savunmak için dayanak yaratma işi olarak başlatılmıştır. Bu propagandif iş, sonunda bugünkü Egelilerle ilkçağ Egelileri arasında "kültürel devamlılık" iddiasında olan Halikarnas Balıkçısı'nın çalışmalarından başlayarak, Anadolu'daki İyonik kültürlerin dahi, en azından "Yunan" olmadığını iddia etmeyi kendisine çıkış noktası edinmiştir. Akurgal'ın sitayişle andığı ama arkeolog olmayan Bilge Umar'ın yayınlarında Anadolu yer adlarından yola çıkarak kökeni belirlenemeyen adların Luwiceye, yani bir "kök-Anadolu" diline bağlanması ve bu konuda disiplinin içinden neredeyse hiç eleştiri almaması bu çabayı teyit etmektedir. Dolayısıyla arkeolojinin rengi, uygarlıkçı bir zeminden harekete etse de, daima "ulusal" kalmış, "evrensel" olanla bağ bir türlü kurulamamıştır. Bu minvalde arkeoloji yapanlar, çoğu zaman yaptıkları işin meşuluğunu ve tanınmasını, onun bilimselliğinden değil "ulusal çıkar" konseptiyle çakışmasından elde etmeye çalışmışlardır. Ulus-devletler de bu faaliyet alanını bu bakımdan yoğun biçimde istismar etmişler ve etmektedirler (bu konuda bkz. Fowler, 1987; Trigger, 1989: 110-86).

DİPNOTLAR

1 Dethier, İmparatorluk sınırları içinde çıkarılan eserleri korumak için hayli mücadele etmiştir. Müdürlüğü sırasında Schliemann'ın Troya'dan götürdüğü eserleri geri almak için çeşitli girişimlerde bulunmuş, hattâ Schliemann'ı mahkemeye vermişti. Sonra Osmanlı hükûmeti, yüklüce bir tazminat karşılığında bu eserler üzerindeki hakkından vazgeçmiştir. Ancak Dethier'nin girişimleriyle bu olayın hemen ardından anılan nizamnâme çıkarıldı. Nizamnâmeye göre, hâfirin bulduğu eserlerin sadece üçte birini yurtdışına çıkarabilmesi mümkündü. Bu oldukça gevşek düzenleme bile yabancıların tepkisini çekmiştir (bkz. Eyice, 1985: 1602).

2 Osman Hamdi Bey, "...yurt dışında eğitim görmüş, ondan önce aynı eğitim sürecinden geçmiş bir babanın etkisi altında kalmış, Osmanlı kimliğini reddetmeyen fakat aynı zamanda Batı kültüründen aldığı -ve büyük ölçüde içselleştirdiği- değerlerle bağdaştırma çabasına giren bu insan mükemmel bir kozmopolit -ve kozmopolit olduğu kadar da marjinal- bir şahsiyet olarak ortaya çıkmaktadır" (Eldem, 1993: 16).

3 Bu çerçevede, Ersanlı Behar (1992: 22-3) Cumhuriyet'in erken dönem tarihçiliğini, romantizm, pozitivizm ve Alman tarihselciliği ayaklarına oturan eklektik bir model gibi göstermektedir. Oysa görünen modernizme içkin özelliklerin yanyanalığıdır. Özellikle geç ulus-devletleşen coğrafyaların modernizmi, kendilerini ideal gelişme modeline en erken noktadan katacak şekilde totaliter, idealist ve romantik; bu katılmayı temellendirmeyi sağlayacak oranda da alabildiğine pozitivist bir konumlanmayı işaret etmektedir. "Tarihsel yürüyüşü"nü gerçekleştiren ulus ve bu yürüyüşün icracısı olan "devlet", bu modernizmde tarihsiz biçimde özsel birer varlık haline gelir. Bunun temellendirilmesi noktasında, her türlü ideolojik aygıt kullanılabilir. Türk Tarih Tezi, bu anlamda "ırkçı" bir temellendirmeye başvurmaktadır.

4 "...Türkler; lisan, ilim ve san'atlarile cihan medeniyetine en evel en büyük hizmetleri ifa etmiş oldukları halde bütün bu medenî hizmetleri unutularak ve unutturularak muhtelif maksatlarla tarih nazarında, haksız olarak, meskût ve ehemmiyetsiz gösterilmeğe çalışılmıştır. Maksadımız ne yolsuz bir tefahürdür, ne de haksız bir iddiadır. Ancak şimdiden sonra asîl Türk çocuğu kendini ve mensup bulunduğu Büyük Türk Milletinin yüksek medeniyetini ve kabiliyetini ve diğer milletler arasındaki mümtaz mevkiini olduğu gibi bilecek ve ecdadından tevarüs ettiği bu millî ve tarihî seciyelerle benliğini ve medeniyetini yükseltecek ve dünya medeniyetine de eskisi gibi şerefli hizmetler yapmakta devam edecektir" (Mahmut Esat, 1932: 8).

5 Bu "Anadolucu açıklama"nın Türk Tarih Tezi sonrası evredeki temsilcisi Halikarnas Balıkçısı ve onu izleyen "Mavi Anadolu" grubudur. Ancak, hâlâ akademik arkeoloji içinde böyle bir ispat gayretinin bulunduğu görülür. Örneğin Ege Tunç Çağı üzerinde çalışan Panaztepe kazıları hâfiri Armağan Erkanal *Cumhuriyet* gazetesine verdiği bir demeçte (*Cumhuriyet,* 15 Eylül 1996), "uzun yıllar Anadolu'nun batı sahillerinin basit bir köy kültürüne sahip olduğu, ancak İon kolonileriyle, yani Yunan kolonileriyle uygarlığın Anadolu'ya taşındığı fikri ağır basmaktaydı. *Bu durum politik açıdan istismar edilmiştir.* Panaztepe gibi merkezler sayesinde klasik çağlardan önce Batı Anadolu'da köklü bir şehir kültürünün varlığı kanıtlanmıştır. Bu durumda uygarlığın Batı'dan mı geldiği, yoksa doğudan Batı'ya mı gittiği konusu Panaztepe sayesinde yeniden gündeme gelmiştir. Kazılar ilerledikçe ibre doğu lehine daha büyük bir hızla dönmektedir. Bu nedenle Panaztepe bilimsel araştırma olmasının yanında *ulusal politika açısından da* değerlendirilmelidir" (a.b.ç). Yakın zamanlarda Hakkâri'de bulunan ve büyük olasılıkla Demir Çağı'na ait steller konusunda, hâfir Veli Sevin'in yorumu ise Türk Tarih Tezi'nin ihyası biçiminde "otoktonist" teze yaklaşmaktadır: "...Arada bin yılı aşkın bir zaman farkı olmakla birlikte, önceleri iki elde, sonraları da yalnızca sağ elde kap tutma adetinin Orta Asya'nın *balbal* denen stellerinde M.S. XII. yüzyıla kadar sevilerek kullanılmış olması oldukça ilginçtir. Bu, Hakkâri stellerinin, Ukrayna ve Kırım bölgelerinden çok Orta Asya ile bağlantılı olduğuna işaret ediyor gibidir" (Sevin, 2001: 83). Veli Sevin'in bu yorumu, bir yandan Türk Tarih Tezi'nin etkisinin hâlâ bilinçaltında taşındığını gösterdiği gibi, bir yandan da "bin yılı aşkın bir zaman farkı" olduğu görüldüğü halde büyük bir anakronizme götüren ve ileride değinilecek olan üslûp

çözümlemesi tekniği yoluyla kurulan kültürler ve giderek etnisiteler arasındaki paralelliklerin ne derece sakat yorumlara yol açabileceğini göstermektedir.

6 Batı'da arkeolojinin temelinde antikacılık merakı (*antiquarianism*) yatar. Bu merakı besleyen dinî ve kültürel etkenler bulunmakla birlikte, bu çerçevede nadide eserlerin belirli dünya müzelerinde toplanması, kazançlı bir iş alanı olmuştur. Bunun adı bugün "eski eser kaçakçılığı"dır. Ancak henüz ulus-devlet olarak teşekkül etmemiş ve bu yüzden "eski eseri" ulusal varlık ve kendi meşruiyetinin temeli kabul eden ideolojik dayanaklar ortaya çıkmamışken, antikacılık hareketi çoğu zaman meşru yollardan büyük Batı müzelerine çok sayıda önemli nadide eser kazandırmıştır. Türkiye de bu hareketten payını almıştır (Türkiye'den götürülen eserler için bkz. Ebcioğlu, 1983).

7 Bunun en iyi kanıtı Ekrem Akurgal'ın hayatıdır. Bkz. Akurgal, 2001.

8 Ranke'ye göre "tarihçinin ödevi, nasılsa öyle göstermek"tir (Carr, 1987: 13). "Tarafsız" ve "objektif" bilim, Ranke'nin şu sözlerinde ifadesini bulur: "*Wie es eigentlich gewesen*" (Olan, aslında nasıl oldu?). Ranke'de özne nesnesine bakarken, Kant'ın vurguladığı gibi, kendi *a priori*'lerini nesnesinde görmeye açıktır. Dolayısıyla bu ilişkiden türeyecek bilgi, öznenin bu özelliğine bağımlıdır (Özlem, 1994: 24). Böylelikle nesnenin kendinde bilgisi değil de, ondan özne dolayımıyla kırılıp gelen bilgi "gerçek"in yerini alır. Muhtemelen Ranke, nesnenin bilgisinin dolaysız edinimi konusundaki inançsızlığı ile, sadece gördüğünden ötesini tarihçilik saymama eğilimindedir. Bu zaafı derinleştirmemek için "yorum" dışlanır. Burada yorumla birlikte, genellemeden de kaçılır ve bu nedenle genelleme yapmaya, ilkeler çıkarsamaya yönelik bir metodoloji ihmal edilmektedir. Pozitivizmin esası olguya dönük gözlem ve deney olmakla birlikte, buradan çıkarak genellemelere hatta yasalara ulaşmak pozitivistlerin bilim kurgusunun nihai hedefidir. Ranke'ci metodoloji bu nihai hedefi görmezden gelir. Dolayısıyla bu tür bir tarihyazıcılığı, ister tarihsel belgeye dayansın isterse toprak altından çıkarılmış nesnelere dayansın, nomotetik (yasa-koyucu) yaklaşımı reddeder. Tarihçilikte bunun karşılığı hikâyeci anlatım, arkeolojide ise tipoloji ya da üslûp çözümlemesi yapmak suretiyle basit bir sınıflandırmaya gitmektir.

9 Yukarıda, Akurgal'dan yapılan alıntıda öğrencilerine yaptırdığı araştırmalar olarak saydığı çalışmalar hep üslûp incelemesi tekniğine dayanmaktadır.

10 Türk arkeologlar ve yetkililer, Türkiye'de yapılan yabancı kazılar karşısında hep kuşkucu bir tutum takınmışlardır. Buna göre Türkiye'nin toprak-altı zenginlikleri yabancıların sömürüsüne açıktır. Üstelik yabancılar, bilimsel gelişmeleri için "Türkiye'ye muhtaçtır". Zira Türkiye "uygarlığın beşiğidir". Bu nedenle de arkeoloji, Türkiye'de en fazla gelişmiş, ulularararası bakımdan tanınmış yegâne bilim alanıdır. Bütün bunlar hüsnükuruntudan ibarettir. Zira Türkiye'de yabancı kazıların ağırlığı, diğer ülkelerle karşılaştırıldığında giderek azalmaktadır. Ayrıca Batılıların kazı yapmak için Türkiye'ye muhtaç oldukları iddiası, Hitit araştırmaları türünden özgül alanlar dışında, gerçek dışıdır. Zira Türkiye'deki 100 civarındaki yabancı kazıya karşılık İngiltere ve Almanya gibi Batı ülkelerinde her yıl yapılan ortalama kazı sayısı 650'leri bulmaktadır. Üstelik Suriye ve Arnavutluk gibi çevre ülkelerde yapılan yabancı kazıların sayısı da Türkiye'dekine yakındır (bkz. Özdoğan, 2001: 16).

Felsefede Modernleşmeci Düşünce

ZEYNEP DİREK

Bu yazı, Batı felsefesinin Türkiye'de alımlanmasını, anlamlandırılmasını modernleşme ve Batılılaşma projesi bağlamında değerlendirecektir. "Batı Felsefesi" kavramı, kendi kültürel coğrafyasında tarihsel olarak birçok kez "bir kaynak" "bir erek" ve "bir birlik" varsayımıyla yeniden inşa edilmiş, zemini hiçbir zaman kolay kolay katılaşamayacak olan, hep ihtilafa açık genel bir kavram olarak ele alınmalıdır. Günümüzde, Türkiye'de bir yaklaşıma, bir bakış açısına bağlı bir biçimde, akademi içinde ve akademik kurumun getirdiği bağlanmalar düzleminde felsefeyle uğraşanların, içerik, felsefî "stil" ve dil bağlamında, "Batı Felsefesi" dedikleri şeyi anlarken yaptıkları özgül daraltmalara rağmen, Batı felsefesi sorusu diyebileceğimiz soruya ilk hamlede verilen yanıt, ki bu yanıt, özellikle, Cumhuriyet'i ve laikliği Atatürkçü bir biçimde savunmaya devam eden felsefecilerin yanıtıdır, genellikle değişmez: "Batı felsefesinden başka bir felsefe var mıdır ki?" Tek bir felsefe vardır ve o da "bize çok geç bir tarihte gelen" Batı felsefesidir. Bu tek felsefeyi öncelikle Aydınlanmacı filozoflar, özellikle de Descartes ve Kant temsil eder. Başka bir deyişle, Cumhuriyetçi hakim tavır, bizde felsefe olmadığını, felsefenin geleneğimize ait bir şey olmadığını ima eder. Felsefe Batılı bir şeydir, Batı'da doğmuştur ve tarihi boyunca onda üreyen fikirler oluşumları itibariyle Batı'nın zaman-mekân erimlerinde, Batılı bireyler, akımlar ve gelenekler tarafından üretilmiştir. Felsefî çoğulculuğu, felsefenin özüne ters olan bir yaklaşım gibi gören bu kavrayışın derindeki korkusu, böyle bir çoğulculuğun kültürel kimlikleri vurgulayarak Cumhuriyetçi temeli sarsması ihtimalidir. Felsefenin evrensel hakikat iddiasının dayandığı varsayımların tarihsel bir biçimde sorgulanması, çağdaş felsefede yeni başlamış ve geleceğini henüz güvence altına alamamış bir girişimdir. Batı'nın felsefesinin, onu, kabuk değiştirmeye zorlanan başka kültürler için cazip hale getiren iddiası, tarihsel bir coğrafyaya, kişilere ve tarihsel koşullara olan bağımlılığını aştığı, ampirik üretim koşullarından kopup serbestleşerek, her zaman için geçerliliğini koruyan bir hakikati ihtiva ettiğidir. Bu iddiaya göre, Batılı olması, bu düşüncenin "evrensel" olmasını engellemez. Buna karşın, Batı, kendi düşüncesinin sahip olduğu evrenselleşme yeteneğini, "felsefe" adını, başka yerlerde, farklı gelenekler içinde yapılan düşünsel üretimlerle paylaşmakta şimdiye dek oldukça zorlanmıştır. Eğer Avrupa felsefesi evrensel olmasaydı, yalnızca antropolojinin ya da kültür araştırmalarının malzemesi olurdu ve kendisini başka bireylere,

toplumlara ve kültürlere önerip, onlar tarafından ithal edilmesinin meşruluğunun zeminini yaratamazdı. Buna karşın, şu soru kafaları kurcalayacaktır: Felsefenin ihtiva ettiği, yalnızca kültürel olmaya indirgenemeyecek olan ve ontolojik statüleri bakımından Batı kültüründen bağımsız olan "evrensel doğruluklara" erişimin yolu, bu doğrulukları tarihsel olarak keşfeden ya da inşa eden Batı kültürünü öğrenmekten ve içselleştirmekten, yani Batılılaşmaktan geçmiyor mu? Cumhuriyet tarihinde gittikçe netleştiği söylenebilecek olan görüş, kültürler üstü bu kültürü öğrenmenin yolunun bütünüyle değişmek, Batı kültürünü üstlenmekten geçtiği görüşüdür. Felsefenin bir diller ve kültürler grubuna bağlı bir proje olduğunu idrak etme sürecimiz, sancısı hâlâ sürmekte olan bir süreçtir.

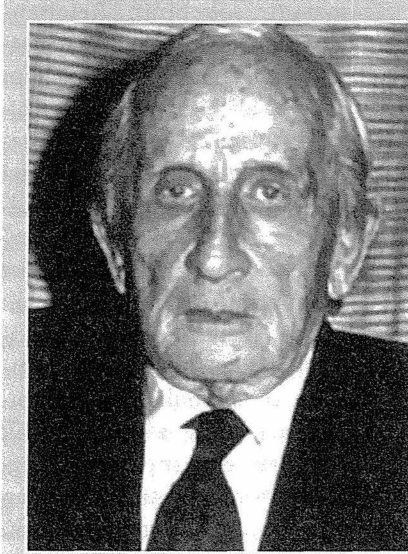
Bizde "felsefe" olup olmadığı sorusu, "felsefe"nin ne olduğu sorusundan bağımsız bir biçimde yanıtlanamaz. "Felsefe" adını taşımadan, kılık değiştirerek gezen, örneğin "fıkıh" ve "tefsir" gibi değişik disiplinler içinde yapılan ve tarikatler yoluyla halka kadar inen düşünsel faaliyete ve sesini divan ve halk şiirinde duyuran düşünceye "felsefe" denebilmesi için önce Batı felsefesinin "felsefeyi" nasıl inşa ettiğinin tarihsel bir biçimde sorgulanması icap eder. Bu kendisine "felsefe" adını vermeyen düşünceyi bir yana bırakırsak, 20. yüzyılın başında felsefeyle akademik bir ilişkiye geçilmesi öncesinde, Osmanlı medreselerinde, İslâm felsefesi geleneği Eski Yunan felsefesiyle ilişkisine bağlı bir biçimde, mantık ve hukuk derslerinin yanı sıra okutulmaktadır. Ancak bu felsefenin ufku onun din karşısında yaşadığı meşruiyet sorunu ile sınırlıdır. Tanzimat öncesinde Osmanlı aydınlarının Bacon, Descartes, Spinoza gibi 16. ve 17. yüzyıl düşünürleriyle etkili bir temas içinde bulunduklarını söylememize olanak tanıyan yeterli bir tarihsel kanıt yoktur. Darülfünun'da Batı felsefesiyle akademik bir biçimde ilk kez nasıl karşılaşıldığına bakıldığında, bu felsefede bulunan terimlerin Osmanlıca'ya nasıl çevrileceği sorununun kaçınılmaz bir biçimde öncelikli sorun haline geldiği görülür. 1913 yılında, görevlerinden birisi bir felsefe dili yaratmak olan Istılahât-ı İlmiye Encümeni kurulmuştur. İsmail Kara'nın *Bir Felsefe Dili Kurmak* adlı yapıtında sunduğu araştırmanın açığa çıkardığı gibi, Batı'nın felsefe terimlerini Arapça sözcüklerle karşılamak konusunda Baha Tevfik ya da Rıza Fikret gibi materyalist düşünürlerle Ahmet Naim Babanzâde gibi düşünürler arasında bir fikir ayrılığı yoktur.[1] Kara'ya göre, bu terimlere karşılık bulma gayreti içinde (materyalist düşünürleri bir yana bırakırsak), "..modernleşmeyi 'dinî' bir anlayış, ifade ve semboller dünyası içinde inşa etmeye, yerlileştirmeye önem veren, dolayısıyla da İslâm'ı, modernleşme doğrultusunda yeniden yorumlayan kişiler ve metinler" ortaya çıkarlar.[2] Modernleşme, bir felsefe dili olmaması sorun haline geldiği andan itibaren, Batı'dan yalnızca tekniği ithal etmek ve manevi, kültürel değerlerimize her türlü bulaşmaya karşı direnmek formülüyle çerçevelenemez. Batı felsefesini ithal ettiğimiz anda, Ziya Gökalp'in deyişiyle "ilim garptan ıstılah İslâm'dan" fikri kabul edilse bile, manevi bir bulaşma, çift yönlü bir değişme, kendine yabancılaşma ve melezleşme kaçınılmaz hale gelir. Batı felsefesi ile uğraşma sürecinde, kökten bir biçimde Batılılaşma yanlısı olanlarda olduğu gibi, muhafazakâr ya da gelenekçi olan aydınlarda da, kendini yeniden yorumlama ve başkasının terimleriyle ifade etme ihtiyacı doğar. Yeni bir düşünceyle karşılaşmanın kaçınılmaz bir ânı olarak kendini onun terimleriyle ifade etme ihtiyacı karşılandıkça melezliğin çelişkilerinin ve açmazlarının sınanması aşaması yaşanır. 1940'larda Hilmi Ziya Ülken'in felsefe yoluyla "İslâm modern-

leşmesi" projesinin, Batılı düşüncenin tesis ettiği kimlikle bağdaşmadığının bilincinde olarak, Batılılaşmanın Batılı zihni, değerleri ve "maneviyat"ı da almak demek olduğunu söylemesi[3] Türk modernleşmesinin Batı felsefesiyle ilişkisinin diyalektiğinde önemli bir andır. Batı felsefesine tam manasıyla katılma ve bağlanma çabasına, Türk hümanizmasının atılımıyla birlikte, eğitimde Grekçe ve Latince'nin Osmanlıca'nın yerini aldığı anda rastlanır. Bilimleri ve felsefeyi ithal etmek, yalnızca birtakım kuramları öğrenmekten ibaret değildir; asıl mesele, onları içselleştirebilmek, birtakım düşünsel alışkanlıklar kazanabilmek, Batı kültürüne, Batılı günlük yaşamın görüntüsünün taklidinden çok daha derin bir biçimde kendini açabilmektir.

Türkiye'de felsefî tavır açısından başlıca bölünmenin, en büyük kavgaların dil konusunda ortaya çıkması kaçınılmazdır. Dil kültür ve tarih bağlamı bir kesişmeler bağlamı olduğundan, dil tartışması kültür ve tarih tartışmasına dönüşür hemen.[4] İslâm ortaçağından sonra İslâm'ın belirlediği coğrafyada felsefe durgunlaşmış olsa bile,[5] Arapça, İslâm felsefesi tarafından Eski Yunanca felsefe eserlerinin okunması sürecinde birtakım felsefî olanakları açığa çıkarılmış bir dildir. Ne var ki, bu, Arapça ile modern felsefenin çevrilebileceğinin, çağdaş felsefenin anlaşılabileceğinin bir güvencesi değildir. Buna karşın, felsefeyi Arapça ile yapmak, Batı kültürüne bütünüyle teslim olmamanın, onu kendimize göre yorumlamanın, kimliğimizi korumanın bir yolu olarak görüldüğünde, kimlik, Batılılaşma idelojisine karşıt, ama kendisi de kaçınılmaz olarak ideolojik bir biçimde, dinsel farklılığa dayanarak inşa edilmektedir. Türk Modernleşmesinin hümanizması döneminde, Hilmi Ziya Ülken Batı felsefesiyle ilk karşılaşmamızda Fransızca'yı doğrudan Arapça'ya kökenli kavramlar kullanarak çevirmiş olmamızı katı bir biçimde eleştirdiğinde sorunun bir "medeniyet" sorunu olduğunu saklamaz. Batı'nın ilmini almak demek, maneviyatını da almak demektir. Asıl mesele, Kara'nın vurguladığı gibi, İslâm medeniyetinin yerine Avrupa medeniyetinin, Arapça'nın yerine de Grekçe ve Latince'nin ikame edilmesidir. Burada aslında bir açmaz vardır: Bir yandan, eğer gerçekten "Batı felsefesi" yapacaksak, dili sadeleştirmek isteyen Türk hümanizmasının şu sorusu felsefî bakımdan haklı bir sorudur: "Neden örneğin, Eski Yunan'ı Eski Yunanca terimin düşünülmesine dayalı Türkçe bir karşılıkla değil de, Arapça felsefenin dinle felsefeyi uzlaştırma sorunu bağlamında yaptığı bir dolu tartışmanın damıttığı kavramlarla okuyalım?" Öte yandan, yeni yaratılan dil, sade fakat, eskisi kadar anlam yüklü ve düşündürücü değildir. Yeni sözcükler kurma ihtiyacının doğmasının haklı zeminine karşın, yaratılan Türkçe felsefe dilinde, bir meşruluk zeminine dayanmadan bulunmuş karşılıklar olduğu ve Türkçe'nin yapısından, ön ek alamamasından kaynaklanan sorunlarla karşılaşıldığı aşikârdır. Bugün, Öztürkçe bir felsefe dili kurma çabasının, ortaya kısmen dar, yoksul ve zaman zaman kör bir dil çıkardığını itiraf etmek, bu görüş İslâmcı anlayışın işine yarayacağı için "gericilik" yapmak olarak görülüyor. Yaşanmakta olan bir hakikati, pragmatik bir tavırla inkâr etmek, aslında Aydınlanmanın idealine ve değerlerine aykırıdır. Bu tavır, Öztürkçe felsefe dili tartışmasında safların sayısını ikiden fazlaya çıkarmamakta, "gerici", "ilerici" karşıtlığını sorgulamamakta direnir. Bunun alternatifi, bizce, ille de Arapça sözcükleri kullanmayı savunmak değildir. Dil konusunda eleştirel düşünceyi desteklemek, eski ve yeni sözcüklere, hatta yabancı dillerden bulaşmaya kapılarını tümden kapamayan bir yaklaşıma sahip olmaktır. Dil tartışmasının zaman zaman açık, bazen de gizli bir kimlik tartışması olduğu boyutta iki saf da, Batılı kimliğin, dışarıdaki ötekiler-

le karşılaşmalar sonucunda kurulduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Saf kimlikler ve özler yoktur aslında, kimlikleri bulaşma kavramına dayalı bir biçimde düşünmek daha az "kurgusal" bir konumdur. Türkiye'de, İslâm felsefesi çalışmalarının yapıldığı bölümler ve kürsüler ile Batı felsefesi çalışmalarının yapıldığı bölümler ve kürsüler arasında bir bölünme süreci yaşanmıştır. Birbiriyle hemen hemen hiç iletişim içinde olmayan iki kesim vardır. İslâm felsefesine yönelenler, sırf taklit olarak gördükleri diğer yaklaşımın yerine yeni, heyecan verici, hiç yaşanmamış, özgün olabilecek bir modernleşme deneyimi koymaya çalışmışlardır ama bu deneyim, ya bir türlü yaşanamamış olduğundan ya da içe kapandığından ve kendisini ötekine ifade edemediğinden başarısızlığa uğramıştır. Ayrıca, Batı felsefesiyle uğraşan Türk felsefecilerini sırf taklitçilikle itham etmek yanlış bir yaklaşımdır. Felsefe tekrarlayarak, kendinden önce düşünülmüş olanı yeniden ele alarak, açıklayarak aşmak demektir ve "mutlak olarak yeni bir felsefe" miti popüler bir yanlış anlamadan ya da basit bir karalamadan başka bir şey değildir.

Cumhuriyet'in Batılılaşma, Batılı kimliğini edinme projesinde Batı felsefesinin akademik bir yeniden yapılandırmaya girişilerek okutulmasının nasıl bir anlamı, yeri ve önemi vardı? 1933 Üniversite Reformu'yla, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün ünlü pozitivist Hans Reichenbach başkanlığında kurulmasında, bilimi ilerlemenin başlıca aracı, felsefeyi de bilim üzerine bir düşünme faaliyeti olarak tasarlayan bilimci bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşım, pozitivizmin anlamlı bir biçimde felsefe yapmanın tek biçimi olduğu inancına dayanarak, Darülfünun'da okutulmakta olan felsefeyi gerçek felsefe gibi görmez; bu coğrafyada felsefeyi mutlak anlamda yeniden başlatmayı hedefler.[6] Bilim felsefesini ağırlıklı bir biçimde yerleştirme çabasının başarısızlığa uğramasının sebebinin, Reichenbach'ın derslerini Almanca anlatması, öğrencilerin bu dili bilmemeleri, derslerin çevirilerek öğrencilere aktarılması, fen bilimlerde çok sağlam bir temel edinememiş olan öğrenci kitlesine bilim felsefesi ve mantık derslerinin çok zor gelmesi olduğu vurgulanmıştır.[7] Böyle teknik zorluklar olması Reichenbach tarzı pozitivist felsefenin tutunmasını ve kök salmasını güçleştirmiştir elbette. Ancak, Reichenbach'ın, derslerinin anlaşılamaması sorunu karşısında çözüm bulmak için çırpınan, son derece incelikli tavrına bakarsak başka bir şeyden daha şüphe etmek lazımdır. Reichenbach, pozitif bilimlerden felsefeye geçecek birkaç öğrenci bularak, onların Almanca öğrenmelerini sağlayarak bu kişileri kendi geleneğini sürdürmek üzere yetiştirmek ve onlarla ilgilenip diğer öğrencileri önemsememek yoluna sapabilirdi. Oysa Reichenbach böyle davranmamıştır. Hatta bir pozitivistten beklenmeyecek olan şeyi yapmış ve hemen hemen kimsenin takip edemediği, Heisenberg'den, Einstein'dan ve Kuantum Fiziği'nden bahsettiği dersleri bırakıp felsefe tarihi dersleri vermeye yönelmiştir. Bu derslerde, bir pozitiviste yakışır bir biçimde, felsefe tarihini çağdaş bilime varan teknolojik bir süreç olarak ele almıştır. Bu felsefe tarih ihtiyacı, öğrencilerin bu tarihi çok iyi bilmiyor olmalarından çok, onlara bilim felsefesi okutmanın meşruluğunu gösterme gereğinden kaynaklanmış olabilir. Reichenbach şöyle diyordu: Eğer felsefe, 2400 yıllık tarihinin sonunda çağdaş bilim olmuşsa, şimdi de, bütünüyle bilimle çakışan, bilimin üstüne bükülen bir düşünce olmalıdır. Meşrulaştırma gerekliliğinin hissedilmiş olduğuna bakılırsa, sorunun Reichenbah'ın derslerinin anlaşılmamasından çok bu tür derslerden oluşan bir müfredatın zamanın öğrencilerinin felsefeden bekledikleri şeyi verememesi olduğu sezinlenir. Dünyada savaş havasının yavaş yavaş solunmaya



İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türk felsefesinin tutacağı yolu ve Batı felsefesinin alımlanışını etkileyen iki düşünürden biri olan Macit Gökberk, Hegel ve August Comte üzerinde önemle durmuş, "düşüncenin diyalektiği" kavramını sıklıkla kullanmıştır.

başladığı 1930'lardan, savaşın fiilen hüküm sürdüğü 1940'ların ilk yarısına dek dünyanın ve Türkiye'nin ne olacağı belirsiz halinin doğurduğu endişe bir yana, geçmişten kopuşun, yeni bir geleceğe doğru yürünmekte olan yolda alınan hızlı virajların genç kuşakta yarattığı baş dönmesini, felsefeden bilim üstüne düşünceyi anlayan bir yaklaşım giderebilir miydi? Ülkemizin diğer gençleri gibi devrimlere dört elle sarılmalarına ve bağlanmalarına rağmen, bir türlü atlatamadıkları kimlik travmasına bağlı olarak, genç felsefe öğrencilerinin içlerinde taşıdıkları sorularla dolu boşluğu Reichenbach doldurabilir miydi? Onun bilim felsefesinin hayatla, toplumla, tarihle bir ilgisi yoktur. Bıraktığı boşluğu, pragmatizm ve marjinal konumdaki Bergsonculuk da bütünüyle dolduramazlar. Pozitivizmin bu büyük düşünürünün, felsefesinin Batılı kimliğimizi oluşturma sürecine kavramsal olarak derin bir katkı yapamadığının farkında olduğuna dair işaretler vardır. Örneğin Reichenbach bölümün parlak öğrencilerinin kendisininkine taban tabana zıt sayılabilecek bir felsefeye yönelmelerine ve Almanya'da Hartmann ekolünde yetişmelerine engel olmaz.[8] Kendi kurduğu bölümün geleceğinin bambaşka olacağını anlamış, bir takipçisinin çıkmamasına sessizce rıza göstermiş gibi görünmektedir. Gerçekten de İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünün geleceğini bilim felsefesiyle değil felsefe tarihiyle ilgilenen ve Reichenbach'ın değil Von Aster'in izleyicisi olan Macit Gökberk ile Almanya'da Hartmann ekolünde yetişmiş olan Takiyeddin Mengüşoğlu belirler. Reichenbach'ın felsefesini takip ettiği söylenebilecek bir felsefeci varsa o da, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde görev almak için ayrılmış olan ve orada lojistiği ve Reichenbach tarzı bilim felsefesini kurumsallaştırmaya emek vermiş olan Nusret Hızır'dır. Ancak Nusret Hızır da yalnızca bilim felsefesiyle uğraşmayan her şeyle ilgilenen çok yönlü bir düşünürdür.[9]

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türk felsefesinin tutacağı yolu, Batı felsefesini alımlayışımızı belirleyen iki önemli düşünür vardır ve bunlar da yukarda değindiğimiz gibi Macit Gökberk ile Takiyeddin Mengüşoğlu'dur. 1933 Üniversite Reformu'nda, ünlü pozitivist düşünür Hans Reichenbach başkanlığında kurulan bir felsefe bölümünün pozitivist bakış açısından oldukça uzak olan tarih felsefesi, fenomenoloji, felsefî antropoloji alanlarında yoğunlaşan bir bölüm haline gelmesine neden şaşırmamak gerektiğini yukarda açıklamaya çalıştık. Yine de, Almanya'da yapılan felsefenin Türk felsefesi üzerindeki etkisinin sürmekte olduğuna işaret ederek, bu etkinin yolunu devletin açtığını, üniversite reformu öncesinden beri Millî Eğitim Bakanlığı'nın özellikle Almanya'ya öğrenci gönderdiğini belirtmek

gerek. Felsefede de burslu öğrenciler İkinci Dünya Savaşı öncesinde Almanya'ya gönderiliyorlardı. Örneğin Takiyeddin Mengüşoğlu ile Macit Gökberk Almanya'da Hartmann'la çalışmış iki önemli isimdir. İstanbul Üniversitesi'nde uzun yıllar boyunca neden Nicolai Hartmann'a bu kadar yoğun bir ilgi gösterildiğini, onun bu iki öğrencisinin etkisine dayanarak açıklayabiliriz. Elbette, 1930'larda fenomenolojik düşünce çok yenidir ve Almanya'da okuyup Hartmann'la çalışıp da, Husserl'le ilgilenmemek neredeyse mümkün değildir. İkisi de Nicolai Hartmann'ın öğrencisi olmalarına rağmen, Hartmann geleneğini gerçekten sürdüren Takiyeddin Mengüşoğlu'dur. Mengüşoğlu'ndan başka, İstanbul Üniversitesi'nde Nermi Uygur ve Önay Sözer gibi fenomenolojiyle ilgilenen iki önemli felsefeci yetişmiştir. Buna karşın, Husserl'e ve Hartmann'a ilgi gösteren İstanbul Üniversitesi felsefe bölümü, Heidegger'e nedense pek önem vermez. Bunun nedeni, Mengüşoğlu'nun ve Gökberk'in Hartmann'ın öğrencileri oldukları otuzlu yıllarda Hartmann ile Heidegger arasında bir çekişme olması ya da Heidegger'in Nazilerle kurduğu bağlantıdır.[10] Günümüzde fenomenoloji üstüne yapılan çalışmalara bakıldığında, tarihin yetmiş yıl sonra Heidegger'in felsefesinin Hartmann'ınkine tercih etmiş olduğu açıktır. Mengüşoğlu'nun başlattığı "insan felsefesi" ekolünün Batı felsefesine yaklaşımını belirlemeye geçmeden önce, Macit Gökberk'in felsefe anlayışı üstünde durmak istiyorum.

Macit Gökberk doktora tezini[11] Hegel ve Auguste Comte üzerine yazmıştır. Felsefe tarihine yaklaşımında, genel olarak Hegelci, düşüncenin diyalektiğini görmeye çalışan bir bakış vardır. Bunun yanı sıra, sol Hegelciliğin, belli bir Marksizmin ağırlığı da hissedilir. Cumhuriyet'in, zaman zaman dayatmacı bir zihniyetle uyguladığı aydınlanmacı projesine kararlı yatırımının, Gökberk'in kuşağında uyandırdığı radikal anlamda yeni bir gelecek umudu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yavaş yavaş ama gittikçe daha etkili bir biçimde azalmaya başlamıştır. Beklenilen özgürlük ortamı, politik baskıların yoğunlaşması yüzünden oluşamadığı için, bu kuşağın önüne ulaşılması gereken bir erek gibi koyulan Batılı kimliği bir türlü tesis edilememektedir. İşte Gökberk'in Hegelci düşünümü, bu durumu ve onda gördüğü "felsefenin yokluğunu", tarihsel koşullara işaret etmek suretiyle felsefî bir biçimde izah eder ve Cumhuriyet'in ideolojisinin safdil yanını gözler önüne serer. Hümanizmin ve ateizmin bile komünizm sayıldığı kırkların ve ellilerin karanlığında, felsefenin özgürlük ortamı olmadığı için yapılamamakta olduğuna işaret eden Gökberk, bu ortamın yokluğunu, Batı'yı mutlak kıyas noktası olarak kabul ederek, tarihsel olarak şöyle değerlendirir: Batı'da felsefe, Rönesansı ve Aydınlanma'yı yaşayarak laikleşirken, biz Ortaçağ'da kalıp, Batı felsefesinin katettiği yolu katedememişizdir. Macit Gökberk, "bizi Batı'dan ayıran şeyin aslında din değil, çağlar" olduğunu vurgular.[12] Yapılması gereken şey, Batı'nın Yeni Çağı'na geçmek, Rönesansı ve Aydınlanmayı gerçekleştirmektir. Doğan Özlem, "Macit Gökberk ve Türkiye'de Felsefe" adlı yazısında, Gökberk'in Aydınlanmacı yanıyla tarih ve kültür filozofu yanı arasında, onu sığ bir Aydınlanmacılıktan kurtaran bir gerilimin varolduğuna işaret etmektedir. Özlem'e göre, Gökberk, 'aklı, "doğruluğun kendisinden çekip çıkarılacağı bir kaynak olarak görmez; onu bir eleştiri kılavuzu olarak" kabul eder ve tarih felsefesini birçok doğrunun paradoksal birlikte oluşunun düşünülmesinin alanı haline getirir.[13]

Türk felsefecilerinin modernleşme anlayışında, Batı felsefesinin esaslı bir rolü vardır: Batı felsefesini içselleştirmek, Batılı olmanın ve modernleşme projesine (evrensel akla) katılmanın esas yoludur; kı-

sacası, modernleşme felsefî bir projedir. Belki de Batı Felsefesi bu projeyi nasıl anlamıştır diye sorduğumuz zaman onun bize kendisini nasıl anlaşılmaya sunduğu sorusu da yanıtlanmış olacaktır. Bir kez Batı felsefesi modernliği, "saydam bir ether" tasavvur eder ki felsefenin kendisiyle ilgili bu iddiasında, metafizik bir yan olanca baskınlığı ile karşımıza çıkar. Felsefî dil, söylediği şey zihinine bütünüyle mevcut olan, bildiğini konuşan öznelerin tüm muğlaklıklar ve çok anlamlılıklar bertaraf edildiğinde düşüncelerini birbirine mükemmel bir biçimde iletebilmelerinin ve anlaşabilmelerinin aracıdır. Söylemin evrenselliği iddiası buna dayanır. Bu bir olgu değil, yukarda belirttiğimiz gibi kendisini, modernleşmeye yönelen başka kültürlere öneren, "belli bir diller ve 'kültürler' grubuna bağlı" bir projedir. Cumhuriyet'in Batı felsefesini anlayışında, Avrupalı olmayan bir halkın da Avrupa felsefe tarihinin herhangi bir evresine katılabileceği ve oradaki birikimi kendisine mal edebileceği varsayılır, çünkü "kültürel miras, her zaman, herkesçe alınabilmeye elverişlidir."[14] Batı felsefesi "evrensellik" iddiasında bulunduğu ve başkasını da kendisine katılmaya çağırdığı halde, ona katılmaya çalışan ötekinde dışsal olma bilincini canlı tutar. Batı felsefesi Batılı kimliğinin inşa sürecinin en önemli düzeneğidir ve her kendini inşa etme süreci ötekini dışlayarak işler. Avrupalı filozofların Afrikalıları, Türkleri, Doğuluları aşağılayan sayfalarını ciddiye almadan ve kuramları metnin marjlarında bulunan bu tür aşağılamalardan soyutlayarak, onları "kültüre" ve "çağa" ilişkin yansımalar olmaları dolayısıyla hoş görmeye çalışarak, hoş görmek zorunda olduğumuzu düşünerek okuruz.[15] "Sistematik" olarak okumayı, sistemli bir körlükle anlamayı denediğimiz beyaz Batılı adamın düşüncesi, kendisinden olmayanın mizacını oldukça detaylı bir biçimde tarif ederken, onu tek bir özellik temsil etmektedir: "Evrensel akıl". Felsefeyi öğrenmenin Batı kültürünü öğrenmek demek olduğu vurgusu, günümüzde yapısalcılık sonrası ya da "postmodern" başlığı altında okunan Batılı filozoflarda açıkça bulunur.[16] Örneğin, Batı metafiziğinin dekonstrüksiyonunu yapmasıyla tanınan Derrida şöyle yazmıştır: "Felsefî *serap* diyeceğim şey, [Batının] bu sınırların[ın] ötesinde, az çok kurulmuş, yetişkin bir felsefe algılama hali olduğu kadar, çölden başka bir şey algılamama halidir. Çünkü o başka yer ne felsefedir ama ne de çöl gibi kısırdır."[17] Örneğin Doğu'nun ya da Afrika'nın topraklarında felsefenin olgunlaşmamış olması demek, bu toprakların verimsiz olduğu anlamına gelmez, başka düşünceler yetişmektedir oralarda da, ama bunlar "az çok kurulmuş" yani Batı'daki haliyle felsefenin karşısına koyulabilecek şeyler değildir. Derrida, başka tarihlerde ve coğrafyalarda üretilen düşünceye de Batılı kavramlarla bakmaya, oralarda da Batı'yı görmeye böylece farklılığı indirgeyen bir kendinin kılmaya karşı bizi uyarır. Bu uyarı, ötekinin farklılığına hakim olmaya karşı bir uyarı olduğu kadar, Batı'nın başka yerlerde gelişen düşünceyi örneğin felsefenin ulusal kimlikleri varmış gibi davranarak içine çekmek stratejisiyle dışlama çabasına da işaret etmektir. Buna karşın, felsefeyi Batı kültürü ile sınırlamak da, Batı'nın dışındaki düşünceyi yalıtarak onu etkisiz, atıl, bir farklılık alanı haline getirerek yapılan bir dışlamadır. Üstelik, Batı felsefesinin Batı olmayanı mutlak bir biçimde bastırıp işgal etmesinin zeminini de tam olarak bu konum yaratır. Felsefe ne tarihsellik talebini boşverebilir ne de dışa açılım talebini. Bu açmazda yeniden tanımlanması gerekir. Türkiye'de bu sorunun görülmüyor olmasının iki önemli sebebi vardır. İlkin, Batı felsefesinin kendisini sorgulaması bizi Batı'dan daha çok sarsmaktadır. Bizdeki Aydınlanma savunusunun popülist ve pragmatik sekterliğini Ömer Naci Soykan

şöyle anlatıyor: "Günümüz Batı düşüncesinde usun ve bilimin insan yaşamındaki yerinin sorgulanması, ülkemizde öteden beri süregelen Cumhuriyet karşıtı akımların ve bunların yeni görünüşlü versiyonlarının elinde güçlü bir silah oldu. Öyle ki, Cumhuriyet'e karşı çıkmak için artık gerici olmak gerekmiyor. Doğrusu, laik Cumhuriyet'e toptan karşı çıkmak ile onun hâlâ inatla savunulan pozitivist ideolojisine ve demokrasiyi sözümona kimseye bırakmayan, ama dayatmacılıktan da vazgeçmeyen bu idelojinin ikiyüzlü tutumuna karşı çıkmayı birbirinden ayırmak gerekir. Ne yazık ki, bu ayrımı ya zihinsel yeti ve bilgi eksikliğinden ya 'bir cephe bile kaybedersek, savaşı yitiririz' korkusundan ya da her iki nedenden ayrımlayamayan veya ayrımlamak istemeyen birtakım Kemalist ideologların önünde 'modern' ya da 'postmodern gerici' yaftasından kurtulmak da hiç kolay değil."[18] İkinci olarak, Cemil Meriç'in işaret ettiği gibi, bizde hiçbir zaman Doğu'ya, İslâm dışı doğu düşüncelerine yeterince ilgi gösterilmemiştir.

Cumhuriyet'in çağdaşlaşmayı bilimin öncelik kazanması olarak tanımlamasına bağlı bir biçimde, Cumhuriyet'ten sonra felsefe de, bilimler üzerine bir düşünce olarak yeniden üretilmeye çalışılmıştır. Bu girişimin genel olarak başarısız sayılabileceğini söyledik. Bu başarısızlığa rağmen, felsefe nasıl bir bilim olabilir sorusu felsefeyle ilişkiyi belirlemeye devam etmiş gibi görünmektedir. Sonraki kuşağın fenomenolojiye yönelen kolunda, fenomenolojinin felsefeyi "bilimlerin bilimi" olarak tanımlaması önemli bir rol oynamıştır. Bu kez sorun, felsefenin bilimleri ontolojik olarak temellendirmesi, tek tek bilimlerin bölgesel ontolojilerinin temel bir ontolojiye dayandığının gösterilmesidir. Bu temel ontolojinin sorunu insanın nasıl kavrandığıdır. Felsefî antropolojiye gösterilen ilginin arkaplanında böyle bir temel arayışı vardır. Takiyeddin Mengüşoğlu'nun şu saptaması onun bu yeni felsefî yaklaşımı, politik bağlamda nasıl değerlendirdiğini gösterir: "Otoriter yönetimler felsefeyi istemiyorlar, istedikleri şey doğa bilimleri ve teknik, ancak felsefî düşünmenin olmadığı bir ortamda bunların da yapılabileceği şüphelidir."[19] Mengüşoğlu'na göre her felsefenin temelinde bir insan anlayışı, insan hakkında bir görüş yatar. Onun öğrencilerine, geçmiş çağlardaki filozofların, yazarların insana bakışları üstüne yaptırdığı çalışmalara bakarsak, felsefe tarihi ile bu açıdan bir hesaplaşmaya giriştiğini saptarız. "Çağımızın baş sorunu 'insan', bilim felsefesi, mantık ve analitik felsefe dışındaki bütün araştırmalar insan üzerinedir."[20] Böylece "insan felsefesi" Türkiye'de güçlü bir biçimde yerleşir. Hem Atatürkçü Batılılaşma anlayışıyla yapılan felsefe, hem de felsefe bölümlerinde İslâm felsefesi kürsülerinin gittikçe güçlenmesiyle oluşan kutuplaşmadan doğan "İslâmcı felsefe" diyebileceğimiz şey, insan felsefesini sahiplenir. Hem Batılı filozofların hem de Müslüman filozofların insana nasıl baktıkları hakkında yüksek lisans tezleri yazılır. İnsan felsefesine bu kadar yoğun bir ilgi gösterilmesi, 1960'larda ve 1970'lerde Türkiye'ye özgü bir fenomendir gerçekten de. Mengüşoğlu'nun tetiklediği ve temellendirdiği "insan felsefesi" ilk bakışta felsefenin ve bilimin yaşamdan ayrılmazlığını, insanın tarihselliğini savunduğu için politik bir çıkış olma potansiyelini içinde taşısa bile, sonradan, bu yaklaşımın da suya sabuna dokunmaz bir felsefe haline geldiği öne sürülebilir. Mengüşoğlu'nun ardından, yapılan insan felsefesi, özcülük eleştirisini aşabildiği zaman bile, çağdaş felsefeyi bugün yoğun bir biçimde etkileyen feminizm, kültürel çalışmalar, ırkçılık sorgulaması bağlamlarına açılamadığı ve yapısalcılık sonrası görüşleri göz ardı ettiği için kendisini dönüştürme, düşünsel atılımlar yapma ve yeniden politik bir önem kazanma olanaklarını yitir-

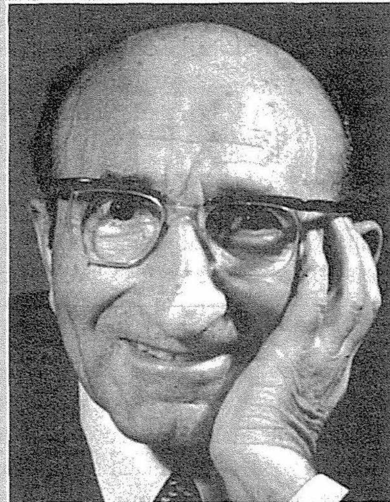
mektedir. Mengüşoğlu'nun moda olan düşüncelere prim vermeme tavrı, sonraki kuşağın bu kesin reddinde devam eder.

Hartmanncılığın sistem felsefesine karşı olmasının nedeni, dünyevi ve insani fenomenlerin zenginliğini ve çok boyutluluğunu indirgemeden, onları sistemlere sığdırmanın imkânsız olduğunu kabul etmesidir. Varoluşçuluğun etkisi değildir bu: Mengüşoğlu, sistemin öğrenilmesine yönelinmesinden çok problemlerin ortaya koyulmasını ve diyalektik bir yaklaşımla tartışılmasını önermektedir. Mengüşoğlu'na göre, dünyanın "diyalektik yapısı" yüzünden sistemler fenomenlere dar gelmektedir. Problem felsefesi, felsefeyi bir 'pir'e ya da 'üstat'a bağlamadığı için otoriteye dayanmamakla kalmaz, otoriteler de oluşturmaz.[21] Bu yaklaşım izlenirse, Cumhuriyet sonrasında yetişen beş kuşak felsefeci arasında neden büyük bir Türk filozofu çıkmadı diye hayıflanmaya gerek yoktur. Sistem kuran düşünme ustaları kolaylıkla düşündürmeme ustaları haline gelebilirler. Mengüşoğlu ile birlikte, Türk fenomenolojisi, fenomenolojinin idealist bir bilinç felsefesi sistemi olan yanını değil, betimsel yanını, fenomenlerdeki rastlantısal yanı soyma yöntemini (eidetik yanı) sahiplenme yoluna girmektedir. Aslında, lkinci Dünya Savaşı sonrasında Fransa'da fenomenolojinin alımlanmasında da, hem bu tavır hem de antropolojiye önem verilmesi belirgindir.

Batı felsefesiyle hesaplaşma, Macit Gökberk'in öğrencileri olan felsefeciler kuşağında başka bir koldan sürmektedir. Nermi Uygur'a göre, Batı kültürüyle sarmalanmış yaşam dünyamızda Batıyla, hem yaşama hem de onun üstüne bükülen düşünme bağlamında hesaplaşmaktan kaçmak mümkün değildir.[22] Avrupa-ötesi, Batı-ötesi düşünme biçimlerini öğrenme hevesini bile Avrupa etkilemektedir. Ama Batı'yı Batı yapan özellikleri bulmaya çalışırken, Batı'yı kuranın Batı-ötesi ile ilişki olduğunu da hesaba katmalıyız.[23] Batı'nın Batılılığını, Uygur "birey-akıl-bu-dünya" gibi "üçüzlü tek bir deyim" ile ifade ediliyor. Düşünürün kendisini yaşantılarına bırakarak gördüğü bu özellikler, daha önce başkaları tarafından da bir "biz-onlar" dili kullanarak, fakat Uygur'unki kadar sistematik ve fenomenolojik olmayan bir biçimde ifade edilmiştir. Batılı bireydir, bireylik Batı'ya Hıristiyanlıktan gelir, buna karşın Batılı olmayan birey olamamıştır. Batılıda varoluşu düzenlemeye yönelik bir akıl, akılda temellenen bir düzen talebi ve bu talebi gerçekleştirecek kadar güçlü bir akla güven vardır. Oysa, Batılı olmayan bir türlü aklın peşinden gidememiş, aklın yerine kendi kişisel çıkarlarına hizmet eden otoriteleri geçirmiş, bu keyfi otoriteler karşısında örgütsüz olduğu için hep başeğmeye ve başa geçirdiklerinden korkmaya mahkûm olmuştur. Batı, bu dünyaya, bireyin bu dünyadaki mutluluğuna yönelik olarak aklını kullanırken Batılı olmayan hep bu dünyada bulunamayacak olan mutluluğu öte dünyaya ertelemiştir. Tüm lslâm âleminde, ilk kez bir devrim gerçekleştirip ümmetlikten ulusluğa geçmiş ve kendi kendine Batılılaşma hamlesini yapmış olan Türk ulusunun Batılılaşması, hem Batılıların hem de kendi gözünde hep bir "henüz değil"dir; bir "sonsuza geçiş"tir. Biz ne Batılı ne Doğulu, hem Batılı hem Doğulu, yani "Doğu ile Batı arasında" bulunuruz. Bu yüzden "birey-akıl-bu-dünya" yapısı, bizde durmak bilmez bir sarsıntıdan, ağlanacak ve gülünecek çelişkilerden, uzun ince bir yolda olmaklıktan bir türlü kurtulamamıştır. Bu söylem ve türevleri, son yıllarda, Batılılaşmanın tepeden gelen, sivil toplumun enerjisini bastıran ve tüm elitizmine rağmen "gerici" bir dayatma olduğu eleştirisiyle bir ölçüde sorgulanmıştır. Türk felsefesi içinde baskın olan sekter aydınlanmacılık, Batılılaşmayı dayatmış olan elit kadrolarla özdeşleşmesini kırma gereğini hâlâ duymamaktadır ve bu eleştiriyi göz ardı etmeye devam eder.

Macit Gökberk'in, Nermi Uygur'un, Selâhattin Hilâv'ın söylemlerinde yalnızca Batılı olmayanın Batı'ya bakışı söz konusu değildir. Bu söylemlerin dayandığı "birey-dünya-akıl" üçlüsü, Batı'nın kendisini başkalarıyla kıyaslarken öne çıkardığı, kendisini Batılı olmayandan ayırırken kullandığı ve Batılı olmayana önerdiği kıstaslardır. Günümüzün sömürgecilik sonrası dönem üstüne, felsefede ırk ve toplumsal cinsiyet üstüne yapılan çalışmaları dikkate almak, bunu görmeye yetecektir. Türk felsefesi için "Batı felsefesi" denince iki önemli referans çıkar karşımıza: Descartes ve Kant, ama özellikle ve ille de Kant, çünkü onda "birey-akıl-bu dünya" tartışmasız bir biçimde bulunabilir. Irk kavramının kuramsal icadıyla ilgili felsefe tarihi çalışmaları, Kant'ın ırkçı eğilimlerini göz önüne serdiğinde, hem dünyada hem de Türkiye'de Batı felsefesi ile uğraşanlarda suskun bir tedirginlik başlar: Kant Aydınlanmacılığın en önemli dayanağıdır ve şimdi birileri Kant'ı ellerinden almaya çalışmaktadır. Kant sarsılırsa "bu ülke"nin aydınlanmacı temelleri de sarsılacaktır. Hakikatin ve dolayısıyla felsefenin gizli reddi, belli bir politikanın, ideolojinin, statükonun tercih edilmesi değil midir bu? Aydınlanmacılığın gönüllü körlüğü, çelişkisi değil midir? Türkiye'nin aydınlanmacı felsefecileri, nesnel felsefî/tarihsel bazı araştırmaları, politik ajandalarına ters düştüğü için ayıpladıkları zaman, felsefeyi hiçbir nesnelliği kalmamış olan bir diretme, saygı duyulamayacak bir faaliyet haline getirmektedirler. Latince "ratio" kelimesinin etimolojik kökü "reor", "hesap vermek" demekse hesap vermekten kaçmayı rasyonel bir tavır olarak görmek mümkün değildir. Heidegger'i yıllarca Nazilikle suçlayarak okumayanlar, Kant'ın ırkçılığı karşısında ne yapacaklar? Batı felsefesini ikinci kez okumanın, çeşitli politik problemleri gözönünde tutarak okumanın zamanı ne zaman gelecek? Bu tür bir eleştirinin yolunu açan şey de, "en büyük özelliği kendini kıyasıya eleştirmek olan" Batı aklı ve onun etik tavrı ve siyaseten doğruculuğudur. Aslında Aydınlanmanın gerçek damarı bu olduğu için, "postmodernizm" hâlâ "modernlik"in bir ürünü ve uzantısıdır.

Bugün Türk felsefecilerinin, çağdaş felsefenin postmodernizm başlığı altında ele alınabilecek ürünlerine karşı şiddetli bir saldırıda bulundukları göze çarpmaktadır. Örneğin Uluğ Nutku, postmodern "düşünce tembellikleri"nin yerine yolu Heidegger tarafından tıkanmış olan "insan felsefesi"ne geri dönme çağrısını yapmaktadır.[24] İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün büyük atılımı olan "insan felsefesi" nedir gerçekten? "İnsan" ve "başkası" ikiliğine dayanan bu muğlak söylem, hümanizm dışında her politikadan ve tarihsel bakıştan kaçmanın, devlet baskısı altında bir düşünme oyunu oynamanın bir yolu değil midir? Hem, kimdir



Türkiye'de felsefe biliminin gelişmesinde öncü rollerden biri Macit Gökberk'inse diğeri Takiyeddin Mengüşoğlu'nundur. 1933 Reformu öncesinde Almanya'da Hartmann'ın yanında çalışmış olan Mengüşoğlu, 30'lu yıllar için çok yeni bir akım olan fenomenolojik düşüncenin önemli temsilcilerindendir.

bu insan? "Kimlik" kavramına "kişilik" kavramına dayanarak itiraz etmek, ülkemizde yaşanan kimliksizleştirme, kimlik değiştirmeye zorlama ve baskı altında tutma mekanizmalarına ve süreçlerine hümanizm arkasına saklanarak, bakmaktan kaçmak değil midir?

Analitik felsefenin Batı felsefesini nasıl gördüğü sorusunu yanıtlamaya çalışalım şimdi de. Temel felsefe politikasını analitik felsefeyi merkeze koymak suretiyle belirleyen iki felsefe bölümü bulunduğundan söz edilebilir: Arda Denkel'in öncülüğünde kurulan Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü ve ODTÜ Felsefe Bölümü. İngiliz-Amerikan menşeli analitik yaklaşımın, felsefe tarihini ve felsefî düşüncenin tarihsel mirasını önemsemeyen bir başlangıç yapmış ve çoğunlukla böyle devam etmiştir.[25] Analitik felsefenin bir özelliği, felsefe tarihini, gelenek ve miras problemlerini hafife almasıdır. Dolayısıyla, analitik felsefe, ne ölçüde ontoloji tarihine ait olduğunun bilincine çoğunlukla sahip değildir. Problemlerden yola çıkan sistematik tavrı, örneğin Antik çağı okurken, ona modern kavramlarla bakmaya set çeken filolojik bir yaklaşımdan yoksundur. Buna rağmen, bugün özellikle Amerika'da ve dünyanın İngilizce konuşan diğer bölgelerinde Kıta Avrupası felsefesine göre çok daha yaygın olan analitik felsefenin felsefe tarihi alanında da zengin ürünler vermekte olduğunu ve kendisine yöneltilen "tarihsellikten yoksun olma" eleştirisini yavaş yavaş boşa çıkarmakta olduğunu tespit etmek gerek. Türkiye'de ise, Arda Denkel'in felsefe tarihi üstüne yaptığı çalışmaları ayrı tutarsak, daha bu kadar gelişmiş bir analitik felsefe bulunmadığı söylenebilir. Analitik yaklaşımın belirlediği bölümlerde, felsefe tarihi ile ilgilenen öğretim üyesi hemen hemen yok denecek kadar azdır. Felsefe tarihi dersleri erimiştir.

Analitik felsefe, günümüzde "Kıta Avrupası Felsefesi" denen fenomenolojik yaklaşıma karşı bir tavır alır. Aslında bu tavrın ne olduğunu tanımlamak da kolay değildir. Analitik felsefenin kendisini kavrayışını, onun modern doğa biliminde bir "bölüm"[26] olma arzuyla sınırlamak şüphesiz dar bir yaklaşımdır. Fenomenoloji, bilimin, kendisini temelleri itibariyle düşünmemiş, bütünüyle anlamamış bir kuramsal pratik olduğunu ve bilimin ontolojik temellendirilmesinin felsefenin görevi olduğunu öne sürer. Ancak bu temellendirme bilimsel sonuçlara, bulgulara başvurmadan yapılmalıdır. Analitik felsefenin "doğallaştırılmış epistemoloji" yaklaşımı, felsefenin bu temellendirme faaliyetine ampirik olanı bulaştırmama ilkesini reddeder; felsefeyi doğa bilimlerinin sonuçlarını hesaba katmak zorunda olan bir kuramsal etkinlik olarak ele alır. Dolayısıyla, felsefe, artık bilimlerin bilimi olma sıfatını kaybedecek, bilimlerin hizmetkârı olacaktır. Bilimlerin felsefeye önceliği olduğunu öne süren bu yaklaşım felsefeyi yeniden konumlandırırken, kaynaksal bir geleneği tersine çevirmektedir. Burada gündem dışı bırakılan, felsefenin başlıca işinin, bilimlerin üstünde bir varlık sorgulaması olmasıdır. Belki de ilksellik, ikincilik tartışması konunun esasını gölgede bırakmaktadır. Merleau-Ponty'e göre, felsefe diğer bilimler gibi bir bilim değildir, zira bilimsel nesnellik fikri nesnesini kuşbakışı kateden bir bakışı varsaymaktadır. Bu bakış hiçbir yerden ve dolayısıyla her yerden kaynaklanan bir bakıştır. Buna karşın, felsefede böyle bir bakışın imkânı, varlık ve nesnellik soruları bir sorun haline gelmek zorundadır. İşte bu yüzden Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı, varlık sorusunu sorduktan sonra bir varoluş çözümlemesine açılır. Fenomenolojik geleneğe göre, nesnellik, gözlemin nesnel olabilmek için mesafe alması, kuram yaparken başvurduğumuz ve dünyayı açıklarken kullandığımız kuramsal mefhumlarla ilişkimizin ne olduğu gibi sorunlar, insanın dünyayla ilişkisi, dünyada oluşu ile ilgili

felsefî, ontolojik sorulara geri dönerek yanıtlanabilir. Eğer bunu yapmazsak, bedensiz, çıkar gözetmez bir gözlemcinin varolduğunu ve bu kartezyen öznenin dünyayı bir *cogito* olarak temsil ettiğini varsayma tehlikesine düşmüş oluruz. Halihazırda, analitik felsefeyi kartezyen özne-nesne ikiliği belirlemektedir, bu çerçevede yapılan "dış dünya gerçekten nasıldır?" tartışması, dayandığı öznellik kurgusunun tarihselliğinin pek farkında değil gibi görünmektedir. "Dünyada-olma" ve "tarihsel olma" gibi ontolojik meselelerin farkında oluşu, Kıta Avrupa'sı felsefesini, ontolojiye göre ikincil gibi gördüğü epistemolojik sorunlardan uzaklaştırmış, ontolojinin yanı sıra tarih felsefesi, siyaset felsefesi gibi alanlar bu geleneğin bağrında analitik felsefe içinde olduklarından daha fazla gelişmişlerdir.

Bu yazıda eksik kalan şey, felsefede modernleşmeci düşünceyi Türkiye'deki politik süreçlerle doğrudan bir biçimde ilişkilendirememesidir. Bunun nedeni şudur: Türkiye'deki akademik felsefe doğrudan politik süreçlere ilişmeye kalksa bile olağanüstü bir dolayımın ve otosansürün sürecinden geçmek zorunda kalmıştır. Devlet kurumlarında ağır bir politik baskı atmosferi içinde, anti-demokratik, hiyerarşik bir yapı içinde kurumsallaşmıştır. Örneğin felsefeciler hiçbir askerî rejimi açıkça eleştirememişlerdir, politik konumları yüzünden kovuşturmaya uğrama korkusuyla suya sabuna dokunmayan işler yaparak varolmak zorunda kalmışlardır. Kısacası, Türkiye'de felsefenin politik süreçlerle ilişkisi doğrudan bir biçimde kurulamaz çünkü felsefeciler devlet memurudur. ❐

DİPNOTLAR

1 Bkz. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak, Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, Dergâh Yayınları, Mayıs 2001. Kara, Babanzâde'nin Arapçacılığının, sıradan halkın kullandığı Arapça sözcüklerin yanlış bir biçimde ilim dilini oluşturan Arapça sözcüklerin yerine koyulmasına karşı gösterdiği tavizsiz tavırdan oluştuğunu öne sürüyor.

2 İsmail Kara, "Türk modernleşme tarihinin felsefe ekseninde izi takip edilmesi gereken" bu hattın silikleştirilmesini, "Türkiye'de çağdaş Türk düşüncesi tarihi yazımının hayli problemli ve büyük ölçüde ideolojik/hissi kıstasların tayin ettiği bir alan" olmasına bağlıyor (s.122.)

3 "Bu medeniyet (Avrupa Medeniyeti)de yalnız makineden ve endüstriden, teknikten ibaret değildir; sanatı, ilmi ve felsefesi ile madde ve mâna halinde bir bütündür", bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Türk felsefe dilinin gelişmesi", *Felsefe Tercümeleri Dergisi*, sayı: 1, s. 140. Alıntılayan İsmail Kara, Bir Felsefe Dili Kurmak, s. 126.

4 Bedia Akarsu'nun "dil-tarih-kültür" bağlamını sorunsallaştırmaları, bu bağlamda, yaşanan akut bir sorunun felsefî araştırmaya yansımasıdır. Bedia Akarsu, ilk kitabı, *Wilhelm von Humbolt'ta Dil ve Kültür Bağlantısı*'nın (1955) önsözünde şöyle yazar: "Humbolt'un, özellikle dil ve kültür arasındaki bağlantıları inceleyen düşüncelerini kendimize konu yapmakla ülkemizin de bir gereksinimini karşılayacağımızı düşündük. Bugün ülkemizin bir dil sıkıntısı içinde bulunduğu bilinen bir gerçektir. Geçirdiğimiz kültür değişmelerinden dilimizin de bağımsız kalamayacağı doğaldı. Bu da bir takım tartışmalara yol açtı..." Bkz. Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humbolt'ta Dil ve Kültür Bağlantısı*, Remzi Yayınevi, 1984.

5 Bkz. Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1999.

6 Bkz. Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", *Defter*, Bahar 1998, Sayı: 33, ss. 85-95.

7 Bkz. Aslan Kaynardağ, "Türkiye'de Felsefenin Evrimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 3,s.767.

8 Bkz. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif, No: 24, s. 25.

9 Mengüşoğlu, Kaynardağ'la yaptığı söyleşide Reichenbach'ın üniversitede çalıştığı yıllarda hemen hemen yalnızca çevirmeni olan Nusret Hızır üstünde bir etkisi olduğunu doğruluyor. Elbette Reichenbach'ın düşüncesinden etkilenen başkaları da olabilir ama onların anlayışı Mengüşoğlu'na göre yüzeyseldir: "Reichenbach'ın pozitivist yanı gerçekten kavranma-

dan, bu pozitivizmin sonuçları düşünülmeden, felsefenin matematiksel bir kafa jimnastiği durumuna getirilmesi çok kişinin ilgisini çekmişti. Suya sabuna dokunmayan bir felsefe olanağı doğuyordu böylece. Bugün hâlâ birçok kimse düşünmeyi bir kafa jimnastiği olarak görür. Bunun sonunda düşünülen şeyin önemini yitirdiği farkedilmez." Bu sözlerle Mengüşoğlu'nun eleştirdiği yaklaşım, Nusret Hızır'ın yaklaşımından çok Reichenbach'tan Nusret Hızır aracılığıyla ya da doğrudan etkilenen Türkiye'deki analitik felsefedir. a.g.y., s.102.

10 *a.g.y.*, s.100.

11 Macit Gökberk, *Die Wissenschaft von der Gesellschaft im System Hegels und Auguste Comtes*, (Hegel ve Auguste Compte'ta toplum kavramı) Berlin, 1940.

12 Bkz. Macit Gökberk, *Değişen Dünya, Değişen Dil*, İstanbul 1980, s.90., Yeni baskı, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

13 Doğan Özlem, "Macit Gökberk ve Türkiye'de Felsefe", *felsefelogos*, Bulut Yayınları, 1998/4, sayı: 5, s. 60-61.

14 Ö.N. Soykan şöyle diyor: "İnsan tarihinin dönemleri, insan ruhunun olanaklarının bir açınımı olarak görülmelidir. Ancak bu sayede insan, dünyanın neresinde olursa olsun, kendisini insanlık tarihinin bütününe katabilir. İnsan kendisini dar anlamda belli bir toplumsal birliğin üyesi olarak sınırlandırmakla evrensel tarihten pay alamaz ve insanlığın geleceği hakkında ortak bir ideye sahip olamaz." *A.g.y.*, s.79. Aynı zamanda kültürel mirası üstlenme tartışması için bkz. Ö.N. Soykan, "Felsefede Gelenek Oluşturmak", *felsefelogos*, Bulut Yayınları, 1998/4,s.30.

15 Bkz, Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*, Metis, 2000.

16 Derrida için felsefe Eski Yunanlıdır, felsefe konuştuğumuz zaman hangi dilde konuşursak konuşalım Eski Yunanca konuşmaktayızdır. Başkaya açık olmalıyızdır ama Batı felsefesinde başkası için değerli olabilecek şeyi de gözden çıkarmamalıyızdır ki bu da Husserl'in altını çizdiği gibi "sorumluluktur". Bkz. Jacques Derrida, *L'aure cap: la démocratie ajournée*, Paris, Minuit, 1991. Levinas için de felsefe "Eski Yunan" demektir, tüm doluluğu ile Yahudi Talmud geleneği felsefeden başka türlü bir düşüncedir, ama örneğin bu geleneğe ait bir metnin ve hatta yasanın metninin "bütünüyle okunurluğu" ve "kelimelerinin lâfzi anlamı" gibi mitleri bir yana bıraktığımızda felsefî kavramların yardımıyla yapılacak yorumlara gerek vardır. Felsefenin "Batı"lılığının korunduğu, Batılı olanla olmayanın arasındaki sınırın oldukça net bir biçimde korunduğu örnekleri özellikle "postmodern" başlığı altında ele alınan çağdaş düşüncelerde çoğaltmak mümkündür.

17 Jacques Derrida, İnsanın Sonları/Erekleri, *felsefelogos*, Bulut Yayınları, 2001/1, sayı: 13, s.113.

18 Bkz. Ömer Naci Soykan, *Türkiye'den Felsefe Manzaraları-2*, Küyerel Yayınları, 1998, s.125.

19 Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, s. 104.

20 Bkz. Takiyeddin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 2000, s.9.

21 Tüten Anğ, "Mengüşoğlu ve Felsefe" *felsefelogos*, Bulut Yayınları, 1998/4, s.81.

22 Nermi Uygur, *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*, Ara Yayıncılık, 1992,s.13.

23 Batı'nın "tüm zaman-uzay boyutlarıyla bu kavramı oluşturan türlü türlü niteliklerine ilişkin" öz sorusunun, Batı'nın "Batı-olmayanla" ilişkisinin içine dolandığını, "sıkı sıkıya birbirinin içine örüldüğünü" fark ettiği için Nermi Uygue'un yaklaşımı ayrıca dikkate değerdir. (*A.g.y.*, s.17)

24 Bkz. Uluğ Nutku, "Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu", *felsefelogos*, Bulut Yayınları, 2000/4, sayı: 12, ss. 21-26.

25 Doğan Özlem, Teo Grünberg aracılığıyla kurulan ODTÜ felsefe bölümünün yaklaşımını şöyle beliriyor: "pek az felsefe, bir miktar pozitivist bilim felsefesi, pek çok sembolik mantık." Bkz. Doğan Özlem, "Macit Gökberk ve Türkiye'de Felsefe", *felsefelogos*, Bulut Yayınları, 1998/4, sayı: 5, s. 58.

26 Bu ifade Willard V.O.Quine'a aittir. "Epistemology Naturalized," in *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969).

Türkiye'de Varoluşçuluk

ZEYNEP DİREK

I.

Türkiye'deki varoluşçuluğu anlamak için yalnızca üniversitelerde yapılan çalışmalara bakmak, bize ancak sınırlı bir resim sunar. Varoluşçuluk üniversite dışında sürdürülen düşünce hayatına da damgasını vurmuştur. Bu düşünce akımının, 1950'lerin başından 1980'lerin sonuna dek dünyada ve yurdumuzda entelektüel kimliği etkilediği, onun toplumsal duruşunun imgesine bakışını kısmen belirlediğini söylenmelidir. Asım Bezirci'nin hazırladığı "Türkiye'de varoluşçuluk" bibliyografyasına[1] göre, Türkiye'ye varoluşçulukla ilgili ilk telif yayın 1946 yılında Hilmi Ziya Ülken tarafından "Existentialisme'in kökleri" başlığını taşıyan makaledir.[2] F. Hüsrev Tökin, Nurettin Nart, Oğuz Peltek, Mete Şar, Seyfi Özgen, Doğan Kılıç, Mehmet Seyda, Orhan Duru, Demir Özlü, Önay Sözer, Nusret Hızır, Arslan Kaynardağ, Osman Oğuz, Peyami Safa, Attila İlhan, Şerif Hulusi, Başar Sabuncu, Muzaffer Erdost, Ferit Edgü, Fikret Ürgüp, Pulat Tacar 1940'ların sonu ile 1960'ların ilk yarısı arasında varoluşçuluğu felsefede ve edebiyatta ele alıp tartışan aydınlardır. Bu yazının kısıtlı alanında söz konusu yazıların hepsini incelemek, elbette mümkün değildir. Bu yüzden akademik yaklaşımlarla üniversite dışından yaklaşımlar arasında bir denge kurmayı gözeterek, varoluşçuluğun nasıl okunduğunu, önemli bulduğumuz girişimleri öne çıkararak tarihsel bir bakış açısıyla ele alacağız.

Varoluşçuluğun üniversiteden ilk kez nasıl göründüğünü, profesyonel felsefenin ona nasıl baktığını sorguladığımızda Joachim Ritter'in ve Nusret Hızır'ın değerlendirmeleri kapsam ve felsefi ağırlıkları itibariyle diğerlerini geride bırakır. Modernleşmeyi ya da çağdaşlaşmayı "Batılılaşma" olarak yorumlayan, Batının yalnızca tekniğinin değil zihninin ve maneviyatının da sahiplenilmesi gerektiğini öneren proje bağlamında, varoluşçuluğu tanıtmayı İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü hocaları üstlenmişlerdir. Varoluşçuluğun, sistem düşüncesine yönelik bir anlayışla yapılan akademik çalışmaların bir parçası haline gelmesi ve "felsefe" olma statüsünü kabul ettirmesi dünyanın hiçbir yerinde kolay olmayacaktır. Almanya'da faşizmin yükselmesi ve ardından İkinci Dünya Savaşı'nın patlaması yüzünden İstanbul Üniversitesi'ne gelmiş olan ünlü hocalardan birisi olan Joahim Ritter, 1950 yılında "Varoluş Felsefesi Üzerine" [*Zum Problem der Existenzphilosophie*] adlı bir dizi konferans vermiştir.[3] Ritter varoluşçuluğa günümüzün meselelerini dile getiren, zamanın sesiyle felsefenin sesini birbirinden ayırmayan, salt düşünümden ibaret olmayan, "günlük hayatın içine girmiş" hatta "sokağa inmiş" bir felsefe akımı olarak görmektedir. Sartre ve Jaspers'e dayanarak Ritter, felsefenin, çöküş ve devrim zamanlarında, uygarlığın temel-

(*) Bu yazının yazılması sürecinde benden sohbetlerini esirgemeyen Demir Özlü'ye, Prof. Dr. Kenan Gürsoy'a ve incelediğim yazılara ulaşmamda yardımları olan öğrencilerim Özkan Gözel, Erdem Gökyaran, G. Cevahir Şahin'e ve arşivini kullanmama izin veren Ali Haydar Haksal'a teşekkür ederim.

lerinin kaybedilmesine rağmen kalıcı bir şeyler aranmaya başladığı zaman ortaya çıktığını söylüyor. 1930'lardan beri yaşanan savaşlar ayaklarımızın altındaki zemini kaydırmaya başladığından beri erozyonu ve hatta depremi yaşayan Batılı insanın, hakikatin sözcüsü olan klasik felsefeye güveninin kalmamış olduğu bir durumda, gelenekle bağın kopmasından üreyerek ortaya çıkan varoluşçuluk, Ritter'e göre, bir "yitirme" problemi bağlamında okunmalıdır. Toplum, totaliterleşme anlamında yetkinleştikçe, bireyin varlığı tehdit altına girmiş; birey, kendi olarak varlığını toplumda bulamadıkça benliğini yitirme tehlikesiyle karşılaşmıştır. Buna, felsefede bir "temel yitimi" deneyimi eşlik eder: Joachim Ritter, Mounier'yi alıntılayarak varoluşçuluğun, "hayatın da, varlığın da zenginliğini yitirmiş bir umutsuzluk felsefesi" olduğunun altını çizer.[4] Bu yitirme, Heidegger'de olduğu gibi gelecek uğruna geriye dönerek yeni bir başlangıç, bir sıçrama yapma umuduna dönüşemediği yerde, "şimdiki zaman"ın maneviyat kaybına dayalı bir tahlili üstünden bir ağıta ya da bir nostaljiye dönüşmektedir. Asıl mesele, teknoloji çağının, Batı medeniyeti içinde yaşayan bireyi kişiliğinden ettiği vurgusuyla birlikte, "bunalımdan çıkış"ın imkânları üstüne felsefi-tarihsel bir düşünmeye dönmektir.

Varoluşçuluğu felsefî bünyeye dahil etme çabaları, dünyada, Batı felsefesine daha ince ve eleştirel bir bakışın yolunu da açmıştır. Türkiye'de varoluşçuluğun alımlanmasının büyük yılı 1956'dır. Nusret Hızır'ın 1956'da *Yücel* dergisinde yayımladığı varoluşçuluk üstüne bir dizi yazı, geniş bir kitleye hitaben, ancak akademik inceliği feda etmemeye çalışarak yazılmıştır.[5] Bu yıl, üniversite dışından okunan varoluşçuluk, hem sağdan hem de soldan oldukça sert eleştiriler almıştır. Peyami Safa'nın *Türk Düşüncesi*'nde varoluşçuluğu açıklayan ve değerlendiren yazısını tartışmayı seçmemizin sebebi, onun varoluşçuluğa sağdan yapılan, muhafazakâr eleştirinin iyi bir örneği olduğunu düşünmemizdir.[6] Buna karşın, Şerif Hulusi'nin sol bakış açısının, varoluşçuluğu oldukça sert ve kaba bir biçimde gözden düşürme ve hatta gereksizleştirme çabalarına karşı, Ferit Edgü[7] ve Yaşar Nabi Nayır varoluşçuluğu savunmaya çalışmışlardır. 1970'lerde Selâhattin Hilav, üniversite dışında durduğu halde, varoluşçuluğun soldan daha ince ve felsefî bir okumasını yapması açısından ilginçtir. Afşar Timuçin'in *Neden Varoluşçuluk Değil?* adlı küçük kitabı ise varoluşçuluğa daha yakın bir tarihten, eleştirel bir bakış getirdiği için bizim araştırmamız açısından göz önüne almaya değer niteliktedir.[8] Varoluşçuluğun Türk edebiyatındaki etkisi başlı başına ayrı bir yazı konusu olabilir. Türk edebiyatında "öznenin doğuşu" süreci ile edebiyatçıların varoluşçuluğa ilgi duymaları arasında bir koşutluk bulunduğu öne sürülebilir.

Nusret Hızır'ın *Yücel* dergisine 1956 yılında Sartre üstüne yazdığı yazılar, sunum sırasını değil, Hızır'ın eleştirel akıl yürütmesini izlersek, *Varlık ve Hiçlik* kitabının fenomenolojik ontolojisi çerçevesinde, Sartre'ın, "kendinde varlık"tan ne anladığını tartışarak başlar. "Varlık öyle bir şeydir ki, hiçbir deney, hiçbir tecrübe onun bütün görünüşlerini tam olarak kavrayamaz, yani varlığın görünüşleri sonsuzdur."[9] Varlık, onu tanımaya çalışan bilince "aşkın"dır; bilme fiilini aşacak şekilde şuurun önündedir. Sartre'ın bu Husserl'ci başlangıca eklediği şey, "varlığın açıklanamaz, lüzumsuz, olumsal" olduğudur. Nusret Hızır'ın, Sartre eleştirisi bu noktadan itibaren başlar: Sartre, Husserl'den aldığı disipline; özellikle de fenomenolojinin, tüm teorileri bir yana bırakarak safdil bir biçimde görünüşleri betimlemenin bize objektif bilgi vereceği ilkesine sadık kalmamıştır. Zira, kendinden varlığın "açıklanamaz, lüzumsuz, olumsal" olduğunu sonuçlarına

fenomenolojik betimlemelerle değil, "muhakeme, çıkarsama, saçmaya irca" yoluyla varmıştır. Dolayısıyla, Sartre, eleştirdiği felsefelerde bulduğu "kusur"a kendisi de düşmüştür. Bu saptamadan Nusret Hızır şu sonucu çıkarmaktadır: "İnsan ne yaparsa yapsın, istediği kadar anti-entelektüalist olsun, istediği kadar çıkarsamayı reddedip sezişe önem versin, felsefe yaparken intellekt'in araçlarından kurtulmasına imkân yoktur." Sartre, Hızır'a göre, anti-entelektüalist bir felsefenin paradoksuna kısılıp kalıyor: Aristoteles'in işaret ettiği gibi, felsefe aleyhtarı bir felsefe kendi kendini çürütür. Sartre bu tavrıyla, başlangıç noktası olan Husserl'in düşüncesinden ayrılır, çünkü o [Husserl'in fenomenolojisi], "kim ne derse desin -hatta Husserl bu hususta ne derse desin- akli bir sistemdir". Hızır Sartre'ın anti-entelektüalist tavrının "felsefe" hakkında yanlış bir sanı yaratabileceği kaygısını taşımaktadır. Bu yanlış sanı, felsefenin edebiyatla karıştırılmasıdır.

Buna karşın, Hızır'ın Sartre eleştirisine hızlı bir bakış bile bunun güçlü bir eleştiri olmadığını ortaya çıkarır. Öncelikle, Sartre mantıksal argümantasyon yöntemlerini reddetme çabası içinde değildir. *Varlık ve Hiçlik* fenomenolojik varlık anlayışından yola çıkar ve onu çıkarımlarla ileriye taşır. Sartre, Husserl'in fenomenolojik projesini eleştirmeden olduğu gibi kabul etmiş de değildir. Ayrıca, Hızır, Sartre'ın klasik felsefeye getirdiği eleştiriyi yanlış anlamaktadır. Fenomenlere dönme çağrısı, argümantasyonun reddi değildir; fenomenlerden kopmuş, inşa edilmiş özlerden, tanımlardan yola çıkarak düşünmenin reddidir.

Nusret Hızır, bu kolay ve hızlı eleştiriye dayanarak, varoluşçuluğun bir varlık felsefesi olmadığı, temelinde ve özünde edebiyat olduğu yönündeki kararını verir: Ona göre, Sartre, edebî bir tecrübeden hareket edip, Husserl'den aldığı fenomenoloji kullanarak[10] bu tecrübesini rasyonelleştirmektedir. Sartre'ın "kendi-için-varlık"tan söz ederken, şuur (bunun psikolojik değil, ontolojik bir biçimde anlaşılması gerekiyor) sahibi insanı ele aldığını iddia etmeden[11] önce ve nedense yazısının hemen ilk cümlesinde, Nusret Hızır Sartre'ın kendinde varlık (*l'être en soi*) dediği şeyin Heidegger'in "*das Seiende*" yani varolan dediği şeye "aşağı yukarı" tekabül edeceğini saptar. Sartre'ın kendisi-için-varlık dediği şeyin, Heidegger'in *Dasein*'ına mukabil olacağını söyler ki, bu onun Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını ciddi bir biçimde okumadığını ya da anlamadığını gösterir.[12] Hızır *Varlık ve Hiçlik*'in kendisi-için varlık'ının, bilginin öznesi olduğunu; onu boşluğun ya da hiçliğin karakterlendirdiğini; şuurun varlığın doluluğunu elde ederek kendi boşluğunu doldurma çabasının -şuur tanım gereği boş, varlık tanım gereği dolu olduğu için- "erişilemeyecek bir sentezin" peşinde koşmak olduğunu ve bu yüzden de insanın bahtsız ve başarısız olmaya mahkûm, "işe yaramaz bir tutku" olduğunu belirterek Sartre'ı sadık bir biçimde izler. Bu betimlemelerin sonucunda Sartre'ın Schopenhauer'in tersine dünyadan el etek çekmeyi önermediğini, aksine, Sartre için şuurlu olmak hür olmak demek olduğu için insanın faaliyete atılmasını önerdiğini vurgular. Sartre'ın kendisi-için-varlık dediği şeyi *hiç* karakterize ettiğine ve o kendisini doldurmaya çırpınan bir *hiç* olduğuna göre, şuur'u düpedüz varolan, olduğu şey olan bir nesne imiş gibi ele almamalıyız. Bilinç, hiç olduğu için, kendisini yapmak, gerçekleştirmek zorundadır. Sartre'ın sözünü ettiği "özgürlüğe mahkûm" olma durumumuz bütünüyle ontolojik olan bu şuur tasvirinden çıkan bir sonuçtur. Buna bağlı olarak, "insanda varoluşun özden önce gelmesi" de, insanın hayatta seçimleriyle kendisini nasıl kurmuşsa o olması, kendi varoluşsal seçimlerinin toplamı olması, insanın özünün onun seçimlerinde aranması gerektiğini ifade

eder. Nusret Hızır Sartre'da özgürlüğü açıkladıktan sonra dünyaya mana veren özgürlüğün kendisinin "rasyonel" olmadığını ve "hatta tabiri caizse saçma" olarak nitelenebileceğini çünkü hürriyetin (ontolojik bakımdan) kendisinden önce varolan değerlere dayanmadığını, bu değerlerin, ahlak normlarının, kanunların, emirlerin hürriyete dayandığını belirtir. Az sonra göreceğimiz gibi Peyami Safa'yı tanrıtanımaz varoluşçulukta çok rahatsız edecek olan bu nokta, Nusret Hızır'da eleştiri konusu olmamaktadır.

II.

Nusret Hızır'ın varoluşçulukla ilgili yazı dizisinin *Yücel* dergisinde yayımlandığı 1956 yılında, Peyami Safa da *Türk Düşüncesi*'nde "Egzistansiyalizm" başlıklı bir yazı yayımlar.[13] Bu yazıda varoluşçuluğun "dinci existentialisme" dediği kısmına sempati duyduğu belli olan Safa'nın varoluşçuluğun "Allahsız existentialisme" dediği kısmına ve özellikle de Sartre'ın özgürlük anlayışına etik açıdan eleştirel bir bakışla yaklaştığı görülüyor. Bu eleştiriye geçmeden önce, yazıdaki önemli bir yanlış anlamanın altını çizmek gerekir. Safa her insanın "existence"ı olduğundan söz edilemeyeceği gibi akıl almaz bir fikri savunmaktadır. Aynen şöyle diyor: "Existentialiste'lere göre eşyanın existence'ı yoktur. Onlar vardırlar, fakat varlıklarını yaşayamazlar. Hatta bazı insanların bile existence'ı yoktur. Çünkü, existentialiste'lere göre existence, bir insanın hür bir tercihle, bir yaşama tarzını seçerek varoluşudur."[14] Safa, seçme hürriyetini kullanmayan insanların, varoluşçuların anladığı anlamda varolmadıklarını söylüyor. Bu iddia Heidegger'in "kendi olmak" ya da "has olmak" ifadelerini kullanarak çevirebileceğimiz [*eigentlichkeit*] kavramının "existence" kavramıyla çakıştırılmasından kaynaklanan bir hatadır; çünkü ancak bu özdeşlik kurulursa, hayatını toplumun ya da başkalarının dayattıklarına göre yaşayan "düşmüş" insanın aslında varolmadığı söylenebilir. Oysa, ne Heidegger ne de Sartre böyle düşünür. Heidegger'e göre düşmüş kişi (*Dasein*), varoluşunda kendisine en has imkânları üstlenmemiş, bireyleşememiştir. Öyleyse, onun varoluşu "özgür" değildir denebilir. Sartre'ın Heidegger'den farkı, onun felsefesinde bilincin, (kendi olma, kendi olmama ayrımı yapılmaksızın) özgürlüğe mahkûm olduğu iddiasının bulunmasıdır. Bu nedenle, başkalarının dayattıklarını yaşayan kişinin de seçim yapmaya mahkûm olduğunun ve dolayısıyla başkalarına göre yaşama seçimini yaptığının kabul edilmesi gerekir. Ayrıca, bu seçimi yapan insanların "masa gibi, ağaç gibi, sandalye gibi" varolduklarını söylemek felsefî açıdan bir yanlıştır.

Şimdi, Safa'nın Sartre'ın felsefesinde gördüğü en önemli soruna gelebiliriz: Yukarıda, Sartre'a göre bilinci özgürlüğün karakterlendirdiğini ve herhangi bir ahlaki ya da dinî bir seçme ilkesinin ontolojik olarak bu özgürlükten önce gelmediğini vurgulamıştık. Varoluşçular seçme ilkeleri olduğunu, olabileceğini reddetmiyorlar, bu ilkelerin kaynağını onları olumlayan bilinçte, insan özgürlüğünde buluyorlar. Ateist varoluşçunun bir ilkeye dayanmadan seçim yapan kişi gibi görülmesi gerekmez. O, dini temel almayan politik ya da ahlaki prensiplere dayanarak seçim yapıyor olabilir. Safa'nın istediği şey, prensiplerin bilinçten evvel hakikatte varolması ve bu tür ilkelere göre seçim yapılmasıdır. Eğer ebedi ideleri, ilkeleri zihninde taşıyan bir Tanrı'nın olduğunu kabul edilmezse, bir ahlaki seçim ilkesi olabileceğinin de kabul edilemeyeceği üstünde ısrar eder: "İnsan var olmadan onu vareden bir plan ve prensip mevcut olmayınca insanın hareket tarzına ait ahlak prensipleri de yoktur." Oysa, ateist varoluşçulara göre, dine dayanmayan bir ahlak olması mümkündür. Her ahlakın dayanmak zorunda

olduğu "iyi" ve "kötü" gibi fikirlerinin kaynağının dinler olduğu ispatlanabilse bile, ki bu ispatlanamaz, bundan ahlakın dinden bağımsız olamayacağı sonucu zorunlu olarak çıkmaz. Sartre, her seçimin yalnızca, öyle ya da böyle "kendini seçmek" olmadığını söylemiştir. Kendini şu ya da bu şekilde seçmek aynı zamanda başkalarını da öyle seçmek, yani bir anlamda, kendi davranışını başkalarına da önermek demektir.[15] Sartre'ı, Kant'ın etiğine yaklaştırır bu. Sartre, ahlaki olarak doğru bir seçimin, zihinde evrenselleştirildiğinde, başkalarının davranışlarını da belirlemesi arzulanabilecek bir seçim olduğunu düşünür. Safa Sartre'ın bunu öne sürdüğünü görmezden gelemiyor: "Her hareketimizle bütün kainata şamil bir değer nizamı kurarız."[16] İnsanın kendisi için bir istisna yapması ve kendi davranış ilkesini aynı durumda, başkalarına da önerememesi durumu ahlaksızlıktır. Zaten Kant'ın kategorik buyruğunun temel anlamı da budur. Sartre'ın söyledikleri böyle yorumlandığında, Peyami Safa'nın "Hiçbir seçme prensibi, hiçbir ahlak esası, hiçbir tercih sebebi yoksa ben neyi nasıl seçerim? Hangi hareketin doğru, hangisinin yanlış, hangisinin iyi veya kötü olduğu belli değilse ben bunlardan herhangi birine nasıl 'engagé' olurum?"[17] gibi soruları, Sartre'ın ahlaki ve politik duruşunu bir keyfilik savunusuymuş gibi sunar. Kant'ta ahlak yasasının bir içeriği yoktur, bize şöyle ya da böyle davranmamız gerektiğini söylemez bu yasa. Davranış ilkemizin evrenselleştirilip evrenselleştirilemeyeceğini sınar. Sartre ilkelerin olmadığını söylerken, davranış ilkelerinin tarihsel ve toplumsal olarak varolmadıklarını kastetmiş olsaydı, düpedüz yanlış bir şey söylemiş, tarihsel ve toplumsal bir gerçekliği yadsımış olurdu, zira dinler, töreler, gelenekler, toplumsal ahlaklar olduğu tarihsel bir olgudur. Sartre "ilkeler yoktur" derken, onları bilincin kurduğunu, inşa ettiğini, seçtiğini söylüyor; bu ilkeler, ontolojik olarak, bilinçten evvel bir varlığa sahip değillerdir demek istiyor.

Son olarak, Peyami Safa'nın varoluşçuluk hakkındaki son yargılarının neler olduğuna değinelim. Ona göre, felsefe herkes için muteber olan hakikatleri arayan bir ilimdir. "Herkes için ayrı bir dünya, ayrı bir değerler nizamı, ayrı bir hareket tarzı tanıyan bir nazariye ve felsefe sistemi evrensellik vasfını kaybeder ve felsefe olamaz."[18] Bu değer yargısı, varoluşçuluğun rölativist olduğunu ilan eder. Bu eleştirinin doğruluğu da tartışılmalıdır. Rölativizm, doğrunun kişiden kişiye, yerden yere, zamandan zamana değiştiği iddiasıdır. Ancak buradaki doğru, bilgi teorisinin doğru kavramı değildir. Yani söz konusu olan önermelerin, teorilerin doğruluğu değil, varoluşsal seçimlerin doğruluğudur. Sartre'a göre, bunun da kriteri evrenselleştirilebilirliktir. O halde, rölativizm suçlaması ile birlikte "evrensel" olmama suçlaması da düşer.

Safa'nın Sartre'ın felsefesi hakkındaki son değinilerine eleştiri demeye dilim varmıyor, çünkü bence bunlar düpedüz hakaret: "Allahsız existentialisme saçmalığın felsefesi olduğu kadar da saçma bir felsefedir. Bu yüzden bir hırpanilik felsefesi halinde kahvelere düşmüş, sonradan kaldırımlardaki ve Pazar yerlerindeki değerini de kaybetmiştir."[19] Bu cümleler hakkında söylenebilecek ilk şey, Safa'nın, varoluşçuluğun elit çevreleri aşıp sokağa çıkan bir düşünce olması karşısında duyduğu rahatsızlığın ifadesi olduklarıdır. Ateist varoluşçuluk, Osmanlı-Türk terbiyesinin yaşlı egemen hiyerarşik yapısına uymadığı için ona tahammül etmek kabil değildir. Bu terbiyenin eşitliği içine sindiremeyen, iktidarın kusurlarını gizleyen, anti-demokratik bir boyun eğdirme süreci içinde özneleştiren muhafazakâr yapısı ateist varoluşçuluğun özgürlük ideali bakımından çifte standartlı, değişim karşıtı ve sahtekârdır. Safa'nın bu makaleyi yazdığı tarihte yavaş yavaş oluşmaya başladığı

söylenebilecek "ateist varoluşçu Türk aydını" imgesi, sağ entelektüalizmin, Cumhuriyet Devrimleri'nin Batı taklitçiliği yüzünden silinerek kaybolmaya yüz tutan Osmanlı kimliği nostaljisi karşısında kirli, yapay, sahte ve sakil kutbu oluşturur. Muhafazakârlığın, taklitten muaf bir yaratıcı içsellik sanki olabilirmiş gibi, tarihine ve geleneğine sarılarak saf bir biçimde kendisi olma imkânına sahip bir aydın düşlenmesi, aslında varoluşçuluğun ona sürekli işkence etmekte olan "saf kendilik" özlemini paylaşır. Köktenci varoluşçuluk benliği, gelenekte, tarihte ve toplumda aramaz. Ne Batı geleneğiyle ne de kendi geleneğimizle ilişki kişinin özgünlüğünü ve benliğini yitirmesi tehlikesini ortadan kaldırmaz. Varoluşçuluk, benlik arzusunun taklitten muaf olmadığını, arzunun modelini başkasının oluşturduğunu, benin her durumda başkası olduğunu sezmiştir. Buna kıyasla, nostaljik muhafazakârlık, gelenekçi, safdil bir tür varoluşçuluktur. O da taklit sorununu aşmış değildir, tarihte taklit edecek bir kendi arar ama onda da taklitten ve ötekinin izlerinden başka bir şey bulamaz. Taklitçiliğin en sakil, en züppe, en yabancılaşmış halini vücuda getirdiği için eleştirilen "ateist varoluşçu," muhafazakâr varoluşçunun tersine çevrilmiş imgesinden başka bir şey değildir. Bu tersine çevrimle kaybolan şey milliyetçi, totaliter "kendilik arayışı"nın yerine bu tür bir tarihselliğe ve toplumsallığa mesafe alan bireysel ve başkalığın içteki mevcudiyetini daha bilinçli bir biçimde idrak ettiği için daha umutsuz bir "kendilik arayışı"dır.

Varoluşçuluğun, Türk kimliğine, terbiyesine, düşünce tarihine, geleneklerine önem veren bir yaklaşımla alımlanması, Safa'nınki gibi bir reddi aşar. Türk-İslâm kimliği ile Batı felsefesi arasında, Batı'yı taklit etmeyi, aktarımcılığı bırakarak bir sentez yapma çabası içinde olan ve varoluşçuluğa sempati duyan ve emek veren Nurettin Topçu gibi kişiler de vardır.[20] Dolayısıyla, yalnızca solda değil, sağda da entelektüeli varoluşçuluğun etkilediğini saptamalıyız. Örneğin Nurettin Topçu Türkiye'de varoluşçuluk için iyi bir şeyler yapmış bir isimdir kuşkusuz. Türk şiirinde ikinci yeni hareketiyle birlikte varoluşçuluğa ilgi arttığında örneğin Sezai Karakoç'un da bu etki altına girdiği hissedilir.

Akademik kanatta da Türk düşüncesi geleneğine önem verdiği halde varoluşçuluğu ciddiye alan bir kol vardır. Türkiye'de felsefe bölümlerinde, Türk ve İslâm felsefesi geleneği ihmal edilerek yalnızca Batı felsefesinin öğretilmesine ve yaratıcı olamayan bir biçimde aktarılmasına karşı gelişen tepkinin özellikle tasavvufu çalışmaya yönelen kolunda varoluşçuluğun son derece ilginç ve dikkate değer bir yaklaşımla tasavvufla diyalog içine sokularak okunması girişimine rastlıyoruz. Tasavvufun yeni Platoncu temelleri, onun rasyonalist bulduğu modernlikle bir diyaloğa girmesini engellemiştir. Buna karşın, tasavvufun, akıldan değil bireyin yaşantısından ve varoluşundan yola çıkan varoluşçuluk üstünden okunması, ona yeni bir felsefi bakışla yaklaşılabilmesinin yolunu açmıştır. Tasavvufu varoluşçulukla birlikte okuyan Türk felsefecisi, Fransa'daki doktorası esnasında Sartre ve Merleau-Ponty gibi ateist filozoflar üstüne çalışan ve varoluşçuluktan tasavvufa yönelen Prof. Dr. Kenan Gürsoy'dur. Gürsoy öğrencilerinin çalışmalarını da bu alana yönlendirmiş ve neredeyse bir ekol yaratmıştır. Kenan Gürsoy'un etkisiyle varoluşçuluğa eğilen akademisyenlerden birisi de Prof. Dr. Abdülkuddus Bingöl'dür. Ali Osman Gündoğan'ın "Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi" adlı eserinin ikinci baskısına yazdığı kısa önsözde, "insanın hayatı, dünyayı, varlığı varlığa geleni anlama çabasında" yeni zuhur eden bir olay ya da problem karşısında yaşadığı altüst oluşlara, bir de "hayatın monotonluğu ve mekanikliği, gelişen top-

lumsal olaylar karşısında kişinin yalnızlığa itilmesi veya bu duyguya kapılması, akıp giden zaman karşısında çaresizlik içinde geleceği değiştirecek güçten yoksun oluşu, ölümün kaçınılmaz bir son oluşunun ve bununla herşeyin sona erdiğinin anlaşılması...eklenince" duyduğu ümitsizlik, çaresizlik hisleri içinde güçsüzlüğünün farkına vardığını söyler.[21] "Şuur ile dünya arasında bir kopuş" çok daha akut bir biçimde yaşandığında ve "dünyanın anlamsızlığı" bu kopuştan itibaren ortaya çıktığında kişinin önünde genel olarak iki yol açılır: "Ya insana aşkın bir varlığın dünyaya ve içinde olup bitenlere anlam yüklemiş olduğunu kabul ederek çözümü Tanrı'ya havale etmek ya da insan tabiatını ortataya çıkaran özsel nitelik olan akıl (düşünce) ile yeniden çözüm arayışlarında bulunmak."[22] Ateist varoluşçulara göre, ilk yolu seçmek problemi çözmez, olsa olsa ortada bırakır. Bingöl'e göre, Camus'nün birinci yolu reddedip hayatın anlamını "isyan"da bulması da onun ikinci yolu, düşünce yolunu seçtiğini gösterir. Buna karşın, ilk yol varoluşçuluktan bir sapma olarak değil, varoluşçuluğun içinde bir yol olarak görmek gerekir.[23] Müslümanlıklarını varoluşlarının asli bir öğesi olarak anlayan ve ilahiyatın konularının felsefede meşru bir biçimde ele alınabileceğini düşünen akademisyenlerin dindar varoluşçuluğa sempatiyle bakmaları anlaşılır bir şeydir. Bu ilgi, Batı'ya karşı olmayıp Batı düşüncesi ile bir sentezin imkânlarını arayan bir modernleşmenin belirtisidir. Söz konusu entelektüel çabanın, ortak bir düşünce zeminini paylaştığı karşıtına, ateist varoluşçuluğa, eleştirel bir biçimde yaklaşması, tüm yıkıcılığına rağmen aile içi bir tartışma yaratır. Örneğin Kenan Gürsoy, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eseri bir "varlık sistemi" olarak ele alındığında, tanrıtanımazlığın bu felsefede yol açtığı "çelişkileri ve çıkmazları" gözler önüne sermeyi hedeflemiştir.[24]

III.

Türkiye'de varoluşçuluk deyince bir çırpıda akla gelen isimler, Selahattin Hilav, Atilla Tokatlı, Demir Özlü, Onat Kutlar'dır. Atilla Tokatlı ve Selahattin Hilav, Türkiye'de 1960'tan sonra sosyalist literatürü ilk derleyen, çeviren, aktaran entelektüellerdendir. Demir Özlü ve Onat Kutlar gibi sanat açısından varoluşçuluğa eğilen aydınların ise Sartre'ı, Nusret Hızır'ın tersine, edebiyat açısından pek ciddiye aldıkları söylenemez. Demir Özlü, Sartre'ın *Hürriyet'in Yolları*'nın sürekli geri dönülebilecek bir eser olmadığını, piyeslerinin çok da başarılı olmadığını, *Bulantı*'nın ancak Yeni Roman'ı yaratması açısından önemli olduğunu, Camus'nün tüm dünya edebiyatını etkileyen çok daha iyi bir edebiyatçı olduğunu vurgular. Buna karşın, ona göre "Sartre, çağının yaşamını doldurması açısından hayranlık verici"dir.[25] Varoluşçuluğun edebiyatımızdaki etkisi, düşünceye dayanan bir edebiyat yaratırken toplumsal gerçekçiliğe, aydınlık gelecek edebiyatına, devlete ve partiye bağlı bir edebiyat anlayışına karşı duruşta görülür.

Şerif Hulusi'nin, 1956 yılında Albert Camus'nün *Veba*'sının Oktay Akbal çevirisiyle Türkçe olarak yayımlanması dolayısıyla yazdığı eleştiri yazısını, varoluşçu edebiyata soldan niye saldırıldığını anlamak için bir örnek olarak ele alabiliriz. Hulusi, "Veba ve Eksistansiyalizma"[26] başlıklı yazısında, Camus ile varoluşçuluk arasında -Camus'nün reddettiği- doğrudan bir bağ kurarak, bu düşünce akımının, bilimin değerini düşürmek ve insanlığın bu güne kadar kazandığı değerleri ve birikimi yok etmek isteyen bir yaklaşım olduğunu öne sürüyor. Varoluşçuluğun bilim düşmanlığını, Şerif Hulusi, Merleau-Ponty'i okumaya zahmet etmeksizin, onun *Algının Fenomenolojisi* adlı eserine bağlıyor.[27] Hulusi'ye göre Merleau-Ponty'nin de savun-

duğu, varoluşçuluğun ikinci ilkesi şu: "Realite ancak tasvir edilebilir, değiştirilemez". Bir zamanlar devrimci olan burjuva toplumu, artık devrimci gücünü yitirmiştir ve varoluşçuluk, toplumsal gerçekliğin değişmezliği ideolojisini taşımaktadır. *Algının Fenomenolojisi*'nin toplumsal gerçekliğin değişmez olduğu gibi bir iddiası olmadığı gibi, bu sonuç, kendisi komünist olan Merleau-Ponty'nin kabul edebileceği bir sonuç değildir. Şerif Hulusi, "toplumsal" ve "tarihsel" olana aynen fiziksel bir nesne gibi muamele edilmesi gerektiğini düşünerek, ontolojik bakımdan savunulamaz bir saçmalığa düşüyor. Tarihsel ve toplumsal alanda "nesnellik" ile doğa alanındaki "nesnellik" aynı biçimde tanımlanabilir mi? Bilimsel tavırda, teorik bir yaklaşım içinde bulunan özne ile, tarihsel, toplumsal durumu içinde eyleyen fail nasıl böyle kolaylıkla eşitlenebilir? Doğaya uyguladığımız nedensellik ilkesini tarihe de aynen uygulayabileceğimiz fikri, bir tür "tarihsel pozitivizm"dir. Hulusi'ye göre, insanın yaratıcı hürriyeti, bilim yoluyla *hem tabiata hükmetmek* hem de *toplumu dönüştürmek*tir. Varoluşçuluk, bu yaratıcı özgürlüğün aracı olan bilimi gözden düşürmekle kalmaz yalnızca, "toplumsal olanın inkârı", "bireyin kendi içine kapanması"dır. Eğer bunlar doğruysa, *Veba* gibi bir roman böyle özetlenebilirse, onu çevirmek gereksizdir ve hatta sorumsuzluktur. Bu felsefenin yerine "Marksizmi" geçirmeli, bize refah, saadet, sosyal adalet getirecek, iktisadi randımanı artıracak olan bu düşünce sistemine bağlanmalıyız. Kısacası, "devrimci Türkiye'nin aydınlarına iyimser bir dünya görüşü lazımdır", "bunalım edebiyatı" değil! Bu ve benzeri eleştiriler, kabalıklarına rağmen, varoluşçuluğun ülkemizde "bireycilik" ve "karamsarlık" olarak anlaşılmasını sağlamışlar ve bu anlayışın yerleşmesinde etkili olmuşlardır. Bu tür eleştiriler, elbette Sartre'ı ve Merleau-Ponty'i iyi okumaya ve doğru anlamaya çalışan birileri çıkamadığı için, karşı eleştiriler zayıf ve etkisiz kalmıştır. Ayrıca, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* dışındaki felsefî eserleri, özellikle etik ve politika üstüne yazdıkları neredeyse hiç bilinmez, okunmaz. Aslında tartışılan varoluşçuluğun kendisi değil, popüler imgesidir yalnızca.

Bu kaba yaklaşıma karşın, sosyalist varoluşçular da vardır. Camus'nün Rus nihilistleri üstüne yazdıklarını okuyan genç sosyalist varoluşçular o zamanın Türkiye'sini Çarlık Rusyası'na benzetmektedirler. Demokrat Parti'nin iktidar olduğu bu sivil dikta döneminde, ateizm ve hatta hümanizm bile yasak sayılır; hümanizm komünizmle özdeşleştirilmekte ve hatta komünizmin içine her çeşit sosyal ve liberal eğilim, hatta kadın erkek eşitliği talebi bile sokulmakta ve kovuşturma sebebi olabilmektedir. "Ahlakın temelini dinden alırsa hürriyet getirmeyeceği" iddiasına sağ basının yıllarca saldırması, ateist varoluşçuluktan etkilenen aydınların adlarının komünist listelerinde yayımlanması, bu kişilerin sürekli bir takip altında bulunması, dönem dönem hapse girip çıkmaları, kısacası Türkiye'deki entelektüellerin yaşadığı inanılmaz baskı ortamı, varoluşçuluğun bu coğrafyadaki mevcudiyeti hakkında bize bir fikir verir. Genellikle bu kişiler üniversitede yer edinememişlerdir.[28]

1960-1969 yılları arasında verimli çalışmalara imza atmış olan Selahattin Hilav'ın varoluşçuluğa nasıl baktığı üstünde durmak gerekir. Özellikle, ilgilendiği düşünür Sartre'tır. Heidegger'e muhtemelen Sartre dolayımıyla bir varoluşçu olarak pek de özen göstermeksizin değinerek, Heidegger'in düşüncesiyle doğrudan karşılaşmayarak bu çok önemli düşüncenin Türkiye'de es geçilmesi sürecine katılmaktadır. 1976'da Heidegger'in ölümü dolayısıyla Hilav'ın yazdığı yazı şöyle başlıyor: "Heidegger'in ölümü, felsefede, belki de bir düşünüm tarzının

sona erişini belirtiyor. Gerçekten de, Marksizm dışında, çağdaş felsefede harcanmış en derin ve kapsayıcı çabalardan biri olan varoluşçuluğun artık bir atılım yapması pek beklenemez."[29] Hilav için çağdaş felsefenin iki büyük akımdan oluştuğudur: Maksizm ve varoluşçuluk. İki düşüncenin ortak yanı, dinin yekpare ideolojisini parçalayarak, özgür ve eleştirel düşüncenin, tinsel dünyaya sızmasını ve bu dünya tarafından özümsenmesini olanaklı kılmalarıdır. Varoluşçuluğun Marksizmle birlikte okunması entelektüel sol düşüncenin Batı'ya bakışını etkilemiş, bizde bireyin ortaya çıkamamasının toplumsal ve tarihsel nedenleri üstünde durulmasına sebep olmuştur. Hilav'ı varoluşçulukta ilgilendiren şey "birey"dir, çünkü varoluşçuluk toplumla ve gelenekle göbekbağını kesmeye ve yapayalnız kalmaya cesaret edebildikten sonra inançları, değerleri, yargıları, resmî ideolojiyi köklü bir eleştiriden geçirebilecek ve olumsuzlayabilecek bireyin hikâyesini anlatmaktadır ve bizde görülmeyen böyle bir bireyin olması, gerçek "*cogito* deneyimi"nin koşulu, yani felsefe yapmanın olanağıdır.[30] Bu saptama, Türkiye'deki Doğulu, birey olamayan kişilerin Marksizmini yadsır ve "birey"in önemine ilişkin vurgusu varoluşçulukla kaynaşmış rafine bir Marksizmi temsil eder. Bu tür bir varoluşçuluk, Doğulu ucube bir Marksizm karşısında verdiği mücadele ile şehirli, entelektüel, yurtdışındaki solla ilişki içinde bulunan bir sol duruşu, devletin entelektüel düşmanı tüm politik yasama ve yürütmelerine rağmen ayakta tutma çabası içinde varetmiştir. Bu solcu varoluşçuluğun karşısına soldan yapılan bir Batıcılık eleştirisi, bireyciliğinin yerden yere vurulması, varoluşçuluğun "yozlaşmışlık", "bunalım edebiyatı", üretkenliğin dışına düşmeye bağlı "burjuva sıkıntıları" olarak görülmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Kısacası, varoluşçuluk algısı, anti-emperyalist, cemaatçi, dayanışmacı Batı eleştirisine de bir ivme kazandırmıştır.

Bireyin önemi 1980 sonrası varoluşçuluğa bakışta, toplumsal gerçekçiliğin ağır eleştirilere maruz kalması sürecinde anlaşılmış olsa bile, varoluşçuluğun imgesinin "karamsar"lığı altında bir sorun gibi görülmeye devam eder. Afşar Timuçin'in Niçin *Varoluşçuluk Değil?* adlı kitabının "Türkiyede Varoluşçuluk" adlı son bölümünde, sorun, belirgin bir biçimde varoluşçuluğun yarattığı karamsar hava yüzünden, gençlerin "dünyaya inançsız ve yıkıcı varlıklar olarak yerleşmesi",[31] bu karamsar düşünceleri ciddiye alanların saçma ile birlikte yaşama girişimlerinde, "tutarlı ve namuslu" olmak adına intihara sürüklenmesi[32] görünümünü kazanır. Afşar Timuçin'e göre varoluşçuluğun edebiyattaki tezahürü, "özneli tek şaşmaz gerçeklik gibi göstermeye çalışan, tam bir değertanımazlıkla yalnızca bireyin dileklerini ve açmazlarını konu edinen romanlar, yalnızca kişinin iç oluşumları çerçevesinde imgeler üreten öyküler ve şiirler"dir.[33] Varoluşçuluğun bireysel yaşantıdan yola çıkması, edebiyatta öznenin, daha doğrusu bireyin ortaya çıkmasını körükler. Ama bu durumdan neden bu kadar tedirgin olunmaktadır? Bireyselleşme ve kendi olmanın yolu, *Varlık ve Zaman*'a göre, düşmüş ve kendini dünyada ve başkalarında kaybetmiş olan *Dasein*'ın, aniden, beklenmedik bir biçimde ve sık sık yaşadığı, dünyanın anlamını yitirmesi demek olan bir tedirginlik ya da boğunç (*angst*) hissi ile açılır. Ama *Dasein*'ın çoğunlukla yaptığı şey, bu histen dünyaya kaçmaktır. Oysa ki, önemli olan bu hissi duymak, onda sebat etmek, onda içimizdeki bir acaipliğin, tüm aidiyeti askıya alan sesini dinleyebilmektir. Ancak böylece, hayatımızı belirleyen seçimleri gizlice veya açıkça yapan "onlar"dan (*das Man*) ayrılıp kendimiz oluruz. Varoluşçuluğun "karamsarlığı"nın altında yatan tema, işte bu "kendi olma" temasıdır. Bu tedirginlikten tedirginlik, onun yerine, sorumluluğu değil, totalite arzusunu önerir.

DİPNOTLAR

1 Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, 1997, ss-23-32.

2 Hilmi Ziya Ülken, "Existentialisme'in Kökleri", *İstanbul Dergisi*, 1. 8. 1946 ve 15. 8. 1946.

3 Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi Üzerine* [*Zum Problem Der Existenzphilosophie*], İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 4, çeviren Hüseyin Batuhan, 1954.

4 *A.g.y.*, s. 6. Ritter'in kullandığı eserin ilk baskısı: Emmanuel Mounier, "Qu'est-ce que le Personnalisme?" 1947, s. 9. (Aynı eser,1960-1962 yılları arasında yayımlanan *Œuvres d'Emmanuel Mounier*, Editions du Seuil, cilt III'te bulunur.)

5 Nusret Hızır, "Jean-Paul Sartre'ın Felsefesine Giriş Olarak *Existence* Felsefesi Üzerine Düşünceler", *Yücel*, Mart 1956; "Jean-Paul Sartre I", *Yücel*, Nisan 1956, ss. 338-340; "Jean-Paul Sartre II", *Yücel*, Haziran 1956, ss. 73-44; Jean-Paul Sartre'ın Edebî Tecrübesi", *Yücel*, Temmuz, 1956, ss. 127-128. Ayrıca, aynı yıl varoluşçuluk düşüncesini tanıtmak amacıyla Nusret Hızır, Sören Kierkegaard ve Martin Heidegger üstüne de yazılmıştır: "Existentialisme'in Büyük Habercisi, Sören Kierkegaard", *Yücel*, Ocak 1956, ss. 132-133 ve "Martin Heidegger: "Existence" Felsefesinin Almanya'daki en önemli Temsilcisi", *Yücel*, Şubat, 1956, ss. 205-207.

6 Peyami Safa, "Egzistansiyalizm", *Türk Düşüncesi*, Sayı: 34, 1 Aralık 1956, ss. 2-6. Yazı ikiye bölünmüş ve devamı, *Türk Düşüncesi*'nin 35. sayısında 1 Ocak 1957 tarihinde yayımlanmıştır.

7 Ferit Edgü, "Gerçek Tedirginliği", *Yücel*, Şubat 1956, s. 240.

8 Afşar Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk Değil?*, *Süreç*, 1985.

9 Nusret Hızır, "Jean-Paul Sartre I", *Yücel*, Nisan 1956, s. 338.

10 *A.g.y.* s. 340. Özellikle bkz: Nusret Hızır, "Jean-Paul Sartre'ın Edebî Tecrübesi", *Yücel*, Temmuz, 1956,ss. 127-128.

11 Nusret Hızır, "Jean-Paul Sartre II", *Yücel*, Haziran 1956,s. 73.

12 *Das Seinde*'nin yalnızca *Dasein*'ı değil, başka olanlar içinde kullanılabilecek genel bir terim olması bir yana, *Dasein*, Heidegger'de "bilinç" değildir. Ne yazık ki, bir sonraki kuşağın, varoluşçuluğa sempatiyle bakan Selâhattin Hilâv gibi düşünürleri bile, Heidegger'le hemen hemen hiç ilgilenmemişlerdir. Heidegger'in ne kadar varoluşçu olduğu tartışılır, ama kendisi varoluşçuluğu reddetmiş olduğu halde, *Varlık ve Zaman* yüzyılımızın varoluşçu düşünürleri için her zaman önemli bir kaynak olmuştur. Heidegger'in Kierkegaard ve Nietzsche okumalarından devşirdiği kaygı (*angst*), ölüm, kendi olma (*eigentlichkeit*) gibi ünlü temaları varoluşçuluk için büyük önem taşır. Heidegger'in terminolojisinin *Varlık ve Hiçlik*'i kaleme alması sırasında Sartre tarafından yoğun bir biçimde sahiplenilmesi, Heidegger'i varoluşçuluğu anlamanın kaçınılmaz bir referans noktası haline getirir. Buna karşın, Heidegger'in gözünde kendi düşüncesinin "varoluşçuluk" adı altında sınıflandırılması büyük bir yanlıştır. Varoluşçuluk, temel soru olan varlığın anlamı sorusunun karanlıklaştırılması sürecinin bir parçasıdır. Selahattin Hilav, Heidegger konusunda bizi Hızır'ın yazılarına göndermekle yetinir. Hızır, *Varlık ve Zaman*'ı çok ciddiye alarak okumamıştır. Ama yine de, Türk felsefesinde genel olarak geçerli bir şey olan Heidegger ilgisizliğini 1956 gibi erken bir tarihte kırmış sayılabilir.

13 Peyami Safa, "Egzistansiyalizm", *Türk Düşüncesi*, Sayı: 34, 1 Aralık 1956, ss. 2-6. Yazı ikiye bölünmüş ve devamı, *Türk Düşüncesi*'nin 35. sayısında 1 Ocak 1957 tarihinde (ss. 22-26) yayımlanmıştır.

14 *A.g.y.*

15 Jean Paul-Sartre, "L'existentialisme est un humanisme", Paris, 1946.

16 Peyami Safa, "Egzistansiyalizm II", *Türk Düşüncesi*, s:35 1 Ocak 1957, s. 13.

17 Peyami Safa, "Egzistansiyalizm I", s. 5.

18 Peyami Safa, "Egzistansiyalizm II", s. 26.

19 *A.g.y.*, s. 26.

20 Nurettin Topçu, Paul Foulquié'den bir kitap derlemiştir: Bkz. *Varoluş Felsefesi: Egzistansiyalizm*, Paul Foulquié'den derleyen Nurettin Topçu, Hareket Yayınları, 1967.

21 Bkz. Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey, 1997, s. 9.

22 *A.g.y.*, s. 10.

23 Bilindiği gibi, varoluşçuluk ikiye ayrılır:

Felsefî kanon varoluşçuları, "dindar" ve "dinsiz" olarak iki kategoriye ayrılır. Örneğin Kierkegaard ve Gabriel Marcel Tanrıya inanan varoluşçulara örnektir. Buna karşın Sartre, Camus, Merleau-Ponty ve Jaspers ateist varoluşçular arasında sayılırlar. Heidegger'in durumu ise bazı belirsizlikler taşır çünkü ontolojisini Tanrıya dayandırmamış olduğu gibi aksini yapan düşünürleri varlık sorusunun unutulmasının tarihinin önemli bir bölümünü oluşturan "ontoteoloji" içinde konumlandırmıştır.

24 Bkz. Doç. Dr. Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre'ın Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 724, Kültür Eserleri Dizisi: 65, 1987.

25 Demir Özgü, *Borges'in Kapları*, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

26 Şerif Hulusi, "Veba ve Eksistansiyalizma", *Yeditepe*, 1. Ocak 1956, sayı 98, s. 3.

27 Maurice Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. İlkin, *Algının Fenomenolojisi*, Ş. Hulusi'nin dediği gibi varoluşçuluğun esaslarını uzun uzadıya izah eden bir eser değildir. İkinci olarak, Merleau-Ponty, bilimi reddetmez ya da bilimin değerini düşürmeye çalışmaz, aksine bilimi özne-nesne ayrımının doğum anına geri dönen fenomenolojik, ontolojik bir yaklaşımla temellendirmeye girişir. Şerif Hulusi'nin eleştirisi, onun bilimin ontolojisi problemini anlamamış olduğunu ve bilimsel bilginin mutlaklığını safdil bir biçimde savunduğu gösteriyor.

28 Özellikle, Selahattin Hilav Macit Gökberk'in İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünde ders vermesini istediği halde solcu olduğu ve doktorası olmadığı için üniversiteye girememiştir.

29 Selahattin Hilav, "Heidegger Üzerine", *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 214.

30 *A.g.y.*, s. 215 ve "Felsefe ve Sanat", s. 283.

31 Afşar Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk Değil?*, Süreç, 1985, s. 87.

32 Rasih Güran'ın *Yeni Dergi*, Mart, 1968, Sayı 42'de Can İren'in intiharından beş ay sonra yayımlanan yazısından alıntı, *a.g.e.*, s. 93.

33 *A.g.y.*, s. 94.

Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset

DOĞAN ÖZLEM

"MODERN BİLİM" VE "POZİTİVİZM" ÜSTÜNE

"Bilim" terimine düşünce tarihinin pek erken dönemlerinden beri rastlanmakla birlikte, bu terim 16. ve özellikle 17. yüzyıllardan bu yana, yeni ve özel bir anlam içeriğiyle kullanılmakta ve bunu belirgin kılmak amacıyla "modern bilim" terimine de başvurulmaktadır. Modern bilim, Batı felsefesine Greklerden beri damgasını vurmuş olan evrenselci anlayışın yeniçağ felsefesine özgü bir ürünü olmuştur. Öyle ki o, F. Bacon'dan beri, olgulardan belirli yöntemlerle yasalara ve teorilere ulaşmaya, denetlenebilir bilgi üretmeye çalışan, evrenselci/açıklamacı bilgi faaliyeti olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma uygun olarak Bacon'ın "scientia nuovo" (yeni bilim) veya "doctrina positiva" (pozitif bilim) adlarını verdiği modern bilimin ve bağlı olarak bilimsel bilginin nitelikleri, sadece epistemolojik yönden belirlenmekle kalmamış; bununla koşut olarak ve hatta bundan daha da vurgulu bir şekilde, bilimsel bilginin ahlaksal/toplumsal açıdan değer yargılarından bağımsızlığı, nötralitesi üzerinde durulmuştur.

Bilimin epistemolojik niteliği ve değeri için en önemli ölçütler olarak şunlar sayılmıştır:

a) Bilim, ancak ve sadece olgulardan hareket edebilir; olgu ötesine uzanmaz, uzanamaz.

b) Bilim, ancak ve sadece mantıksal/rasyonel düşünme şeklini kullanabilir; mantıksal olmayan, irrasyonel düşünme şekilleri, bilim yapmaya asla uygun değildirler.

c) İlk iki koşula uygun bilgi ancak bilimsel bilgi olmaya hak kazanabilir; çünkü böyle bir bilgi olgulara dönülerek deneyimsel yoldan ve mantıksal işlemlerle rasyonel yoldan denetlenebilir olan bir bilgidir.

Bilimin ahlaksal/toplumsal açıdan nitelik ve değeri hakkında ise şunlar söylenmiştir:

a) Bilimi bilim kılan en önemli ahlaksal ölçüt, bilim yaparken değer yargılarından arınmış olmaktır. Bilim olgu yargısı peşindedir ve olgu yargısı ile değer yargısı arasında bir geçişlilik yoktur; olgular hakkında değer yargıları verilemez.

b) İnsanî istek, arzu, eğilim ve çıkarlar, bilimsel faaliyete taşınamazlar; aksi halde bilimsel faaliyetin tarafsızlığı, nötralitesi ve bilim adamının objektifliği ortadan kalkar.

Bu iki ölçüt grubu doğrultusunda "bilim"i "bilim-olmayan"dan nelerin ayırdığı da şöyle belirlenmiştir:

a) Bilimsel bilgi denetlenebilir bilgidir; bu demektir ki onun olgulara dönülerek

doğruluğu veya yanlışlığı gösterilebilir. Buna karşılık olgusal yoldan denetlenemeyen bir iddia, bir bilimsel iddia gibi mantıksal/rasyonel bir biçim içerisinde sunulmuş olsa da, bilimsel olamaz.

b) Bilimsel bilgi, türdeş olgu ve ilişkiler için tümel geçerliğe sahip olmak anlamında evrensel bilgidir ve aynı zamanda yasa bilgisidir. Bilim, zaten doğa (ve toplum) yasalarının bir bilgisini bize sunabildiği ölçüde "bilim" adına lâyıktır. Buna karşılık bilimsel olmayan bir iddia, evrenselci bir söylem içerisinde dile getirilmiş olsa bile, denetlenemeyen bir kanaat olmaktan öteye geçemez. Oysa bilimsel bilgi bir kanaat değildir; o denetlenebilir, kanıtlanabilir olan bilgidir.

Bu bilim anlayışı, Bacon ve daha sonra Descartes'tan 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar ve özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma hareketi içerisinde, tek, biricik bilim anlayışı olarak itibar görmüş ve yaygınlaşmıştır.

"POZİTİVİZM" VE "POZİTİVİST FELSEFE" ÜSTÜNE

"Pozitivizm", 16. yüzyılda ortaya çıkan ve 18. yüzyıl Aydınlanma hareketi içerisinde tam bir yaygınlık ve popülarite kazanan "modern bilim"in, a) epistemolojik yönden çok daha temelli bir şekilde teorizasyonunu gerçekleştirmiş olmasıyla, b) temellerini "modern bilim"e dayandırmak isteyen bir politika öğretisi geliştirmiş bulunmasıyla, temâyüz eden bir felsefe akımı olmuştur.

"Pozitivizm" terimi, Alman ve Fransız dillerinde, birbirinden bağımsız olarak, 1830'lu yıllarda ortaya çıkmıştır. Fransız pozitivizminin sloganı şu olmuştur: "Doğal olmayan karşısında doğal olana yönelmek, onun bilgisiyle yetinmek; despotik, köleci, özgürlük karşıtı, irrasyonel durum ve uygulamalar karşısında rasyonel olanın yanında olmak ve onu yaşama geçirmek." Fransız pozitivizminin ilk temsilcisi Saint-Simon, 1829'da, "eksaktlık" ve "pozitivizm" sözcüklerini bir arada kullanmış ve bunları "bilimsel yöntem"in göstergeleri saymıştır. Bilimsel yöntem, "olguların gözlem yoluyla belirlenmesi (eksaktlık) ve sistematizasyonu"dur.

Saint-Simon'un pozitivizme giden yolu açtığı söylenebilir; fakat pozitivizmin esas kurucusu A. Comte olmuştur. Comte, felsefesini ve kendi verdiği adla "bilimsel dünya görüşü"nü, eksakt doğa bilimlerinin sonuçlarını ve bu sonuçlardan hareketle elde edilen teknik-endüstriyel uygulamaları gözeterek geliştirmiş ve bizzat bu "bilimsel dünya görüşü"nü "pozitif felsefe" olarak adlandırmıştır. Comte'a göre, insan soyunun entelektüel gelişim tarihi, "teolojik evre" ve "metafizik evre"den sonra, deneysel bilimlerin ortaya koymuş oldukları bilme imkânları çerçevesinde artık son evresine, "pozitif evre"ye ulaşmıştır. Başka bir deyişle, teoloji ve metafizik, "pozitif tin" çağında artık aşılmışlardır ve onların ancak ve sadece tarihsel değerleri vardır. Buna bağlı olarak klasik epistemolojinin (ve genellikle felsefenin) yerini artık bir "bilimler metodolojisi" almalıdır ve bu metodoloji zaten teknik-bilimsel ilerlemenin dayanağı haline gelmiştir. Artık amaç, a) doğa bilimlerinin bir ansiklopedisini ortaya koymak, b) tüm toplumsal ilişkilerin "pozitif politika" yoluyla rasyonalizasyonunu gerçekleştirmektir. İşte, bu "pozitif politika"ya dayanak olacak ve esasen doğa bilimleri örneğinde kurulacak olan bir "sosyal fizik"e veya "sosyoloji"ye ihtiyaç vardır. 1844'de yayımladığı *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde Comte, "pozitif felsefe"nin ve "pozitivizm"in ana hatlarını şöyle sıralamıştır:

1. Eksakt bilimsel analizin konusu olgulardır. Olguların ötesine geçilmeyecek, onların "öz"leri ve "ilk neden"leri araştırılmayacaktır. Çünkü bu "öz" ve "ilk neden"ler gözlenemezler; onlar olgu ötesi ve fizik ötesi, yani metafizik karakterli-

dirler. Eksakt bilimsel analiz, sadece ve sadece olgulardan hareketle doğa yasalarına ulaşacak ve olguların bu yasalara uygunluklarını gözetecek ve gösterecektir. Bu durumda metafiziğin sorunları anlamsız hale gelirler; çünkü bu sorunlar gözlem yoluyla çözüme kavuşturulması mümkün olmayan, görüntüsel ve sahte sorunlardır. Bunlar felsefenin gündeminden çıkarılmalı ve hatta metafizik, tümüyle, felsefeden elenmelidir.

2) Varlık ve insan bilinci arasında özdeşlik yoktur. Varlık-bilgi özdeşliği, metafiziğin ve ontolojinin özledikleri bu özdeşlik, insan için erişilmez bir şeydir. Bilgimiz varlığın, numenlerin değil, sadece fenomenlerin bilgisidir ve ilkece tamamlanmamış bilgi olarak kalır. Bu yüzden "yeni felsefe"nin, yani "pozitif felsefe"nin temel disiplini artık ontoloji ve metafizik olamaz, temel disiplin epistemolojidir.

3) Bir bilginin metafizik ve ontolojik yönden "doğruluk"unu (hakikat) göstermek mümkün değildir ve ayrıca önemli de değildir. Tersine, önemli olan bilginin deneyimsel doğruluğu ve aynı anlama gelmek üzere eksaktlığıdır. Deneyimsel doğruluk veya eksaktlık ise, ancak ve sadece, öznelerarasılık (intersübjektivite) zemininde garanti edilen sistematik gözlemde temellenir. Deneyim materyalinin çok çeşitliliği ve rastlantısallığını aşmak ve çokluğu birliğe getirmek için artık metafiziğe başvurmak gerekmez. Metafiziğe özgü ve anlamı belirsiz "totalite" kavramı yerine, yöntemlerin öznel birliği konulmalıdır.

4) Bilim, kendisini gözlem ve deneyim düzleminde kalıp sadece betimlemeler yapmakla sınırlandıramaz, bunlarla yetinemez ve görevinin burada bittiğini söyleyemez. Çünkü bilgide eksaktlık gözlem ve deneyimle başlar, fakat denetlenebilir gözlem sonuçlarının teorik düzeyde ve mantıksal bir bütünlük içinde birleştirilmesi gerekir.

5) Doğa yasalarına uygun bağıntılar hakkındaki bilgilerin bir araya toplanması, birleştirilmesi de yetmez; onlara, uygun bir açıklama da getirmek gerekir. Açıklama ancak teorik yoldan ve yasalara dayalı olarak yapılabilir ve her açıklama, aynı zamanda, gelecekteki olayların aynı yasalara bağlı olarak aynı şekilde ortaya çıkacağı düşünüldüğünde, bir önceden bilme (prognosis) imkânı da sağlar.

6) Yasacı, açıklamacı ve prognostik (önceden bilmeci) görünümüyle bilim, insanın doğa ve toplum üzerinde teknik uygulamalar yoluyla tasarrufta bulunma ve doğaya hakim olma yanında toplumu akılcı ilkelere göre düzenleme ve denetleme imkânını sınırsızca genişletir.

7) Bununla birlikte bilim (Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*'nden sonra geliştirdiği görüşler doğrultusunda) bu tasarruf, düzenleme ve denetleme imkânını kendinden hareketle kullanamaz. Bilime yol gösterecek olan bir kılavuz, bir "anlamlar ve değerler sistemi" gereklidir. Böyle bir sistem, yaşama pratiği göz önünde tutularak geliştirilmiş, tanrısız bir "pozitif din" olarak ortaya konulmalıdır. Amaç, bir "uluslararasılaşmış pozitivizm"e ve bir "pozitif toplum"a ulaşmaktır.[1]

Comte'un pozitivizmi, tüm Avrupa'da çok kısa sürede büyük bir yaygınlık kazanmış ve pozitivistler, "zamanın tini"nin (Zeitgeist) artık ve sadece "pozitif tin" olduğunu ileri sürebilmişlerdir. Comte'un pozitivizmi, 20. yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna kadar, her ne kadar teoride çok önemli bir değişikliğe uğramamışsa da, bu dönemde "yeni pozitivizm" adı altında toplanabilecek değişik pozitivist öğretiler içerisinde dil ve mantık araştırmalarına ağırlık veren "mantıkçı empirizm" (Carnap, Hahn, Ayer), "empiriokiritisizm" (Avenarius, Mach) ve felsefenin bilimselleştirilmesini öngören "bilimsel felsefe" (Reichenbach) akımları içerisinde önemli dönüşümler meydana gelmiş ve bu akımlar Comte'un pozitivizmini "eski pozitivizm" olarak adlandırmışlardır. Bu yazı-

nın amacı bakımından bunlar üstünde burada özellikle durulması gerekli değildir. Çünkü Türkiye'de Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde başta siyaset olmak üzere her alanda etkili olan pozitivizm, "eski pozitivizm" olarak Comte pozitivizmi olmuştur.

POZİTİVİZMİN ELEŞTİRİCİLERİ

Pozitivizm, daha ortaya çıktığı 1830'lu yıllarda bile eleştiricilerini bulmuştur. Ne var ki, bu eleştiriler, pozitivizmin dünya ölçeğindeki itibarı ve popülaritesi karşısında uzun süre etkili olamamışlardır. Pozitivizme karşı ilk etkili ve sistematik eleştiriler, 1860'lardan başlayarak, Almanya kaynaklı Yeni Kantçı akımdan (Cohen, Windelband), Yeni Hegelci okullardan (Fischer, Erdmann, Lasalle, Bauer), Dilthey'ın hermenötiğinden ve Marksist okullardan gelmiştir. 20. yüzyılda ise pozitivizmin eleştiricileri arasına Frankfurt Okulu filozoflarının (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas), 20. yüzyıl Yeni Kantçılığının (Rickert, M. Weber, Cassirer), 20. yüzyıl hermenötiğinin (Heidegger, Gadamer, Betti) ve son olarak kendilerine "postmodernist" adı verilen düşünürlerin katıldığını görüyoruz. Pozitivizmin ayrıca teologlar tarafından ve üç semâvî dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm) dayandıkları akideler açısından sürekli eleştirildiği görülür.

19. yüzyıl Yeni Kantçı pozitivizm eleştirisi, genellikle epistemolojik bir eleştiridir. Örneğin Cohen, pozitivizmi, "naif ve dogmatik bir natüralizm"e dayanmakla eleştirir. Ona göre pozitivistlerin "doğa" kavramı, "fenomenal dünya" ile sınırlandırılmış olsa da, epistemolojik öznenin sadece seyircisi olduğu, kendisine hiçbir müdahalede bulunamadığı bir doğanın kavramıdır. Rickert, pozitivizmi, deneyimsel gerçekliğe yönelirken, bu yönelişi gerçekleştiren öznenin bilme kapasitesi üstüne bir eleştiri geliştirmemekle eleştirir. Rickert'e göre pozitivistler, deneyimsel gerçeklik ile öznenin bilme imkânları arasında bir tekâbül varsaymakla yanılgı içindedirler. Bilgi ve bilim, öznenin duyusal verileri kendi bilme kapasitesi (duyarlık ve zihin) içerisinde işlemesinin ürünü olması bakımından bir inşadır, bir konstrüksiyondur ve pozitivistlerin bilgi sürecinin bu yönünü göremedikleri belirtilmelidir. Cassirer, romantizm ile pozitivizmi karşılaştırırken, romantiklerin "doğanın tinselleştirilmesi"ne çalıştıklarını, buna karşılık pozitivistlerin "tinin maddeselleştirilmesi"ne yöneldiklerini ve böylece "tinin/kültürün/tarihin özgüllüğünü kavramaktan uzak kaldıklarını belirtir.



August Comte'un pozitivizmi, "araçsal akıl"ı öne çıkaran, Horkheimer'ın deyişiyle "aklı kısaltan" bir nitelik taşır. Türk modernleşmesinin önderleri de bu araçsal akla sahip çıkmışlar, hatta işi pozitivitizmin ilkelerini dogmalaştırmaya kadar götürmüşlerdir.

Dilthey ve onun hermenötik okulu, Kant'tan Hegel'e, Herder'den Alman Tarih Okulu'na kadar benimsenmiş olan doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayrımından ha-

reketle, pozitivist bilim modelinin özellikle tarih ve toplum dünyasının bir bilimini oluşturmakta yetersiz, hatta çarpıtıcı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dilthey'a göre bilimleri konu ve yöntem bakımından doğa bilimleri (Naturwissenschaften) ve tin bilimleri (Geisteswissenschaften) olarak ayırmak gerekir. Pozitivizm, konuların farklı olmasını göz ardı ederek, hem doğa hem tin/kültür/tarih/toplum alanı için geçerli tek bir bilim modelinden, "pozitif bilim" modelinden yola çıkmakla, tinselliği doğallığa tâbi kılmış ve onu doğallığa indirgemiştir. Pozitivistler, tinsel/kültürel/toplumsal dünyanın sonradan insan eliyle oluşturulmuş, yapay bir dünya, insan tarafından vazedilmiş bir dünya olduğunu unutmuşlardır. Dilthey, pozitivizmin, sosyal olayları da doğa olguları gibi "dıştan gözlenebilir saymak" suretiyle yanılgı içinde bulunduğunu ve doğa bilimlerinin yöntemleriyle çalışan Comte'un "sosyoloji"sinin, bu yanılgı temelinde bir sahte (pseudo) bilim olarak kurulmuş olduğunu belirtir.

Pozitivizme Marksist okullardan, Frankfurt Okulu'ndan ve postmodernist düşünürlerden gelen eleştiriler ise, kısmen epistemolojik olsa da, esas itibariyle ahlaksal, ideolojik ve siyasal nitelikli eleştiriler olmuşlardır.

Marksist okullar, 19. yüzyılın ortalarından beri pozitivizmi eleştirmektedirler. Kendi içinde çok çeşitlilik gösteren bu eleştirilerde ağırlıklı olarak şu noktalara dikkat çekildiği görülür: Pozitivist epistemoloji, sığ bir deneyimciliğe dayanır ve deneyimlenen şeyin maddeye hâkim olan yasaların bir ürünü olduğunu göremez. Oysa gerçeklik ancak diyalektik materyalizmin bize öğrettiği yasalar altında inceleme nesnesi kılınabilir ve en önemlisi gerçeklik bilinçten bağımsız olma anlamında "nesnel" olamaz. Tam tersine gerçeklik, tarihsel-toplumsal gelişim süreci içinde değişime uğrayan bilince bağlı olarak değişik şekillerde kavranır. Hele bu gerçeklik, doğruluk ölçütünü tarihsellikten bağımsız bir şekilde sadece sentaktik, semantik ve pragmatik kurallara dayandıran, tarihsellik ve toplumsallıkla hiç mi hiç ilgilenmeyen yeni pozitivizmle asla kavranamaz. Bunun sonucu olarak pozitivizm, maddî gerçekliğin üstünü örter, onu gizler. Fakat en önemlisi, pozitivizmin, bu görünümüyle, tekelci kapitalizm içinde sınıflar arasındaki karşıtlıkların üstünü örtmekte üstlendiği işlevdir. Eskisiyle ve yenisiyle pozitivizm, geç burjuva/kapitalist toplumun temel yapılarının bir ideolojik yansımasıdır da. Buna bağlı olarak aynı pozitivizm, geç burjuva emperyalizminin ideolojisidir ve işçi sınıfının ilgilerini ve çıkarlarını ortaya koyacak gerçek bilimsel araştırmanın önünü kesen, bu ilgi ve çıkarları maskelemeye yarayan bir alettir.[2]

Frankfurt Okulu'nun "eleştirel teori"si içinden pozitivizme yöneltilen eleştiriler birkaç boyutludur. Horkheimer'e göre pozitivizm, yeniçağda ekonomide, bilimde, politikada ve toplum yaşamında, "araçsal akıl"ın zaferini simgelemektedir. Yeniçağda akıl, olayların ve olguların sadece kataloglanmasındaki, amaca ulaştıracak koşulların izlenmesi ve yapay olarak yaratılmasındaki rolüyle, bu demektir ki, araçsal akıl olarak bir işlev üstlenmiştir. Pozitivizm, "aklı kısaltmıştır." Bir zamanlar felsefenin temel ideleri arasında yer alan "otonomi", "mutluluk", "özgürlük", "adalet" ve "dayanışma" gibi ideler, bu "kısaltılmış akıl" aracılığıyla, tözselliklerini, önemlerini yitirmişlerdir. Pozitivist akıl, kısaltılmış, hatta Marcuse'e göre, "kısalttırılmış" akıldır. Pozitivizm, insanın kendine yönelik bilgi edinme isteğini ve kendini-anlama (Selbstverstehen) çabasını güdükleştirmiştir. Horkheimer'e göre pozitivizm, en nihayet, bir "felsefî teknokrasi" aracılığıyla insanlığı tahakküm altına almak isteyen politik güçlerin bir ideolojisi ve manipülasyon aracıdır. Marcuse, pozitivizmi Batı kapitalizminin ideolojisi saymış

ve günümüz "teknolojik toplum"unun, pozitivist doğrultuda baskıcı, totaliter bir topluma dönüştüğünü, insanî yaşama imkânlarını kısıtlamak suretiyle insanı tek boyutlu bir yaşama mahkûm ettiğini belirtmiştir. Habermas, Frankfurt Okulu içerisinde "pozitivist sosyolojinin eleştirisi" ve 1960'lı ve 1970'li yıllarda Popper ve Albert'le giriştiği ve "pozitivizm tartışması" diye bilinen tartışma çerçevesinde, tarihselci (historist) görüşten yoksun bir sosyolojinin (pozitivist sosyoloji) bir olgu koleksiyonculuğundan öteye geçemeyeceğini, "gerçek sosyoloji"nin, esasında bir "eleştirel tarih bilimi" olabileceğini belirtir. Olgunun ve olayların ötesine geçilmesini kendisine yasaklayan pozitivizm, tarihe ve topluma yön veren "gerçek" neden ve etkenleri ortaya koyamaz; tersine onları örter. Bir eleştirel tarih bilimi, bu nedenle, pozitivist yöntemlerle değil, çözümleyici ve hermenötik yöntemlerle çalışabilir ve "pozitivist aklın hâkimiyeti" ancak bu yolla kırılabilir. Bununla ilgili olarak Habermas, pozitivist bilim teorisinden farklı bir bilim teorisine ihtiyaç olduğunu, "eleştirel teori"nin, hermenötik ve diyalektik yöntemlerle çalışan bir bilim modeli geliştirmesi gerektiğini ekler. Habermas özellikle, pozitivist bilim teorisinde ve genellikle pozitivizm içerisinde "bilgi" ile "ilgi/çıkar" (Interesse) bağıntısının hiç düşünülmediğini, bilimin bir kültürel ürün olduğunun, arkasında bir kültürel ve ideolojik kavrayış şeklinin yattığının hiç farkına varılamadığını belirtir. Özellikle günümüzde doğa bilimlerine yön veren teknik ilginin/çıkarın bilimsel faaliyetlere yön verdiğini, bu faaliyetlerin "teknik ilginin/çıkarın baskıcı gücü"ne boyun eğdiğini, bilimin mümkün nesnellik koşullarının bile artık teknik ilgi/çıkara bağlı bulunduğunu belirten Habermas, sonuçta, "pozitif bilim"i yönlendiren teknik ilginin/çıkarın bir grup veya sınıfa ait olması bakımından nesnel değil, öznel ve dolayısıyla toplumsal olduğunu, bu nedenle bir bilim teorisinin artık bir toplum teorisinin alt dalı olarak çalışması gerektiğini savunur.

1960'lı ve '70'li yıllarda Thomas Kuhn'un ve P. Feyerabend'in eserlerinde de pozitivizmin ve pozitivist bilim teorisinin epistemoloji ve siyaset felsefesi ağırlıklı olarak eleştirildiği görülür. Ayrıca 20. yüzyıl hermenötiğinin önemli adı Gadamer de pozitivizme sürekli eleştiri yönelten bir filozoftur. Son olarak "postmodernizm" adıyla anılan akım, hiç de tutarlı ve derinlikli olmayan, savruk, retorize edilmiş bir eleştiri faaliyeti içerisinde, özellikle bir "büyük anlatı" olması bakımından bir pozitivizm eleştirisi ortaya koymuştur.

TARİHİMİZDE POZİTİVİZM-SİYASET İLİŞKİSİ

Bizde Batılılaşma, çoğu tarihçimiz tarafından, kısmen Tanzimat öncesine uzanan yönleri olsa da, esasen, Batı'da pozitivizmin ortaya çıkış ve yükseliş dönemiyle eşzamanlı olan Tanzimat'la birlikte başlatılır. Pozitivizm, birçok bakımdan, 19. yüzyılın ilk yarısında Aydınlanma'nın önce Fransızlara özgü bir devamı olarak belirmiş, daha sonra tüm Avrupa'ya yayılmıştır. Batı fikir dünyasıyla temasa geçtiğimiz sırada, öncelikle Batı'da o sırada hâkim olan Aydınlanmacı ve pozitivist karakterli epistemolojik ve politik düşünüş tarzıyla tanışmamız kaçınılmazdı. Öbür yandan bu tanışma sırasında bizde Batı felsefesi hakkında yeterli bir bilgi ve buna bağlı ve bunun üstüne bir düşünüm (refleksiyon) geleneği olmadığı gibi, hatta 12. yüzyıldan sonra âdeta dumura uğramış olan İslâm felsefesi içinde ve bu felsefe hakkında bile, istisnalar dışında, bir düşünüm geleneği esaslı olarak mevcut değildi. Bu demektir ki, Osmanlı aydınları Batı felsefesiyle (ama özellikle Aydınlanma ve pozitivizmle) tanıştıklarında, onun karşısına İslâm felsefesinden veya başka bir kaynaktan hareketle geliştiril-

miş bir felsefî/düşünsel alternatif çıkarma imkânından zaten yoksundular. Ve onlar bu durumda ancak Batı felsefesinin öğrencileri olabilirlerdi. Gerçekten de Osmanlı aydınları, büyük ölçüde Aydınlanma'nın ve pozitivizmin, ama bunların (Prens Sabahattin ve birkaç yandaşı dışında) sadece bir versiyonunun, yani Fransız versiyonunun öğrencileri, hem de konuların ve sorunların derinliğine inemeyen, yüzeyde kalan öğrencileri oldular. Oysa Aydınlanma ve pozitivizm, İngiltere, Almanya ve İtalya'da Fransa'dakinden bazı önemli farklılıklar gösterir. Pozitivizm, Fransa'da epistemolojide ağırlıklı olarak rasyonalist iken, İngiltere'de hemen tümüyle duyumcu ve deneyimcidir. Bunun gibi aynı pozitivizm Fransa'da toplum teorisinde holistik/bütünlükçü ve siyaset teorisinde merkeziyetçi/laisist/üsttenci ve otoriter iken; İngiltere'de toplum teorisinde liberal ve siyaset teorisinde ademi merkeziyetçidir vd.

Aydınlanmacı ve pozitivist Batılı (özel olarak, Fransız), kendisini Rönesans'la başlayan bir dizi ekonomik, bilimsel ve düşünsel evrimin bir ürünü ve mirasçısı saymış, aynı evrimi daha ileriye götürme misyonunu yüklenmiştir. O, Batılı olmayan tüm toplumları da, kendi geçtiği evrelerden geçerek kendi yaşama biçimine ulaşabilecek toplumlar olarak görmüş ve bu görüşünü Batılı olmayan toplumların aydınlarına genişliğine ihraç etmekten de geri kalmamış; hatta yapılması gerekenleri de sıralamıştır. Buna göre, Batılı olmayan toplumlar, Batı'nın Rönesans'tan itibaren gerçekleştirdiklerini çok kısa bir süre içinde gerçekleştirmek zorundadırlar. Bunun için topluma aktif şekilde müdahale etmek gerekmektedir ve bu müdahaleyi gerçekleştirecek, "modern, pozitif toplum"un niteliklerini kavramış aydınlara, bir "intelijensiya"ya ihtiyaç vardır. Aydınlar ve siyasetçiler "geri" sayılan "geleneksel toplum"dan "ileri" sayılan "modern, pozitif toplum"a geçişi sağlamak üzere, otoriter, üsttenci, merkeziyetçi bir politika izlemelidirler.

Osmanlı aydınları Aydınlanma'nın ve pozitivizmin epistemolojisiyle pek az ilgiliydiler. Onlar ilgilerini, hemen hemen tamamen, Aydınlanma'nın ve pozitivizmin siyaset öğretisi üzerinde yoğunlaştırdılar. Çünkü Osmanlı'nın geleceği hiç de parlak görünmüyordu; devleti kurtarmak ve ona yeni bir "nizam" vermek gerekiyordu. Akılcı ve evrensel ilkelere göre kurulmuş bir "pozitif toplum" ütopyasının yön vermiş olduğu pozitivist siyaset öğretisi, o aşamada, Osmanlı aydınlarına, özellikle Jöntürkler'e pek cazip gelmişti. Osmanlı aydınlarının büyük çoğunluğu, özellikle Jöntürkler, başta Ahmet Rıza olmak üzere, 1870'lerden itibaren, ülkede pozitivizmin, Fransız etiketli bilim ve siyaset öğretilerinin sözcülüğünü yaptılar. Comte'un "sosyoloji"si ve özellikle "pozitif siyaset sistemi", bu aydınların temel başvuru kaynaklarıydı. Bunlar Guizot, Jaures, Thiers ve Taine gibi düşünür ve tarihçileri izliyorlar, pratikte Fransız siyasetçilerinin görüş ve yöntemlerini taklit ediyorlardı. Comte'un "pozitif bilim"i, Fransız Devrimi'nin sloganlarının yaşama geçirilmesinde (hürriyet, müsavat, uhuvvet: özgürlük, eşitlik, kardeşlik) yol göstericiydi. Pozitivist tarih felsefesinin tespit ve vaat ettiği "ilerleme", devletin ve halkın "pozitif bilim"in uygulamaları için denek yapılması yoluyla sağlanacaktı. Buna göre, önce Batı'yı "ileri" kılan koşullar Osmanlı'da da yaratılacak ve Osmanlı'nın geleceği, o koşullar bir kez yaratıldıktan sonra, Batı ülkelerinin geleceğinden farksız olacaktı. Çünkü, pozitivizmin evrenselci siyasal ütopyasına göre, tek tek toplumlar birbirlerinden hâlen ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, her biri ne kadar farklı inançlara, geleneklere ve siyasal düzenlere sahip bulunurlarsa bulunsunlar; en nihayet, toplum olmak bakımından bir "ortak/evrensel toplumsal doğa"ya sahiptiler. Bu ortak/evrensel toplumsal doğada aynı

koşullar aynı sonuçları doğururdu. Her tekil toplum bu ortak/evrensel toplumsal doğa göz önünde tutularak bir "pozitif toplum"a dönüştürülebilirdi. 1875'ten 1905'e kadar Osmanlı aydınları arasında bu pozitivist inanç doğrultusunda adı konulmamış bir "toplum mühendisliği" fikrinin pek makbul olduğu açıktır. Ahmet Rıza, Fransız pozitivistlerinin ünlü derneği "Societé des Positivistes"in şiarı olan "Ordre et Progrés" ("düzen ve ilerleme") şiarını "Union et Progrés"e ("birlik ve ilerleme": "ittihat ve terakki") dönüştürerek "İttihat ve Terakki Cemiyeti"nin de isim babalığını yapmış oldu. Comte'un "pozitif siyaset sistemi", şiddete başvurulmadan, ispat ve ikna yoluyla tüm Avrupa devletlerini bir "Avrupa Birleşik Devletleri" içerisinde birleştirmeyi öngörüyordu. Bu muhayyel devlet, aslında dünyanın geri kalanını da denetimi altında tutacak, dünyanın tüm kaynaklarını kardeşçe işlemeyi ve paylaşmayı sağlayacaktı. Ahmet Rıza, Comte'un kurduğu Avrupa Birleşik Devletleri Komitesi'nin Osmanlı temsilcisi de olmuş, çıkardığı *Meşveret* dergisinde Osmanlı'da yeni bir nizam için orduya büyük görev düşeceğini sürekli belirtmiş ve ordu içinde bunun propagandasını yapmıştır. Ahmet Rıza ve İttihat ve Terakki Cemiyeti ile başlayan ordudan medet umma stratejisi, birçok pozitivist ve (siyasette ve ideolojide pozitivistlere karşıt düşseler ve "bilim" tanımları farklı olsa da, onlarla aynı evrenselci/yasacı/ilerlemeci düşünme şablonunu kullanmış olan) birçok Marksist aydın için bugün de geçerliliğini korumaktadır.[3]

Münif Paşa'nın kurduğu Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniye, *Mecmua-i Ulûm* adlı bir dergi çıkarıyor ve bu dergi Fransız pozitivizminin sözcülüğünü yapıyordu. Abdullah Cevdet, genellikle Avrupa kültürünün, özel olarak Fransız kültürünün ateşli bir hayranı ve savunucusuydu. Bu isimlere Beşir Fuat, Salih Zeki, Ahmet Şuayb, Hüseyin Cahit (Yalçın), Salih Zeki gibi isimler eklenebilir. Akçuraoğlu Yusuf ve Ağaoğlu Ahmet'in ve özellikle Comte/Durkheim sosyolojisinin temsilcisi Ziya Gökalp'in ilgilerinin ise, diğerleri gibi sadece "pozitivist politika sistemi" ile sınırlı kalmadığını, çalışmalarında teorik/epistemolojik bir temellendirme kaygısının da öne çıktığı görülür. Edebiyat alanında da Şinasi, Ahmet Mithat Efendi ve Hüseyin Rahmi (Gürpınar), edebiyat yoluyla halkı aydınlatmak ve eğitmek amacını taşıyan, pozitivist eğilimli edebî ürünler vermişlerdir. 1890'lı yıllardan başlayarak 50 yıla yakın bir süre yayımlanmış olan *Servet-i Fûnûn* dergisi, pozitivizmin edebî kanallardan yayılmasında öncü olmuştur. Bu dönemde İstanbul, İzmir ve Selânik'te, pozitivist ideallerde birleşmiş, çok sayıda fikir ve edebiyat dergisi yayımlanmış, bu kentler pozitivizmin ülkeye giriş kapıları olmuştur.

Prens Sabahattin, Fransız pozitivizminin sözcülüğünü üstlenmiş olan Ahmet Rıza'dan, Anglosakson pozitivizmine ve "teşebbüs-i şahsî" (özel/kişisel girişimcilik) sloganıyla İngiliz liberalizmine yakın durmasıyla ayrılır. Ahmet Rıza ve taraftarlarının merkeziyetçi, otoriter, rasyonalist ve üsttenci siyaset öğretilerine karşılık, Prens Sabahattin ademi merkeziyetçi (yerinden yönetimci), deneyimci, pragmatist ve liberal bir siyaset öğretisinin sözcüsü olmuştur. O, modernleşmenin, Fransız pozitivizminin etkisi altındaki İttihat ve Terakki'nin merkeziyetçi, devletçi ve komitacı tavrı doğrultusunda gerçekleştirilemeyeceği kanaatindeydi ve devletin bir memurlar devleti olmaktan çıkarılması, "devlet kapısı"nın bir kazanç kapısı olmasının önlenmesi gerektiğini savunuyordu. "Devlete kapılanmak", girişimcilik ruhunun gelişmesini önlüyor, insanları pasif uyrukluğa mahkûm ediyordu. Aşırı merkeziyetçi devlet modeli yerine ademi merkeziyetçi bir devlet modelini geçirmek gerekliydi. Bu gerekçelerle Prens Sabahattin, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne

karşı Teşebbüs-i Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti'ni kurdu. Bu iki cemiyet arasındaki görüş ayrılıkları, 1908'de İttihatçıların iktidarı tam olarak ele geçirmelerinden sonra, daha da keskinleşti. Ne var ki İttihat ve Terakki'nin ezici baskısı altında, Prens Sabahattin ve taraftarları bölücülük ve bozgunculukla suçlandılar ve izleyen yıllarda, özellikle Prens Sabahattin'in 1918'de ülkeyi terk etmesiyle birlikte, seslerini artık çıkaramaz oldular. Fransız pozitivizmi Anglosakson pozitivizmine galebe çalmıştı.

Cumhuriyet döneminde de, 1950'li yılların ortalarına kadar, siyaset öğretisinden bilim anlayışına ve oradan eğitime kadar, hemen her alandaki uygulamalarda Fransız pozitivizminin damgasını görmek mümkündür. Bir başka deyişle, Cumhuriyet'i kuranlar, Prens Sabahattinci değil, Ahmet Rızacıydılar. Bu demektir ki, Cumhuriyet, Comte'un "pozitivist siyaset sistemi"nin izinde, merkeziyetçi, otoriter, bürokratik, seçkinci, laisist ve üsttenci oldu. Mustafa Kemal Atatürk, düşüncede ve eylemde, büyük ölçüde pozitivistti ve Kemalizm bir çeşit siyasal pozitivizmden ibaret kalmıştır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin ünlü altı oku, pozitivist öğretinin bazı temel şiarlarını ifade ediyordu. Ne var ki, Cumhuriyet dönemine, eğitimden ve -ilkokulundan üniversitesine- eğitim kurumlarının organizasyonundan bilime ve siyasete kadar, çoğunlukla pozitivizmin damgasını vurmuş olduğunu söylemek hiç abartmasız doğru olsa bile, bizdeki bu pozitivizmin Batı'daki aslının oldukça yüzeysel, ikinci ve üçüncü elden devşirilmiş ve çoğu yerde yanlış anlaşılmış bir görüntüsü olduğunun da altını çizmek gerekir.



Yeni Osmanlıların önde gelen isimlerinden biri olan Beşir Fuat, sıkı bir pozitivist olmakla kalmamış, kendi intiharını bile deneysel bir meta haline getirerek bilim tarihine damgasını vurmuştur.

Bu tespitler, Jöntürkler'in başını çektikleri Osmanlı pozitivizminin birçok yönden Cumhuriyet döneminde de devam ettiğini göstermektedir. Kemalist pozitivistlerle Osmanlı pozitivistleri arasında, esasen, zihniyet farklılığı değil, siyasî çıkar ve amaç farklılıkları vardır. Bunun görülmesi için Jöntürk pozitivizminin şu önemli yanlarının hatırlanması yeterlidir:

a) Siyasete ve toplumsal organizasyona akılcılık (pozitivist akılcılık) hâkim olmalıdır. Devleti kurtarmak ve toplumu ilerletmek için Batı'nın bilim ve teknolojisinden yararlanılmalı, toplumun yeniden organizasyonu, halkın kalkındırılması, akılcı/bilimci esaslara dayandırılmalıdır. Bunlar, aynı zamanda, "halkçılık"ın da esaslarıdır.

b) Bu pozitivist yönelimli halkçılık, öbür yandan, halkın, devletin yeniden organize edilip güçlendirilmesinden sonra devlet eliyle kalkındırılması amacını taşımakla birlikte, uygulamada halkın değil, devletin güçlendirilmesi ve daha da merkezîleştirilmesi sonucunu doğurmaya adaydı ve daha sonra Cumhuriyet döneminde gerçekten de bu sonucu doğurmuştur.

c) Halkçılık, halkın farklı kesimlerinin ve farklı etnik grupların siyasî temsilini de amaçlar. Bunun yolunun da parlamentarizm olduğu açıktır. Ne var ki bu parlamentarizm, Jöntürkler'de farklı siyasal taleplerin serbestçe ifade ve temsilini sağlama amacından çok, devletin güçlendirilmesi gibi daha üst bir amaca hizmet etsin diye isteniyordu. Jöntürkler öncelikle devleti kurtarmak istiyorlardı, halkın siyasal temsili ve kalkındırılması ikinci plandaydı.

d) Jöntürkler'in halkçılığa, parlamentarizme, özgürlükçülüğe, adalete vd. ancak devletin kurtarılması amacı doğrultusunda prim vermiş olmaları, düşüncede olmasa da uygulamada muhafazakâr olmaları sonucunu doğurmuştur. Cumhuriyet döneminde de benzeri bir durumla karşılaştığımız açıktır. Bu dönemde de her şeye hâkim olan ve her şeyi kontrol eden devlet imgesi, Jöntürkler'den kalan bir miras olarak, günümüzde de yaygınlığını ve güçlü etkisini korumaktadır. Düşüncede "ilerici", fakat uygulamada muhafazakâr olmak, son 150 yıllık tarihimizde bize özgü bir tuhaf geleneğe dönüşmüş görünüyor.

e) Jöntürkler'in gerçekleştirmek istedikleri Osmanlı modernleşmesi, siyasette merkezîleşmeye bağlı olarak güçlü bir bürokrasinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bürokrasi, varoluş sebebi bakımından, istisnalar dışında, her zaman muhafazakârdır. Jöntürkler'in halkçılıklarından şüphe etmek gerekmez; fakat onların halkın kalkındırılması için devletin güçlendirilmesi gerektiği hakkındaki fikirleri, uygulamada, sadece devletin bürokratik aygıt olarak güçlendirilmesi sonucunu doğurmuş, İttihat ve Terakki mensupları halktan çok devletle ve kendi aralarındaki iktidar mücadeleleriyle ilgilenmişlerdir.

Bu belirtilenler ışığında Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin pozitivizmleri hakkında şunlar belirtilebilir:

Jöntürk fikriyatı veya Osmanlı pozitivizmi ile Cumhuriyet pozitivizmi olarak Kemalizm arasında kopuşlardan çok, esasen bir süreklilik olduğu söylenebilir. Örneğin, Kemalizm de halkçılık, Rousseaucu cumhuriyetçilik anlayışına sıkı sıkıya bağlı bir biçimde, "ulusal egemenlik" kavramıyla bağıntılıdır. Siyasî temsil ve yönetime katılma ilkesi olma yönüyle halkçılık, elbette bir demokratik ilkedir. Ne var ki, aynı ilke, halkın kendi kaderini kendisinin tayin etme hakkı olmayı da içerir. İşte bu yönüyle halkçılık, özellikle 1930'lu yıllardan sonra, "halka rağmen halk için" formülü altında ifade edilmiş ve tıpkı Jöntürkler'de olduğu gibi, halkın demokratik katılımını ve temsilini gerçekleştirmekten çok, devletin ve devlet iktidarının pekiştirilmesinin aracı kılınmıştır. Bunun en açık kanıtı, Terakkiperver Fırka ve Serbest Fırka'nın devlet iktidarını zorlayacak ölçüde gelişmelerine izin verilmemiş olmasıdır. Halkın demokrasiye ne zaman ve ne ölçüde "lâyık" hale geldiğini tespit ve tayin etme yetkisi ve gücü, Jöntürkçü İttihat ve Terakki yönetimi altında devletin elinde olduğu gibi, Cumhuriyet döneminde de Kemalist devletin elinde olmuştur. Bu durum, 1950'li yıllarla birlikte görünüşte demokrasiye geçilmiş olmasına rağmen devlet iktidarının müdahaleleri dolayısıyla fiilen tam anlamıyla geçilememiş olmasından dolayı, günümüzde de fazla değişmiş görünmemektedir. Osmanlı pozitivizmi ile Cumhuriyet pozitivizmi arasında, bu açıdan da önemli bir fark olduğu söylenemez. Başka bir ifadeyle, Cumhuriyet pozitivizmi, devletçilik ve halkçılık anlayışı bakımından Osmanlı pozitivizminin bir devamıdır.

Osmanlı pozitivizmi ile Cumhuriyet pozitivizmi olarak Kemalizm arasında, "millet" (ulus) kavramının tanımında bir kopuş olduğu ileri sürülmüştür. Jöntürkler "millet" kavramını, Osmanlı devleti sınırları içerisinde yaşayan farklı etnik ve

dinî unsurların birlikteliğini, "ittihad"ını ifade edecek bir genişlikle kullanmışlardır. Buna karşılık Kemalizm, "ulus"u, "dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı yurttaşlar birliği" olarak tanımlamıştır. Kemalizmin "ulus" tanımının Jöntürkler'in "millet" tanımına benzer yönleri olduğu açıktır; bununla birlikte, "ulus"un "millet"e göre daha daraltılmış bir anlam içeriğiyle karşımızda olduğu da bellidir. Mustafa Kemal Atatürk'ün "Medeni Bilgiler"de verdiği "ulus" tanımında "ırk ve menşe birliği", "siyasal varlıkta birlik", "dil birliği" gibi yönlerin içerildiğine dikkat edildiğinde, bu tanımın Jöntürkler'in ırk ve menşee ve dil birliğine değil yurttaşlık bağına ağırlık veren "millet" tanımına göre hatta daha kısıtlı ve dışlayıcı bir tanım olduğu söylenebilir.

Osmanlı pozitivizmi ile Kemalizm arasında bir "kopuş"tan söz edilebilirse, belki tam da bu noktada söz edilebilir. Kemalizm, Osmanlı pozitivizminin Osmanlı toplumunun dinsel ve etnik çeşitliliğini gözeterek geliştirmiş olduğu, kozmopolitist yönler içeren "millet"i yerine, dar, sıkıştırılmış ve zorlama bir "ulus" kavramı geliştirmiştir. Bu nedenle, Kemalist ulusçuluk, arzu edilmemiş olsa bile, ırk ve menşe birliğini esas alan şoven milliyetçiliği de esinlendirmiştir.

Osmanlı pozitivizmi ile Kemalizm arasında bir başka "kopuş"tan söz etmek gerekirse, bu kopuş, Osmanlı pozitivizminde "devlet" ile "millet"in ayrı tutulmalarına karşılık, Kemalizmde bunların neredeyse özdeşleştirilmiş olmasıdır. Mustafa Kemal Atatürk, "Türk ulusu, halk idaresi olan cumhuriyetle idare olunur bir devlettir" tanımını yapmıştır. Gerçi Mustafa Kemal Atatürk'ün aktüel siyaset gereği, zamana ve zemine uygun söz söyleme kaygısıyla ve bir vesileyle dile getirdiği birçok düşüncesi vardır ve bunların bir kısmı birbiriyle çelişirler. Bununla birlikte "devlet" ve "millet"i özdeşleştiren bu düşüncesinin bir vesileyle dile getirilmiş bir düşünce olmadığı da bellidir. Çünkü böyle bir özdeşlik, devlete millet adına ve millet olarak karar verme yolu açar ve "halka rağmen halk için" yapılan uygulamalara meşruluk kazandırır. Osmanlı pozitivizminde ise, "devlet", yüzlerce yıllık Osmanlı devlet modelinin etkisi altında, "millet"in üstündedir, onunla özdeş tutulmaz ve bu nedenle Osmanlı devleti otoriter olsa da, totaliter olmamıştır. Devlet-millet özdeşliği fikri, arzulanmamış ve hedeflenmemiş olsa bile, çeşitli totalitarizmlere yol açabilir ve açmıştır da. Osmanlı pozitivizminin bu yönden de Kemalizme, Cumhuriyet pozitivizmine göre daha ılımlı ve esnek olduğu belirtilmelidir.

BİRKAÇ DEĞERLENDİRME NOTU

Tanzimat'tan bu yana Batı'dan ithal edilen pozitivist yönelimli "modernleşme", "Batılılaşma" projesinin mimarları olan asker ve sivil aydınlar, pozitivizme özgü ilke ve şiarları birer dogma halinde benimsemiş olmaları bakımından dogmatiktirler. Bizde pozitivizmin en amansız muhalifleri gerçi İslâmcılar olmuştur; ne var ki, pozitivistlerle İslâmcılar arasında dogmatizmleri yönünden bir ortaklık da vardır. Oysa pozitivizmin muhalifleri Batı'da sadece dinciler olmamış, pozitivizmin, yukarıda "Pozitivizmin Eleştiricileri" başlığı altında değinildiği gibi, çeşitli felsefe okulları ve çeşitli politik ideolojiler içerisinde yer alan muhalifleri de olmuştur. Ve pozitivizm, Batı'da, dinci cepheden değil, esasen bu okul ve ideolojiler içerisinden yapılan eleştiriler sonunda, uygulamada olmasa da düşünce dünyasında eski itibar ve popülaritesini kaybetmiştir.

Tüm dogmatikler (örneğin, radikal İslâmcılar ve ırkçı milliyetçiler) gibi pozitivistler de, "doğru"nun kendilerinde olduğunu, diğer felsefî, ideolojik veya dinsel söylemlerin "doğru"larının hiç de öy-

le olmadıklarını düşünürler. Kendi "doğru"larından o kadar emindirler ki, bunu başkalarına bildirmenin ve topluma bu "doğru" doğrultusunda müdahale etmenin bir ödev olduğuna da inanırlar. Onlar, "evrensel" olduklarına inandıkları "doğru"larını topluma dayatmakta ve toplumu o yönde eğitmekte ısrarlıdırlar. Zihinlerindeki "iyi toplum" projesine öylesine inanırlar ki, içinde yaşadıkları toplumun realitesinin bu projeyle bağdaşır olup olmadığını düşünme zahmetine bile katlanmazlar. Onlar bu realiteyi kendi tarihselliği, tekilliği, biricikliği, özgüllüğü ile anlamak ve çözüm önerilerini bu anlama çabası eşliğinde geliştirmek yerine, zihinlerinde biçtikleri elbiseyi topluma giydirmeye kararlıdırlar. Elbise topluma uymadıkça hüsrana uğrarlar, öfkelenirler ve üstelik elbiseyi değil, toplumu suçlarlar.

Bizde Tanzimat'tan 1950'li yıllara kadar, yüz yılı aşkın bir süre, fikir ve politika hayatına çok büyük ölçüde Fransız pozitivizminin, 1950'li yıllardan bu yana ise Anglosakson pozitivizminin ve Anglo-Amerikan liberalizminin yön vericiliğine tanık olunduğu yukarıda belirtildi. Bir bakıma, pozitivizmin bayraktarlığı, Ahmet Rıza ve izleyicilerinden Prens Sabahattin ve izleyicilerine geçmiş görünmektedir. 1950'li yılların Demokrat Parti'si bu geçişte ilk adımları atmıştır. Adalet Partisi ve 1980'li yılların ANAP'ı, yüzleri Atlantik ötesine dönük partiler olarak, Anglosakson pozitivizminin ve bağlı olarak Anglosakson liberalizmi ve kapitalizminin ithalcileri ve taklitçileri olmuşlardır. Özellikle ANAP'la birlikte Tanzimatçılığın ve Jöntürkçülüğün yeni bir versiyonuyla karşılaştığımız söylenebilir. Bu versiyon içerisinde, "modernleşme"den, artık eşit ve özgür bireylerin oluşturduğu bir toplum yaratmaktan çok, küresel kapitalizme eklemlenme anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak "bağımsızlık" sözünün telâffuz edilmesinden kaçınılmakta, "gerçekçi" olunması ve "karşılıklı bağımlılık"tan söz edilmesi gerektiği vurgulanmakta ve fakat bundan esasen Batı'ya yamanma murat edilmektedir. Bu yeni versiyon içerisinde "demokrasi" bile, serbest piyasa ekonomisinin önünü açan düzenlemeler bütününe indirgenebilmektedir.

Her alanda olduğu gibi, siyasette de model ithal etme geleneğimiz sürüyor. Ne var ki, özellikle siyaset alanında son 150 yılda bu yolla elde ettiklerimiz, kaybettiklerimizden daha az olmuştur. Genelde Batıcılığın ve özelde pozitivizmin, sadece düşünsel ve ideolojik bir değerlendirmesiyle yetinmek yetmez, hatta bu bir çeşit lüks olarak kalır. Çünkü onların son 150 yılın siyasal kâr-zarar hesabındaki yerleri bakımından da değerlendirilmesi, bu ülkenin siyasal geleceği bakımından elzemdir.

Model ithalciliği kendi başına kınanacak bir şey değildir. Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında böyle bir ithalcilik bir dereceye kadar elzemdi de. Fakat bu ithalciliğin hâlâ devam ediyor olmasının, özellikle 1980'den sonra bazı bakımlardan koloni olma tehlikesi ile karşı karşıya olan bu ülkeye ve tabii bu ülkenin bazı aydın ve siyasetçilerine onur kazandırmadığı da teslim edilmelidir.

Kendi tarihsel/toplumsal gerçekliğimize kendi kavram ve tasarımlarımızla eğilmeyi becerinceye, kendi özgüllüğümüzün bilincine bu kavram ve tasarımlar yardımıyla varıncaya kadar, fikir ve siyaset hayatımızı Batı patentli fikir ve öğretilerin yönlendirmeye devam edeceği açıktır. Kendi kavram ve tasarımlarımızla düşünmenin ilk koşulu ise, pozitivizmin üstünü örttüğü bir şeyi, "tarih bilinci"ni yeşertmekten geçiyor. Pozitivizmin ve İslâmın evrenselci dogmatizmleri ve ırkçı milliyetçiliğin dar ve bağnaz ve dışlayıcı bakış açısı, kendi tarihsel/toplumsal gerçekliğimizi anlamakta bize yardımcı olamazlar. Tarihimizi bunlardan birinin

dogmatik ışığı ve ipoteği altında kavramaya çalışmanın pek bir yararı yoktur. Tersine, yüzyılların İslâmı ve son 150 yılın pozitivizmi ve çeşitli ırkçı milliyetçilikleri, tarihimizi önemli ölçüde şekillendiren etkenler olarak, bizzat kendileri anlaşılmayı ve yorumlanmayı, tefsir edilmeyi bekliyorlar. Bizim kültürümüzde tefsircilik, İslâmî çerçevenin dışına çıkamamış olsa da, güçlü bir geleneğe sahiptir. Bu geleneğin din dışı, felsefî ve tinbilimsel (Geisteswissenschaftlich) çerçevede yeniden ihyası gerekmektedir. Bu konuda, yine Batı felsefesinin bir ürünü olan ve fakat her toplumun kendi tarihsel/toplumsal gerçekliğine bu gerçekliğe uygun kavram ve tasarımlarla yönelmeyi öngören hermenötik felsefenin tekilci/tarihselci epistemolojisi ve bu doğrultuda geliştirilmiş yorum öğretisi ve yorum tekniğinin, kendi gerçekliğimizi bilmede en uygun araçlardan birisi olarak dikkate alınmasında zorunluluk vardır. Çünkü hermenötik düşünüş tarzının sağladığı siyasal bilinç, aslında hermenötik tarih bilinci ışığında şunun farkındalığından ibarettir: Görünüşte evrenselci ve evrensel bilimci olanlar, hele siyasetçiler, gerçekte bu evrenselciliklerini ve evrensel bilimciliklerini kendi uluslarının, devletlerinin siyasal amaç ve tutkularının gerçekleştirilmesinde bir araç olarak kullanırlar. Başka bir ifadeyle, "evrenselcilik" sözcüğü, siyasal söylem içerisinde, lûgat anlamıyla değil, bir devletin veya devletler topluluğunun sosyo-ekonomik düzeninin ve fikriyatının dünyaya kabul ettirilmesinde başvurulan bir taktik sözcük, çıkar ve dayatmaların üstüne çekilen bir cila, bir örtü olarak kavranmalıdır. Örneğin, "küreselleşme", günümüzde, pozitivist siyaset öğretisinin esinlendirdiği böyle bir taktik evrenselciliğin uzantısından başka bir şey değildir. Kendi kavram ve tasarımlarımızla kendi tarihsel/toplumsal gerçekliğimizi kavrama girişiminin bir ilk adımı, "küreselleşme" sözcüğündeki örtük pozitivist/evrenselci yönü görüp göstermekten geçebilir.* ❐

(*) Bu yazıda başvurulan kaynakların ayrıntılı dökümü, telif ve çeviri kitaplarımda mevcuttur. Bu yazıda bunların dışında başvurulan kaynaklar dipnotlarda belirtilmiştir.

DİPNOTLAR

1 Bizde, Osmanlı'nın son elli yılında ve Cumhuriyet döneminde, pozitivizmin ilk 6 maddede belirtilen epistemolojik ilke ve düsturlarından çok, 6. ve 7. maddelerde belirtilen siyasal ütopyası ve siyaset öğretisinin rağbet gördüğüne ileride değinilecektir.

2 Frankfurt Okulu'nun tezlerine yakın duran bir düşünür olan A. Wellmer, Marksist okulların pozitivizme yönelttikleri eleştirileri büyük ölçüde onaylamakla birlikte; özellikle Marksist tarih felsefesinde ve Marksist politik ekonomi eleştirisinde, ne var ki, bir "gizli pozitivizm" teşhis etmektedir. Wellmer'e göre Marx'ın proletarya devrimini nesnel, tarih yasalarınca belirlenmiş bir süreç olarak kavramış olması, tam da, onun "pozitivistik" bir kavrayışa sahip olduğunun kanıtıdır. Bu yönüyle Marksist teori bir "pozitivist ve postideolojik bilim" olarak görülmelidir (A. Wellmer, *Kritik der Geschichtstheorie und Positivismus*, 1967, s. 77 ve devamı).

3 Osmanlı'nın son döneminin ve tüm Cumhuriyet döneminin Osmanlıcı ve Türkçü aydınları da, aynı şekilde, siyasette ve ideolojide pozitivistlere ve Marksistlere aykırı düşmüşlerse de, istisnalar dışında, pozitivistlerin Aydınlanma'dan miras olarak almış oldukları aynı evrenselci/totaliter düşünme şablonunu kullanmışlardır. Türk düşünce ve siyaset dünyasına bugün de hâkim olan ve bir geleneğe dönüşen üsttencilik, dışlamacılık, aykırı olanı yok sayma ve yok etme eğilimi, büyük ölçüde, pozitivist, Marksist, İslâmcı ve Türkçülerin aynı düşünme şablonunu kullanmalarının bir sonucudur. Düşüncede evrenselci olanların siyasette ve ideolojide, arzulamasalar da, totaliter ve dışlamacı olmaları kaçınılmazdır.

Mavi Anadoluculuk

KAYA AKYILDIZ

Mavi Anadolucular'ın "Batılılaşma" karşısında aldıkları tavrın anlaşılabilmesi için çeşitli kanatlarıyla Türk Düşünce Hayatı'nda bu olgunun nasıl tartışıldığını biraz açmak gerekiyor.

Pek çok yorumcunun da haklı olarak işaret ettiği gibi, Osmanlı modernleşmesi aslında "Devlet Nasıl Kurtarılır?" sorusu etrafında örülmüştür. İslahat hareketleri diye bilinen çabaların aslında "Din ve Devlet"i tahkim etmek, eski güçlü konumlarına yeniden kavuşturmak gibi, özünde gayet pragmatist ve muhafazakâr bir niyet taşıdığını söyleyebiliriz. Yani, sanılanın aksine Osmanlı modernleşmesi ilk safhalarda Batılılaşmak gibi bir hedefe kilitlenmiş değildir. Osmanlı modernleşmesine ilişkin çeşitli anlatılar durumu farklı hikâye etmektedirler.

Sadece Osmanlı modernleşmesi de değil, uygarlık sorunu da aslında sürekli gündemde olmuştur. Cumhuriyet dönemi ideologlarından Hamdullah Suphi Tanrıöver'in mecliste Batı'nın kötülüklerini aldığımız konusunda feveran eden Ziya Hoca'ya yanıtı manidardır.

Karşımızdakiler zannediyorlar ki medeniyet bir kıtadan diğer bir kıtaya geçerken gümrüklere uğrar. Ziyâ Efendi Hazeratı ile beraber bir komisyon teşkil ederiz. Önlerine kağıtlarını alırlar ve dışarıdan içeriye ne gelirse madde madde görürler. O gelen ne? Lokomotif. Buyursun içeri. Bu gelen ne? Dans. Kabul etmiyoruz, kapı dışarı (...) Medeniyetler bir memlekete girerken gümrüklere uğramaz. Şunun bunun mütalaasını almaz, tasvibini beklemez. Gelenler eğer bir takım ihtiyaçların, bir takım zarûretlerin neticei tabiiyesi ise mutlak içeri girer, mani olamayız (Tanrıöver'den aktaran Tunaya, 1999: 16-7).

Hamdullah Suphi'ye göre sanayileşmesi gereken Türkiye'ye kurulacak fabrikalar işçi- patron mücadelesini de kaçınılmaz olarak gündeme getirecektir. Yine Hamdullah Suphi'nin sözleriyle,

Hocam böyle olmaz, fabrika girdi mi sosyalist akideleri de içeri girer. O akideler makinenin bünyesine dahildir. Yerde yatan sarhoş, Türk Devrimi'nin getirdiği yenilikleri temsil edemez (Tanrıöver'den aktaran Tunaya, 1999: 17).

Popüler Kemalist anlatıya göre, Avrupa'nın teknik ilerleyişiyle beraber ulema sınıfındaki bozulma dört elle şeriata sarılmış bir devleti adalet ve eğitim alanında topluma sosyal ve dinî bir disiplin sağlayacak ve ilerlemenin temel taşı olabilecek aydınlar grubundan yoksun bırakmıştır.

Islâm özgürlükçü bir din olduğu halde gericilerin elinde yenilik düşmanı gibi gösterilmiş, durumu fark edip bir şeyleri düzeltmeye çalışan yenilikçi padişahlar halkla ilişkiye geçememiş, ulema ve yeniçeri gerici düzenin muhafızı olarak bu girişimlerin akamete uğramasına neden olmuşlardır. Zaten, yeniçeri ocaklarının dağıtılmasından sonra birtakım reformlar uygulanabilmiştir. Doğrusu, 18. yüzyıldan başlayarak gerçekleştirilen reform hareketleri ferdî, yukarıdan aşağıya, geçici ve kısmî olmuştur.

Bu noktada Tarık Zafer Tunaya'nın *Türk Siyasal Düşüncesi*'nde Batılılaşma meselesine yaklaşımları incelerken yaptığı ayrımlara sadık kalarak meseleyi biraz daha açalım. Tunaya, Batı'yı bir yanıyla değil, her niteliğiyle kabul eden çizgiye "Bütüncüler" ve Batı'nın kimi değerlerini ya da yanlarını almayı uygun görenleri "Kısmîciler" olarak sınıflandırmıştı.

Bütüncülere göre, Batı bir zihniyet, bir kafa ve bir ruhtur, çağdaş medeniyettir ve insanlığın ortak malıdır. Sabahattin Eyuboğlu'nun sözleriyle "Zaten başka medeniyet de yoktur. Avrupa, dünyamızın gençliği yeniden doğuşu ve yarına açılan penceresidir" (Eyuboğlu'ndan aktaran Tunaya, 1999: 59). Doğu ise insanları köleleştiren, aklın yaratıcılığını ezen, özgünlük yoksunu bir coğrafyadır. Doğu'da ve bu topraklarda skolastik düşünce aklı esir etmiştir. Osmanlı'da bu skolastiği yenememiş, ortaçağ zihniyetinden kurtulamamıştır.

Kısmîcilere göre Batı zalimdir, sömürgecidir, medeniyet bakımından ileri değildir. Kısmîciler kategorisine dahil edilen Gelenekçilere göre, Batı'nın ahlakına ve maneviyatına ihtiyaç yoktur, Batı'yla temas ahlakı kaybettirebilir, tekniğini almak kâfidir. Zaten Batı medeniyeti, İslâm medeniyetine kıyasla farklı kaynaktan ve gelenekten beslenir.

Yine kısmîcilerin bir alt kolu olan Kadrocular ise Türk Millî Kurtuluş Hareketi'nin yozlaşmış demokrasi, sosyalizm ve faşizme kıyasla kendine has özellikleri ve üstünlükleri barındıran yaratıcı bir tekâmül olduğunu ileri sürerler.

Kısmîciler, Batı'nın tamamen alınmaması gerektiğini, alınacaksa da kısmen ya da bölünerek alınabileceğini savlamışlardır. Onlara göre, Batı'nın alınması gereken yanı tekniğidir. Buna karşılık, Bütüncüler bir sentez fikri geliştirmiştir. Bütüncülere göre, Batılılaşmak her şeyimizi terk ederek Batılı olabileceğimizi göstermez. Millî unsurlarla Batılı unsurların kaynaşmasından vücut bulacak bir sentez fikri, Doğu-Batı Sentezi fikrinin, Türkiye'nin Doğu-Batı arasında bir köprü oluşunun kaynağında yer alır.

Kısmîcilerin bir başka kolu olarak *Türk Düşüncesi* dergisinin ve onun başyazarı Peyami Safa'nın farklı bir yaklaşımı vardır. Safa'ya göre Türk Devrimi'nin yaratıcı hamlelerine karşı koyanlarla, geçmişin canlı değerlerini inkâr edenler arasındaki çarpışma, yani inkılapçılar ve mürteciler olarak adlandırılan kesimler arasındaki çatışma, Batılılaşma sorunumuzu kavramaktan uzaktır.

Peyami Safa, aslında iki Batı olduğunu da ileri sürer. Bunlardan birincisi dünkü medeniyet anlayışını temsil eden, ölen, hatta ölmüş Batı'dır. Bir de yepyeni zihniyeti ve değişik hüviyetiyle bugünkü Batı vardır. Türk Devrimi'ni ölü bir Batı anlayışına göre kalıplandırmak, Batılılaşmak yolundaki en büyük başarısızlıktır. Peyami Safa, iddialarını Hilmi Ziya Ülken'den alıntılarla daha derinleştirmiştir. Batı medeniyetini medeniyetimiz olarak benimseyen Ülken'e göre bu medeniyetin dört özelliği vardır: Skolastik düşünceyi yıkmak, reformları ve laikliği gerçekleştirmek, pratik usun evrenselleşmesini sağlamak ve nihayet diğer unsurların yarattığı "Buhran" (Ülken'den aktaran Tunaya, 1999: 70).

Buhran, Batı medeniyetinin dördüncü unsurudur. Batı'da bir tehlike vardır, fakat Batı değişmekte eskisi gibi materya-



"Batı Uygarlığı'nın çıkış noktası, beşiği olarak kabul edilen Yunanistan'ın, aslında Anadolu'nun takipçisi olduğu görüşünün taviz verilmeden savunulması" Mavi Anadolucuların vazgeçilmez teması olmuştur. Anadolu topraklarının eşsiz tarihî mirası da bu savların önemli gerekçelerinden biridir.

list, pozitivist, Marksist bir çerçeve olmaktan çıkmakta, manevi ve mistik bir düşünce sistemine doğru evrilmektedir.

Tunaya'nın bütüncülerin bir kolu olarak değerlendirdiği *Forum* dergisi çevresine göre Osmanlı toplumu mistik, dogmatik, mutaassıp ve toleranstan uzak bir zihniyete sahipti. Batı medeniyetinin verimleriyle Osmanlı medeniyetini değiştirmek gerekmiştir. Ancak Türk Devrimi kayıtsız şartsız bir Avrupa taklidi değil, aksine dil devrimi ve kadınlara tanınan haklarda olduğu gibi özgün katkılar içeren bir harekettir. Tüm bu süreçlerin ana aktörü de Atatürk'tür. Buradan hareketle Türk Devrimi'ni Atatürk Devrimi olarak değerlendirmek mümkündür. Devrimin gerçekleşmesine mani olan her engel irticadır. İrtica da Doğu'dur, skolastiktir.

Ulusal egemenlik fikrinin ortaya çıkışı ve halkın egemenliğin kaynağı olarak tarif edilmesi Cumhuriyet Dönemine tekabül eder. Cumhuriyet, siyasî müesseselerin Batı'dan alınmasını, devrimler vasıtasıyla da "Batı Medeniyet Dairesi"ne dahil olunmasını teklif etmiştir. Bu yaklaşımda, Batı medeniyetinin müşterek olduğu, ama Hıristiyan eseri olmadığı, böyle olduğunu iddia eden yerli ve yabancı kaynaklarla mücadele edileceği duyurulur. Türklerin İslâm öncesinde de kurdukları medeniyetler vardır, şimdi dahil olmaya çalıştıkları Batı medeniyeti de geçmişleri dolayısıyla bunu yapabileceklerini gösterir.

Batılılaşma meselesine hayli radikal tavır alışlardan biri de Kemal Tahir'den gelir. Ona göre,

Batılaşmacı olmak (Batılaşmadan yana olmak, hele bizim şimdiye kadar uygulaya geldiğimiz batılaşmacılıktan yana olmak) en hafif en acıklı anlamıyla dinî şuurdan, dinî onurdan yoksun olmak demektir. Batılaşmacı olmak kendi vatanına, kendi milletine, daha acıklısı bizzat kendi kendine karşı olmak demektir. Bu-

Sabahattin Eyuboğlu

KAYA AKYILDIZ

Sabahattin Eyuboğlu, düşünce hayatımızda "Mavi Anadoluculuk" olarak bilinen yaklaşımın siyasal ve ideolojik programını en açık haliyle ortaya koymuş mensubudur. Azra Erhat ve Halikarnas Balıkçısı'nın da dahil olduğu Mavi Anadoluculuk akımı çevrelerinde benzer görüşleri taşıyan pek çok kayda değer figür için de cazibe merkezi olmuştur. Orhan Burian, Vedat Günyol ve bir dereceye kadar Nurullah Ataç gibi isimler bu listeye konabilir. Ancak, vurgulanması elzem bir ayrımdan söz etmeliyiz: 60'lar boyunca Kemal Tahir yöresinde toplanan ve "Tahiriler" olarak kodlanan kesim ile Sabahattin Eyuboğlu'nun etrafında bir araya gelmiş "Eyyubiler" dönemin karşıt yaklaşımlara sahip çevreleridir.

Eyuboğlu'nun siyaset felsefesini anlamaya çalışacağım bu yazı için Mikhail Bakhtin'in bazı kavramlarına baş vurmanın faydalı olacağını düşünüyorum. Bakhtin, sözel-ideolojik dünyayı tekleştirmeye hizmet eden merkezcil güçler ile bu güçlere çeşitli biçimlerde direnen merkezkaç güçler arasındaki mücadeleyi tanımlamaya çalıştığını biliyoruz ve Bakhtin bu mücadelenin tek tek sözcükler üzerinden yürüyebileceğini de kaydeder. Yani tüm toplumsal, siyasal ve kültürel pratiklerin ve bunlara ilişkin anlam dünyasının tek bir doğru sözcük etrafında kurulması, derlenmesi... (Vice, 18-45). Merkezcil gücün en temel icraatı olarak tanımlayabileceğimiz bu girişimin, yani bu türden bir tekleştirme, monolojik bir sözel-ideolojik dünya kurma işinin Eyuboğlu'nun macerasında gözlenebileceğini düşünüyorum.

Eyuboğlu'nun sözel-ideolojik dünyayı tekleştirmek için seçtiği doğru sözcük "halk" olmalıdır. Bir kez daha yinelemek gerekirse Eyuboğlu'nun siyasal gramerinin ve kurduğu sözel-ideolojik dünyanın merkezî terimi olarak durmaksızın telaffuz edilen sözcük "halk"tır. Karagöz'den, Rabelais'ten, Şarlo'dan ya da Divan Edebiyatı'ndan bahsederken dahi alttan alta "halk" gösterenine işaret eder. Bunu biraz daha sarih hale getirebilmek için Eyuboğlu'nun halk'a atfettiği nitelikler ve onu tanımlama biçimi üzerinde yoğunlaşmak gerekiyor. Eyuboğlu'na göre halk; ümmet ve millet kavramlarından daha

nun hiç bir özrü, hiç bir tevili de yoktur. Batılaşmacılık sağdan da olsa, solda da olsa hiç fark etmez! Batılaşmacılık bir tren kazasıdır, tren kazalarında vagonların sağa ya da sola devrilmelerinin raydan çıkma bakımından hiç bir önemi olamaz. Solcu batılaşmacıların solculuğu, sağcı batılaşmacıların sağcılığı kadar uydurmadır, yutturmacadır. Gerçek sağcı gibi gerçek solcu da bizim batılaşmacılık tarihi karşısında en önce batılaşmacılıktan yakasını kurtarmadıkça sağcı, solcu olamaz. Ancak hain değilse kendini aldatıyor demektir (Tahir, 1989: 221).

MAVİ ANADOLUCULAR

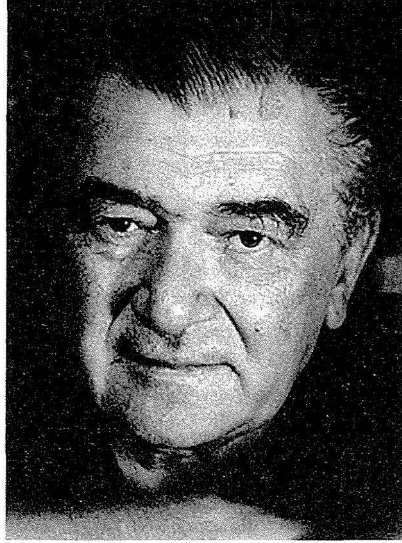
Mavi Anadolucular, yani Sabahattin Eyuboğlu, Halikarnas Balıkçısı ve Azra Erhat

ileri bir kavramdır. Çünkü ümmet de, millet de belli bir inanç, belli bir sınır ve belli kaynaklara, dile, tarihe, coğrafyaya bağlı kaldığı halde, halk kavramı insanlığın ta kendisini anlatır gibidir. Ona göre ümmetler, milletler kolay kolay anlaşamaz, ama halklar anlaşır.

Halk, her yerde halktır. Hıristiyan ve Müslüman halklar Kıbrıs'ta, Cezayir'de, Afganistan'da, İstanbul'da halk olarak tıpatıp aynı sorunlar içinde yaşadıkları halde, bütün bu memleketlerde ümmet ve millet olarak insanlar birbirinden ayrılmakla kalmayıp birbirini öldürmeye kadar gidebilmekteler (Eyuboğlu, 1994:30).

Halk, aynı zamanda her şeyin en güzelini ve en iyisini yapan bir varlıktır. Öyle ki, halk Karagöz'ü yapmış, Yemen Türküsü'nü söylemiş, alçakgönüllü ustalar yetiştirmiş, Türkçe gibi bir dil yaratmıştır. Buna karşılık halk adına konuşanlar, ancak o cıvık operetleri; o yapışkan, o ağlamış şarkıları "yapmış"; burnu kaf dağında üstatlar "yetiştirebilmiştir".

Biz neler yazabilmişiz, ama halk tutmamış; ne filmler çevirebilmişiz, ama halk böylesini istiyormuş, ne ince nükteler yapabilirmişiz, ama halk yalnız kabasından anlıyormuş. Sanki halk en iyi sanatçılarımızı tutmamış, Nasrettin Hoca'yı, Şarlo'yu bizden önce beğenmemiş gibi. Gelin, işlerimizi halkçı gibi değil, değil düpedüz halk gibi yapalım... (Eyuboğlu, 1994: 14).



"Anadolulu olarak bizim bu [Eski Yunan] kültüründeki payımız en az Yunanistan'ınki kadar büyüktür."
(S. Eyüboğlu, 1956)

Buradaki çağrı ve özdeşleşme isteği, her şeyin iyisini ve doğrusunu yapan halk anlayışı büyük harfle doğru ve güzel olanın da adresini gösterir. Eyuboğlu, Anadolu Halkı'na odaklandığı noktada manzarayı şöyle betimler: Anadolu halkı ırkçı olmadığı gibi koyu Müslüman da değildir. Bu türden softalıkla-

üçlüsü hem ekip içindeki konumları, hem de yarattıkları etki bakımından aynı düzeyde değerlendirilmemesi gereken figürlerdir. Siyasal düzlem söz konusu olunca öne çıkan Sabahattin Eyuboğlu iken edebî verimler alanına sıçrandığında Halikarnas Balıkçısı'nın çalışmalarına değinmek gerekecektir. Bu eşit olmama halini Eyuboğlu'nu tasvir eden Azra Erhat'ın şu sözleri açığa vurur:

Birkaç sayfa yazı koparabildim mi eve koşar, hemen o her sözünden bal akan, insanlık ve sevecenlik yayılan yazıları kana kana daktiloya alırdım ve o gün ya da ertesi günü götürür, verirdim ona. Şöyle bir bakar, eline sağlık gibi bir şey söylerdi. Sevinir miydi, sevinmez miydi belli etmez, yalnız bir bakışı bir eline sağlık demesi ya da kırk yılda bir kendiliğinden sen al bunları yaz demesi bile, büyük bir

ra ne tarihi elverişlidir, ne coğrafyası. Tam da bu yüzden milliyetçilik ve İslâmcılık gibi yobazlıklar Anadolu Halkı'na iliştirilebilecek nitelikler olamaz (Eyuboğlu, 16-42).

Ancak, yine de ters giden bir şeyler olduğunu kabul eder, "çağdaş uygarlık düzeyinin" altında kalındığını, gelişmeyi, ilerlemeyi engelleyen bir faktör olduğunu tespit etmek gereğini kabul eder. Bu faktör gericilerdir, softalardır, yobazlardır ya da '60'ların "Eyyubi" jargonuyla "ticanî"lerdir. Coşkun ve uzun "Merhaba"sını sıraladığı "Halk" başlıklı yazısının girizgâhında çeşitli ırk, mezhep, medeniyet ve ulu kişilere de selamını yollar ama "(nursuz nurcular hariç, çağ dışı, insaf dışı en kaba sağduyu dışı oldukları için hariç)" diyerek "ticanileri" dışta bırakır.

Ona göre halkımız gerici değil, geri kalmıştır sadece. Gerici dediği kimseler de halktan yana görünen halk düşmanı ya da halk düşmanının belli bir eğitimle yetiştirdiği bir yobazlardır. Eyuboğlu, aslında halkın bu gerçeğin farkında olduğunu, ama devletin dokunamadığına halkın, hele birleşemeyen bir halkın bir şey yapamayacağını öne sürer. Halk, "ne yapabilir; türkülerine, tekerlemelerine, atasözlerine döker içini. Kim gericiliğin içyüzünü Halktan iyi açığa vurmuş. Şu atasözündeki şimşek keskinliğine bakın: Halka verir talkını kendi yutar salkımı. Elinden gelse yutturur mu salkımı?" (Eyuboğlu, 24).

Eyuboğlu'na göre "bizim yıkıcı tarafımızı ne dinimizde aramalı, ne devletimizde, ne de halkımızda: Ne yıkılmışsa softalar yıkmıştır bu memlekette." Mavi Anadoluculuk'un temel argümanlarından biri olan ama son kertede kapsadığını iddia ettiği her değeri Türklüğe ircâ

"Evrenselcilik" tarih algısı söz konusu olduğunda apaçık çıkar ortaya. Anadolu'nun tarihinde ortaya çıkmış pek çok kültürel verimin etkilerinin sürdüğünü ve bunların neticede "biz"e ait olduğunu ısrarla vurgular. "Bu memleketin kendi tarihi nerede yaşıyor hâlâ? Biz bu toprakların bütün oyunlarını durdurduk, bütün türkülerini susturduk mu? Ne değerimiz varsa yaşayan, hep dışardan mı getirdik? İnsaf gayri softa kardeş; bırak bizi de benimseyelim vatanımızın tarihini" (Eyuboğlu, 13).

Bu noktada Atatürk'ün dil ve tarih nazariyelerini de yanlış anlamamak gerektiğini, bu görüşlerinin onun bu topraklardaki bütün değerleri benimseme gayretinden doğduğunu ve Yunan Türk'tür demekle biz bu memleketin Yunan'dan önce de sahibiydik, asıl Yunan da zaten Anadolu'dan kopmadır, demek istediğini öne sürer.

mutluluk içinde bırakırdı beni. Ustama bir hizmette bulunmak, daha büyük bir sevinç yoktu benim için. Yunus Emre'yi anımsardım, hani tekkeye dümdüz odunlar taşımak olmuştu ereği... Çabalıyorduk kendimizi Sabahattin Eyuboğlu'na beğendirmeğe, sevdirmeğe. Bir aferini aldık mı, elini omzumuza dayadı mı bizi o sıcak dostluğuyla kucaklayıp öptü mü dünyalar bizim olurdu (Eyuboğlu, 1993: 5-6).

Erhat'a göre Sabahattin Eyuboğlu, çevresinde bir Pir Sultan Abdal'a dönüşmüş, kendi varlığını onunla özdeşleştirmiş, onun gibi ulu, onun gibi bilge, halk usunu onun gibi yaşamış, özümsemiş, içermiş bir aydındır (Eyuboğlu, 1993: 6-10). Erhat'ın yaklaşımın duygusal olduğu ileri sürülebilir elbet ama Eyuboğlu'nun Pir Sultan yorumu aslında Erhat'ın gerçeğe işaret ettiğini gösteriyor.

Atatürk, Eyuboğlu'nun anlayışına göre Türk'ün atasıdır, bir yaman adamımızdır, bütün bu bizim dediğimiz topraklarda yaşayanların atasıdır.

Atatürk, Türk ırkının atası demek değil (böyle bir ırk, bir soy, bir kan yok ki zaten, olamaz ki zaten). Yeni Türkiye'nin, bu katışık karmaşık yeni ulusun atası, Yunan'ın, Roma'nın, Bizans'ın, Osmanlı İmparatorluğu'nun hor gördüğü Anadolu halkının, çoğu köylü, ezelden beri ezilmiş insanların atası demek... (Eyuboğlu, 15).

Eyuboğlu'na göre herkes gözlerini dört açmalı ve Atatürk'ün şu sözlerini bezirgânlara hatırlatmak üzere daha iyi kavrayıp kavratmalıdır:

> Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti, hayat ve istikbalini kurtarmayı yegâne maksat ve gaye bildiği halkı, emperyalizm ve kapitalizm tahakkümünden ve zulmünden kurtararak, idare ve hakimiyetin yegâne sahibi kılmakla, gayesine ulaşacağı kanaatindedir (Eyuboğlu, 22).

Eyuboğlu, 90'larda yeniden karşımıza çıkan bir argümanı daha dillendirmiştir: O da askerlerin sivilce, hatta çok kez sivillerden daha sivilce düşünmeleri, halktan, haktan ve barıştan yana olmalarıdır. Başka yerde az çok tutucu, gerici olan ordu bizde genel olarak ilericidir. Atatürk'ün, İnönü'nün, 27 Mayısçıların üniformadan çok söze ve kaleme sarılmalarını, Yeni Türkiye'yi anlamak isteyenlerin hiç unutmamaları gerekir derken kastettiği bu niteliktir. Hatta yine 90'larda ortaya çıkan ve sivil popüler rıza devşirme yolunda ciddi mesafe kat eden Kemalist STK'lara gereksinimi şöyle vurgulamıştır:

> İkide bir faşizmle, yani sosyal gelişmeyi durdurmak için para babalarının sığındığı kaba güç ve aldatılmış halk azgınlığıyla burun buruna gelmemeli, bu belaya karşı ordumuzun sağduyusundan başka güveneklerimiz, örgütlerimiz olmalıydı çoktan (Eyuboğlu, 19).

Aslında bu örgütler olmadığı için mücadele yarım kalmıştır, bir gecikme durumu söz konusudur hatta. "Niçin geciktik? Bu soruya şöyle bir karşılık verilebilir: Yeni Türkiye dış sömürgenlere karşı açmış ve kazanmış olduğu savaşı aynı kesinlikle iç sömürgenlere karşı açmış ve kazanmış değildir" (Eyuboğlu, 37).

Sonuç olarak, Eyuboğlu'nun tasarımında halk bütün güzelliklerin kaynağı olarak arzu nesnesidir, ama bu arzu nesnesi yer yer gericilerin tuzağına düşer. İyi bir yurttaşa, Yeni Türkiye'nin vatandaşına düşen bu gerçeği böylece anlamak ve mücadele araçlarını yaratmaktır. ■

Eyuboğlu'na göre Pir Sultan, Anadolu halkından kopmuş, köyün, köylünün dilinden anlamaz olmuş, Arabın zemzem suyunu halkın alınterinden daha kutsal sayacak kadar yozlaşmış, çıkmaz yollara sapmış, çıkarcıların çamuruna saplanmış olan Osmanlı Sarayı'na karşı bir başkaldırıydı. Ona göre Saray, Pir Sultan'ı astırıp, halkın kanıyla beslenen yobazları tutınasa astığı astık, kestiği kestik bir imparatorluk kuramaz ama, daha uyanık, daha insanca bir devlet yolunu bulabilir, halkından daha az kültürlü olmak ayıbından kurtulabilirdi. Zaten uyanmaya engel olan yobazlığı hep Saray beslemiş, oysa halk bütün şairleriyle yobazlara karşı amansız bir savaş açmıştır. Eyuboğlu, Saray'ın İstanbul ortasında kurduğu medreselerden bir tek, ama bir tek yüzümüzü ağartacak insan yetişmemiş, oysa halkın dağ başlarında, dev-

Cevat Şakir Kabaağaçlı

BARIŞ KARACASU

Mavi Anadoluculuk'un "Batıcılık" akımının bütüncüllüğü içinde özgün bir yer edinmesini sağlayan "Batı" ile bütünleşme sürecinde ortaya attıkları tarihyazımı ve bu tarihyazımının açılımları olmuştur. Batı'nın ötelenmesi ve bir tür karşıtlığın aşılarak bütünleşmenin sağlanması yerine Anadolucular, varolan tarihsel birliğin yeniden yapılandırılması, canlandırılması ve belki de denilebilir ki anımsatılması tasarısını öne çıkarırlar. Yaygın olarak Batıcılık tasarımlarının yaptığı gibi "Batı"ya gitmek yerine "Batı"yı buraya, kendilerine taşıma denemesi ve köklere dönerek bütün bir uygarlık tarihini çevreleyerek tarihin bir başka gözle yeniden yazılması biçiminde özetlenebilecek Mavi Anadoluculuk'un bu bakımdan öne çıkan adı da Halikarnas Balıkçısı'dır. Tasarının yaşama geçirilmesinde kullanılacak harç da Anadolu ve Anadoluluk olacaktır. Ancak şimdiden vurgulamak gerekir ki söz konusu Anadoluluk ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaya atılan başka tarihyazımı denemelerindeki ve erken dönem milliyetçiliklerdeki "Türklük" arasında ince bile sayılamayacak bir ayrım bulunmaktadır. Hatta ortaya attıkları "proje"ler göz önüne alınacak olursa ve vardıkları sonuçlar ile içermeleri bakımlarından ele alınırlarsa aralarında neredeyse hiçbir ayrımın bulunmadığını söylemek abartı olmayacaktır.

Hiç azımsanmayacak üretkenlikteki Balıkçı'nın hemen her yazınsal türde yapıtları olan biri olarak yazınsal serüvenine göz atacak olursak önemli bir ikiliğin öne çıktığını görürüz: Bir elimizde Balıkçı'nın neler yazdığı ya da söylediğini içeren yüklü bir "külliyat" bulacakken öteki elimizde, yani bütün bu söylenenlerin hangi anlamlara gelebileceği ya da en azından nasıl okunabileceği konusunda da o kadar az belgeye ulaşırız. En azından toplumsal ve kültürel düzlemde etkileri süreğen çok güçlü bir anlayış olarak varlığını sürdürmekte, hatta belki de toplumsal bilinçaltımızı öyle ya da böyle etkileyip biçimlendirerek düşünsel alışkanlıklara neden olan bir düşünce ırmağının yatağını oluşturan Halikarnas Balıkçısı için biraz daha fazlasının söy-

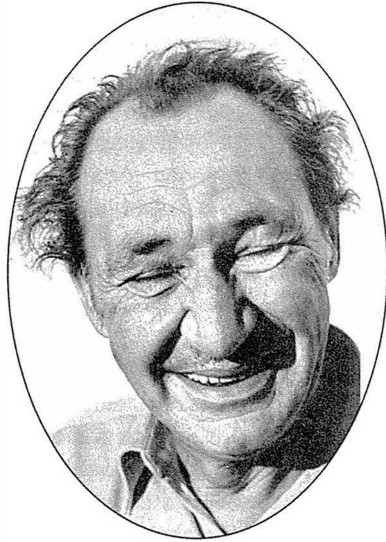
letten yardım görmek şöyle dursun, devletin Hızır Paşaları eliyle asılmayı göze alarak yaşattıkları tekkelerde yoksulluğu ateşe ve ışığa çeviren ocaklarda, çağdaş insanlığa seslenen Pir Sultanlar yetişmiştir (Eyuboğlu, 1993: 71-2).

Eyuboğlu'nun Pir Sultan Abdal dolayısıyla sıraladığı yorumları aslında Mavi Anadolucuların geçmiş algılarının ne olduğunu, toplumu ve siyasal olanı hikâye edişlerini ele verir. Mavi Anadolucular, geçmişi, bu topraklarda buldukları her değeri, yani Eti, Yunan, Roma, Bizans, Selçuklu, Osmanlı, ne olursa olsun benimsemek gerektiğini, eskiyi sırtımızdan atıp düşüncemize ve bugünkü hayatımıza mal etmenin onu devam ettirmek değil, yeniden yaşatmak olduğunu ve eskinin sırtından geçinenlerin yeniyi boğmalarını önlemenin en önemli noktalar olduğunu

lenmiş olmasını beklemek fazla bir şey istemek gibi görünmüyor göze. Yine de çoğunlukla değinip geçivermek, "güzel" insan oluşundan söz etmek, "proje"siyle değil de insanseverliğiyle "hümanist" demeyi yeğlemek, şu kadarıyla sınırlayıp üzerine düşmemek kolayımıza geliyor belki de:

> "Balıkçı ve Anadolu Uygarlıkları söz konusu olduğunda belirli bir duruş, tarih anlayışı gündeme gelmektedir. Nedir bu duruş? Diye sorduğumuzda, yanıtını, Batı Uygarlığı'nın çıkış noktası, beşiği olarak kabul edilen Yunanistan'ın, aslında Anadolu'nun takipçisi olduğu görüşünün taviz verilmeden savunulması şeklinde özetleyebiliriz... Balıkçı'nın yaşamı boyunca gösterdiği çaba bu yöndeydi. O, sözünü etmeden, ulusalcı; kendi değerlerini yadsımadan evrenselciydi" [Tüzün 1999: 54, 57].

Hiç kuşku yok ki tanıyan hemen herkesin Balıkçı'nın dünyayı, özellikle de dünyanın üzerinde yaşadığımız bu en eski topraklarını nasıl kavradığına ilişkin yukarıda alıntılanana benzeyen iyi ya da kötü bir sezgisi bulunuyor. Ne var ki bu dünya ve tarih tasarımının ne gibi içermeleri olduğu konusunu tartışmaya açacak olursak durum



Cevat Şakir Kabaağaçlı (Halikarnas Balıkçısı), Batı uygarlığı karşısında Anadolu/Akdeniz merkezli bir alternatif uygarlık tarihi önerir.

çetin bir biçim almakta gecikmeyecektir. Çünkü "Halikarnas Balıkçısı ve şürekası"nın yapıtlarının -okumalarda duygusal bir iyiniyet barındırdığı düşünülerek hoşgörüyle karşılanabilecek bir tutuma bağımlı kalınarak- kimi içermeleri kolaylıkla göz ardı edilebilmektedir. Sözgelimi, Balıkçı ile Kemalizm arasında ya da erken dönem milliyetçilik arasında kurulacak bir koşutluk aynı zamanda entelektüel birikim ve kişiliğine saldırı biçiminde yorum-

düşünürler (Eyuboğlu, 1994: 131).

Mavi Anadolucular, ısrarla ve biteviye "Halk"a seslenir, bağrından asla çirkinlik, kötülük çıkmamış bu hayalî kategoriyi bir şeylere çağırırlar. Bir "ulusa seslenme" havası, söylemdeki didaktik, başöğretmen edası, yer yer coşkun "Merhaba"larla sonlansa da ağır bir pedagojik tonlamayla sürüp gider. Mavi Anadolucuların hayalî halkı tam da şöyle betimlenebilir:

Üzerinden geleneğin pespaye giysileri çıkarıldığında halk, "kendisi olarak insan"ın o saf, eski durumuna, insan soyunun ibret alınacak birer örneği durumuna indirgenmiş olacaktır. O zaman yalnızca bir niteliği paylaşacaklardır: Sonsuz işlenme, biçim verilme, kusursuzlaştırılma kapasitesi. Eski ve pejmürde giysileri üzerlerinden attıkları için yeniden giydirilmeye hazır olacaklardır. Bu kez

lanabilecektir. Çünkü sözünü ettiğimiz kişi Girit'te 1890 yılında doğup İzmir'de 1973 yılında ölen seksen yılı aşkın bir yaşam sürmüş biridir. Bir kişilik yaşama "dört kişilik yaşam" sığdırdığı söylenen birinden söz ediyoruz. Ne var ki önemi, saygınlığı buradan kaynaklanmıyor hiç kuşkusuz. Yalnızca paşa soyundan geldiğinden kanca soylu biri değil, aynı zamanda Yunanca, Latince, Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca, Almanca ve İspanyolca bilen donanımca yetkin, "entelektüel" seçkinlerimizden birinden söz ediyoruz. İstanbul'da Robert Kolej'de okuyup daha sonra İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde Yakın Çağlar Tarihi Bölümü'ne devam etmiş birinden. Sohbetinden, rehberliğinden, mektuplarından, yaşamından, "merhaba"sından beğeniyle söz edilen, hakkında şiirler yazılan, "medhiyye"ler düzülen herkesçe sevilen birinden, Cevat Şakir Kabaağaçlı'dan, "nâm-ı diğer" Halikarnas Balıkçısı'ndan. Dolayısıyla ilk bakışta kültür yaşamımızın seçkinlerinden biri olarak değerlendirilen birine "yakışık" almayacağı varsayılan bir nitelik yüklemek savıyla ortaya çıkmak üzerinde iki kere düşünülmesi gereken bir edim olacaktır. Çünkü bu düzeyde birikimi olan birinin "milliyetçilik" gibi "yorumcu"ları ve kendisi tarafından olumsuz bir nitelik olarak görülecek bir yüklemle yüzyüze bırakılması saygısızlığın yanı sıra sözcüğün tam anlamıyla "yakışıksız" bulunacaktır. Oysa söz konusu kişilerin gündelik yaşam alışkanlıkları herhangi bir biçimde milliyetçilikle koşutluk taşımıyor olsa da dünya tasarımları milliyetçilikle birbirlerinin yolunu açabilecek bileşenler içerebilecektir.

Böyle bir koşutluğu barındıran Anadoluculuk ya da Anadolu Hümanizmi adı verilen bu düşünce akımının önemli bileşenlerinden biri "hümanist yeniden uyanma" biçiminde kendini ortaya çıkaran, Batı kültürüyle bir bütünleşmeyi sağlamak amacıyla tarihyazımı ve Batılılaşma/Batı'yı sahiplenme tasarısıdır. Mavi Anadolucuların, özellikle de Halikarnas Balıkçısı'nın projesi her şeyin kökünü Yunan yerine Anadolu'ya dayandırarak, Batı uygarlığının doğuşunu bu topraklara bağlayarak biraz da yarılmış ve gerilimli bir biçimde Batı uygarlığına eklemlenme isteğidir. Bunu yaparken ortaya atılan Yunan ile İon karşıtlığını ele alırken "Balıkçı'nın toplumsal ortamda, eğitimde yaşadığı Doğu-Batı sorunsalına değinerek sormak gerekiyor... Grek-İon ikilemi, Doğu-Batı sarmalının da oluşum kaynaklarından sayılmaz mı?" (Şerifoğlu 2001: 29).

elbise dikkatle seçilecek, titizlikle tasarlanacak ve Aklın öngördüğü gibi, ortak çıkar ölçüsüne uygun olarak biçilecektir (Bauman, 1996: 85).

HALKÇILIĞIN TEMELİ OLARAK BATICILIK

"Halk" algısının niteliği ve söylemin ana kodu haline gelişi şüphesiz önemlidir, ancak Mavi Anadolucular'ın en özgün yaklaşımı "Batı" bahsinde ortaya çıkar. Ancak, bu bahsi açmadan önce Türkiye'de Hümanizm Düşüncesi'nin soykütüğünü çıkarmak elzem.

İlk ortaya çıktığında Hümanizm, Türk Devrimi'nin gelişmesini ve onun ideolojik gıdasını sağlayacak kaynaktır. Özellikle, öğretim alanında uygulanması Batılılaşma için gerek şarttır. Buna göre

Hiç kuşku yok ki Doğu-Batı ayrımını ortadan kaldırmak adına yaratılan bir karşıtlığın, birbirini ne dışlayan ne de bütünüyle içiçe geçen bir birlikteliğin öyküsüdür anlatılan.

Gerçekleştirilmesi düşünülen yeniden yapılandırma önce tarihi yeniden yazarak işe başlayacaktır. Başka türlü söylendikte varolan duruma evrilen geçmişin en başa geri dönülüp eklemlenmenin olgusal dayanaklarının ortaya çıkarılması adına okunması, yazılmasıdır başlangıç noktası. Çünkü *"(...) Türk milleti vardı, Anadolu halkı vardı, milyonlarca insan, hepsi bugünkü senin benim yurttaşlarımız gibi, değerli, derin kökenlere dayanan bir insanlık ve uygarlık geleneğini sürdüren insanlardı bunlar. (...) bu birbirinden ayrı ırk, dil ve gelenek görenekleri olan karmaşık topluluğunun içinde. (...) Oysa tarihsiz bir millet olmaz, Türkiye'nin tarihini yeni baştan dile getirmek ve bambaşka bir açıdan, bir vatan ve bir millet olarak dile getirmek gerekiyordu. Dahası var, yüzyıllardır her işini başkasına gördürmeye alışmış, tembel Osmanlı toplumu tarihini da yaban ellere bırakmıştı, Anadolu topraklarında kazı yapıp tarih anıtlarını gün ışığına çıkaran -ve çıkardıktan hemen sonra da, padişahların fermanı ile aşırıp aşırıp götüren-hep yabancılardı. Bunca hazineye el koydukları yetmiyormuş gibi, Türk halkının cehaleti ile alay da ediyorlar, Türk milletini her türlü yetenek ve nitelikten yoksun bir barbar sürüsü sayıyorlar, bu kanıyı yaydıkça yayıyorlardı"* [Erhat 1996: 166-167].

Oysa söylenlerden dinsel birtakım öğelere, bilimin doğuşundan kentleşmeye, yazından toplum yaşamına çağdaş ve Batılı sayılabilecek hemen her şeyin dayanakları Anadolu'ya taşınarak üzerinde durulan toprağın tarihsel yükü itici bir güce dönüştürülebilirdi. "Anadolu'da birbiri üstüne yığılmış olan çeşitli uygarlıkların ve kültürlerin hiçbiri bize yabancı değildir. Ve biz hepsinin de bugün yaşayan evlatlarıyız." Halikarnas Balıkçısı'na göre [Balıkçı 1986, 71].

Bir bakıma Sinanoğlu'nun saydığı üç tür Kemalizmden ilkine oldukça yakınlaşırlar bu bakımdan. Söz konusu Kemalizm yorumuna göre "Atatürk devrimi ülkenin toplumsal ve siyasal bünyesinde derin, büyük bir değişiklik eylemidir; amacı ülkenin Avrupa uygarlığına ayak uydurmasını sağlamaktır. Kavramsal açıklıktan yoksun olan bu yaklaşım daha çok duygusal bir yönelim olarak ele alınmalıdır. Batı uygarlığının manevi cephesini reddedip [Hıristiyanlık] maddi cephesini

nasıl ki Rönesans, Eski Yunan ve Latin kaynaklarına, Batı medeniyetinin köklerine inişi ifade etmişse, Türk Devrimi de Batılılaşmayı gerçekleştirebilmek için aynı kaynaklara gitmelidir. Ataç'ın sözleriyle "Yunanca ve Latince'ye, yani köklere gitmezsek, bilelim ki Batı uygarlığına girmiş olmayız. Kendimizi Batı usûlleriyle tanımamız gerekir" (Ataç, 1954: 32-3).

Hümanizm arayışları *Yücel* dergisinin girişimiyle Şişli Halkevi'nde 1935 yılında yapılan bir toplantıyla başlatılır. Bu toplantıya katılanlar arasında Hüseyin Cahit Yalçın, Mustafa Şekip Tunç, Celalettin Ezine, Orhan Seyfi Orhon, Mithat Cemal Kuntay, Behçet Kemal Çağlar ve diğer Yücelciler bulunmaktadır. Yücelcilere göre, klasiklerin tespiti ve dilimize kazandırılması, bunların okutulması ve böylece

[bilim ve teknik] benimser" [Sinanoğlu 1980: 58]. Anadoluculuk ile ise tek bir ayrım vardır aralarında, o da ayrım sayılabilirse: Alınması salık verilen ne varsa baştan "bizim" olandır gerçekte. Bütün bir Batı uygarlığını getirip Anadolu'ya dayamaktır.

"Gediz'in, Küçük ve Büyük Mendereslerin suları yalnız sazan ve yüz kiloluk yayın balıklarına değil, ama o balıklarla birlikte gelmiş geçmiş Anadolulu insanların görmüş oldukları düşlerini ve efsanelerini de taşıyorlar... Ama asıl bunlardan da çok daha önemlisi, Galileo ile başlayıp Atomistlere varan 20. yüzyıl uygarlığının kökenini, yani Anadolu'nun İsa'dan önce yaşamış yedinci, altıncı ve beşinci yüzyılların filozoflarının düşüncelerini de taşımıştır bu akarların suları" [Balıkçı 1994: 38-39].

"Foça'lılar ilk önce Korsika adasında Alaliya'ya gittiler. Orada dikiş tutturamadılar. Marsilya'ya gittiler. O kenti, Antibe, Nice, Agatea kentlerini, bir de Napoli'nin güneyinde Velia di Castellamare'yi kurdular. Adriyatik Denizi'ni aştılar. İspanya'da Kadiz kentini kurdular. Anadolu uygarlığını güney Akdeniz'e götürdüler" [Balıkçı 1986, 211-212].

Zaten Batı uygarlığının temeline bakacak olursak İ.Ö. 9 ile 6. yüzyıllar arasında Anadolu ile Hellenistan'daki kültür dünyalarının karşılaştırılması da Balıkçı'ya göre bu durumu olanca açıklığıyla gözler önüne sermektedir: Gerek tarihçi ve filozoflar gerek ozanlar göz önüne alındığında Anadolu kuşku edilemeyecek ölçüde Hellenistan'ın önündedir her bakımdan. Balıkçı işi biraz daha ileri götürerek, hatta biraz kancılık da yaparak Hellenler arasında saydığı Hesiodos'un da zaten baba tarafından Anadolulu olduğunu vurgulayarak savını güçlendirmeye çalışır [Balıkçı 1994, 334-35].

Bütün "geri kafalılık" ise Yunan'ın "aydınlık" Anadolu düşüncesinin önünü almasıyla başlamıştır. Yunan'dan çıkanlardır Avrupa'nın yüzyıllar süren karanlığa gömülmesinin önünü açanlar.

"18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında artık bunların kitapları hemen hemen okunmaz oldu. Çünkü artık Atina'nın Sokrates, Platon ve Aristoteles üçlüsünü bir yana bırakarak uslarını, denemeye dayanan fenne, yani Anadolu düşünürlerinin doğrultusuna getirdiler. Çünkü Anadolu'da insan usu 'magie' yani büyü devrini aşmış, din devrini de geride bırakarak insan usunun erişebileceği en yüksek noktaya - yani fenne- ulaşmıştı. İonya'nın Miletos kentinden Thales İ.Ö 585 yılında, "madde ebedidir ama 'empsihos' yani

hür ve sistematik bir düşünce tarzının kazanılması temel amaçlardır. Yücelciler, Türk hümanizmasının 16. yüzyılda gerçekleşen hümanist hareketle aynı şey olmayacağını ileri sürerler. Onların hümanizmi insanın kendi geçmişini bilmesi, yani önce geçmiş için Türk olarak, sonra da geçmiş ve gelecekte insan olarak tanımlanabilmekten geçtiğini ileri sürmüşlerdir. Onlar için konu Türklük tarihinin başından beri devam eden sosyal, ahlaki, felsefî, ilmî, edebî bütün faaliyetlerin incelenmesidir. Yine, Mavi Anadolucular'a hep yakın durmuş bir başka isim olan Vedat Günyol'un Batı tasarımı, onlar gibi her şeyin kaynağını otomatik olarak Anadolu'ya bağlama iştiyakı göstermez. Günyol'a göre,

Batı, Yunan kültüründen kaynaklanan

canlıdır" demiş. Bu itibarla 'Lavoisier'den çok daha ileriydi Thales. Çünkü Lavoisier'in maddesi ölüdür. Eğer Pers, Sparta ve Atina emperyalizmleri çatışırken sıra ile Anadolu'yu ve hep birden çiğnemeselerdi, dünya bugün çok daha ileri bir durumda bulunurdu" [Balıkçı 1994: 80-81].

Buradan sonraysa öykü başka bir yatağa kıvrılmaktadır. Kökenlerin bulunmuş olması onları kendinin kılmak için ilk elden yeterli değildir. Benzerliği pekinleştirmek amacıyla Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'na başvurulabilir. Anayasa'nın 66. maddesinde Türklüğün çerçevesi şu biçimde çizilmektedir: *"Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür."* Anadolucuk'un anayasasında ise bu biraz biçim değiştirmekle beraber özce aynılığını korumaktadır:

"Türkler dediğimde günümüzde Anadolu'da yurtlanmış olan bizlerin salt Selçuk ve Oğuz kanından olduğumuz anlaşılmasın. Anadolu'yu önce adaletleri ve dinsel olduğunca ulusal hoşgörüleri ve sonra askeri güçleriyle elde eden Türkler olsa olsa iki, üç milyon insandan oluşuyordu. O zaman Anadolu'nun toplam sayısı yirmi üç milyondu. Ataları ta Hitit ve Hititlerden önceki uluslara, Babillilere, Asurlulara, Frigyalılara, İonia ve Dorlarla Lidyalılara ve hatta Amazonlara, Simmeryenlere ve Goltlara dayanan Anadolu halkına Türkler karıştı ve dillerini Anadolu'ya yaydı. Türklerden önce, örneğin Hititler döneminde Anadolu iki yüzyıldan çok bağımsız kalmamıştı. Ancak Türkler zamanındadır ki, Anadolu yedi yüzyıl bağımsız kalmıştır. Unutmamalı ki, yeniçerilerin çoğu hıristiyan halkından devşirildi. Ancak burada kandan söz etmiyoruz; kültürsden söz ediyoruz. Kültürünse soyla ilgisi yoktur. Onun için yeniçeriler de Türktürler" [Balıkçı 1995a, 147-48].

Sonuç olarak Halikarnas Balıkçısı'nın her şeyin kökünü Anadolu'da bulma ve Batı uygarlığını bu topraklara bağlayarak ona dahil olma biçiminde gelişen varolan kültürü yeniden yapılandırma, Batı'yla nefret-hayranlık ikiliğinde gelişen Batılılaşma tasarımı ile tarihyazımı böylesi bir toplum mimarlığı projesi ortaya çıkarmıştır. En başta dile getirildiği gibi devlet ideolojisi düzeyinde olmasa da toplumsal ve kültürel düzeyde etkileri hâlâ çok güçlü bir anlayış olarak varlığını sürdürmektedir. Batı uygarlığının vardığı yere ulaşmak, ona dahil olmak arzu edilse de tarihi ötelenerek kaynağına inilerek yalnız dahil olmanın değil aynı zamanda bir ve aynı şey olmanın da yolu açılmaya çalışılmıştır.

bir uygarlığın adı. Olumlu düşüncenin, bilimin, özgürlük, eşitlik kavramlarının gerici din çevreleriyle savaşa çarpışa, vuruşa kırışa, kurbanlar vere vere varlık kazanıp ağır bastıkları bir olgunun, oluşumun adıdır Batı. Çağdaş teknolojinin ana yurdu, içeride eşitlikçi, özgürlükçü, dışarıda sömürgeci, kan emici, can yakıcı bir gerçekliğin simgesi olmuştur Batı ne yazık ki. Ama şunu da unutmamak gerekir ki içeride, dışarıda insan sömürüsüne karşı örgütlü, örgütsüz ilk hakça, erkekçe sesler yine oradan yükselmiştir. Zamanla dünyaya zehir saçan bir dünya panzehirini de kendi bulmuştur. İnsan emeğini sömüren bir dünyada emeğe en büyük değeri veren sosyalizmin de anayurdu olma onuru yine Batı'ya kısmet olmuştur (Günyol, 1986: 70).

Günyol, hümanizm konusunda daha temkinli ve serinkanlı değerlendirmeler yapmaya çalışır.

> *Latince homo, humanus (insan) kökünden türetilmiş bir sözcük hümanizma. İnsana, insancalığa yönelik, insanı her şeyin ölçüsü yapan, yapmaya çalışan bir tutumun adıdır hümanizma; insanın kafa gücüne, dünyayı anlama, dolayısıyla değiştirme, dönüştürme gücüne sarsılmaz bir inancın adı. Avrupa'da Rönesans'la başlar hümanizma akımı. Kilise dogmalarına bir kafa tutuş, bir başkaldırış, insan aklına, kişiliğine güven, özgür düşünceye onur kazandırma yolunda bir başkaldırış olarak* (Günyol, 1982: 9).

Mavi Anadolucular'ın Batı tahayyülü, Türk düşünce hayatının artık klasikleşmiş ve semptomatik biçimde nüksediveren hars-medeniyet ikilemine ya da tartışmasına kolaylıkla yedirilebilecek gibi değildir. En saf biçimiyle Ziya Gökalp'in gündeme getirdiği bu ayrımda Batılı evrensel ilerleme standartları kabul edilirken dinî benliğin ve harsın bir şekilde korunması, bozulmaması talep edilir. Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımı bir takım ikilikler üzerine kurulmuştur. Buna göre medeniyet yöntemle gerçekleştirilen ve öykünme aracılığıyla bir ulustan öbür ulusa geçen kavramların ve tekniklerin toplamıdır. Kültür ise bunun tam tersidir.

Dinî olanın aslında her bakımdan bu standartları yakalamak için uygun koşulları sunduğu tekrarlanır. Bu anlatı ve onun değişik versiyonlarında hars, Batı'daki dejenerasyon ve çürümenin de panzehiri olarak betimlenir ve yüceltilir. Ancak, dikkat çekici olan Batı ile Türklüğe dair olan arasına konulan aşılamaz, silinemez sınır çizgileridir, hep canlı tutulan farklılık hissidir.

Bu anlatıya göre, Türkler bu topraklara bin yıl önce gelmiş, Müslümanlığı benimsemiş ve Batı'nın beslendiği Yunan, Roma ve Hıristiyanî kaynaklara uzak bir geleneğin, medeniyetin taşıyıcısıdır. Ancak, bir zaman sonra kurdukları medeniyet, rakip Batı medeniyeti karşısında teknik aklı yeterince temellük edemediği için zayıf düşmüştür.

Buna karşılık Mavi Anadolucular, Batı'nın hem cari haline, hem gelişimine ve hem de medeniyetlerinin kaynağına ilişkin farklı bir okuma yaparlar. Onlara göre, Batı'nın tahakküm biçimleri ve bu arada emperyalizm ile Batı medeniyeti arasında kesin bir ayrım yapmak gerekir. Batı'dan sadece teknik ilerleme vasatlarını almak ya da Gökalpgil hars/medeniyet ikiliğinin daha kabalaşmış haliyle sloganlaştırdığı "Batı'nın ilmini ve fennini alalım" düsturuna itibar etmek kabul edilebilir şeyler değildir. Örneğin Eyuboğlu'na göre, böyle diyenlere elektrik dahi kullandırtmamak gerekir. "İnsanlığın değer olarak nesi varsa bugün için ancak Avrupa sayesinde ortaya çıkabileceğine, ancak Avrupa kafasıyla faydalı olabileceğine inanıyorum" (Eyuboğlu, 1994: 138) derken de Gökalpgil ayrımın işlevsizliğine işaret etmek ister.

BATI'NIN OTANTİK KAYNAĞI OLARAK ANADOLU

Aslında, Mavi Anadolucular bugün Batı medeniyetinin kaynağında değer namına kabul edilen Yunan ve Hıristiyan kökenli ne varsa gerçek kaynağının Anadolu olduğunu iddia ederler. Anadolu, bugünkü Batı medeniyetinin değerli addettiği şeyleri üretmiş halis kaynaktır. Pek çok Batılı ve Doğulu düşünürün sandığının aksine bu değerler Eski Yunan'dan doğmuş değildir. Anadolu ya da İyonya bu değerlerin gerçek ve biricik kaynağıdır. Bu gerçeğin iyice kavranması, kanıtlarının bıkıp usanmadan serimlenmesi Mavi Anadolucular'ın, özellikle de Halikarnas Balıkçısı'nın uğraşı, mücadelesi olmuştur.

Bu değerlerin kaynağının Anadolu olması ile bizim, yani Türk Halkı'nın bu

değerlerin otomatik bir biçimde asıl sahibi haline gelmesi arasındaki mesafenin "teorik" düzeyde de kapatılması gerekir.

Bu maksatla, Mavi Anadolucular Türkler'in Anadolu'ya gelişlerini müteakiben orada yaşayan diğer halklarla kaynaştığını, Anadolu'daki pek çok medeniyeti çeşitli yanlarıyla içerdiklerini ve başka türlü Türk ve başka türlü Müslüman olduklarını savunurlar. Bir yanıyla gerçekleştirdikleri dinî faktörlerin elimine edildiği Türk Milliyetçiliğinin ve her şeyin kaynağını Anadolu'da bulan ve Anadolu'nun her şeyiyle gerçek kalıtçısı haline gelmiş Türk halkının ve Anadolu şovenizminin icat edilmesidir.

Dolayısıyla, Anadolu'daki medeniyetlerin gerçek taşıyıcısı olan bu halk, aslında Batı'nın bugünkü medeniyetinin kurucu değerlerinin de gerçek sahibidir. Durum buyken milliyetçi, İslâmcı ya da Batı medeniyetine ve onun gerçek kökeni olan Anadolu'ya mesafeli durup kendinden saymayan yaklaşımlar softalıkla malûl olurlar, yobazlaşırlar.

Bu manzarayı fark eden büyük devlet adamlarımız da vardır. Örneğin Atatürk'ün,

> *Medeniyetin kaynağında Türkleri görmesi bir üstünlük böbürlenmesi değil, bir dünyaya açılma, insanlık tarihini benimseme, düşüncemizi saran kabukları kırma gayretiydi. Hitit'i, Yunan'ı Türk'e bağlarken asıl istediği yeni Türkiye'nin gelişmesine engel olabilecek küflü, içine kapalı, dar sınırlı her çeşit tarih görüşünü sarsmak, bize her yeniliği benimseteeck bir eskilik bilinci, bir tarih derinliği kazandırmaktı* (Eyuboğlu, 1994: 208).

derken kastettiği bu kuşatıcı ama her şeyi "Türk halkına özgüleyen" (Bora, 38) evrenselciliktir. Evrensel değer ya da tarihî gerçek kabul edilenin bu konumlarını nasıl kazandıkları, bunların ne tür söylemsel müdahalelerden sonra Laclau'cu anlamda bir "yazım yüzeyine" dönüştükleri kaydedilebilir. Bir kez daha vurgulamak gerekirse,

> *Helenik şuuru Yunanistan'a veren Anadolu'dur; yoksa Yunanistan'ın böyle bir şuuru peyda edeceği yoktu. Artık iki kere ikinin dört etmesi gibi bir şeydi bu. Ne var ki şuur yabancı bir toprağa dikildiğinde yozlaştı ve köhne bir mistisizme dönüştü. Anadolu'dan gelme kültür Yunanistan'da ancak bir asır tutunabildi* (Halikarnas Balıkçısı, 1985: 43-4).

Ya da Azra Erhat'ın *Mavi Anadolu* kitabının önsözüne düşürdüğü şu satırlar...

> *Ne mutlu Anadoluluyum diyene yazasım geliyor; öyle ya uygarlıkların doğup kaynaştığı bu topraklar üzerinde dünyaya gelmek onların beşiğinde çeşitli kültürlerin seslerinden bir ninniyle sallanmak az mutluluk mu* (Erhat, 1969: 9).

Erhat, Batı kültürüne yönelindiği zaman Fransız, İngiliz veya Alman felsefesi-



Entelektüel kişilğiyle edebiyat dünyasında önemli izler bırakan "Halikarnas Balıkçısı" Cevat Şakir, eserlerinde Anadolu Hümanizmi vurgusunu hep taşımış ve Anadolu'nun medeniyetler beşiği olduğunu dirayetle savunmuştur.

ni, edebiyatını, sanatını incelerken bunların hep bir temele Yunan, Latin ilk çağına dayandığını gördüklerini ve kök salmış bu temeli anlamadıkça Batı düşüncesini de iyi kavrayamayacaklarını da anladıklarını kaydeder. Türkiye'de kurulacak bir hümanizma yalnız Latin, Yunan ilk çağına dönmekle de meydana gelemez, aksine Anadolu Hitit uygarlığının da merkezidir, Lidya, Frigya, Karya gibi Küçük Asyalı denilen uygarlıkların arasında Yunan ancak Anadolu'nun konukları arasında bir konuktur. Erhat, bu noktada arkeolojik malzemenin de kültürün oluşturulmasındaki rolünü fark etmiş olarak şunları ileri sürüyor.

> *Her gün Anadolu topraklarının altından bu tabakalaşmış uygarlıkların kalıntıları meydana çıkıyor. Bilim adamları kazılarla gün geçtikçe artan kültür malzemelerini ortaya çıkarıyorlar. Atatürk bu malzemeyi kültür olarak benimsememiz için bir çığır açtı: Anadolu'ya gelmiş geçmiş bütün kültürler bizimdir dedi* (Erhat, 1969: 10).

Ancak, şurası açık ki Mavi Anadolucular Aydınlanmacı paradigmanın ürettiği özel bir tarihsel kesite ait insan tasarımının ve değerlerinin Türk Halkı'na neredeyse ontolojik olarak ilişik olduğunu düşünmüşlerdir. Türklük ve Müslümanlık gibi bu algıyı bozabilecek nitelikler dahi "başka türlü" olduğumuz savlanarak aşılmaya çalışılır.

BUGÜNKÜ BATI VE YENİ TÜRKİYE

Mavi Anadolucular, gündelik politika üzerine konuşurken de benzer bir tavır takınırlar. Örneğin Sabahattin Eyuboğlu, Doğu ile Batı demokrasilerinden ve bunları kuşatan sorunlardan söz eder sık sık. Ona göre, derecesi değişmekle beraber bu demokrasileri zorlayan temel faktör gittikçe aydınlanan ve aydınlandıkça hakkını arayan yığınlardır. Halkların Doğu'da mı, Batı'da mı daha mutlu olduğunun tartışmaya açık olduğunu düşünür. Ancak, Batı dünyanın gidişinden habersiz, hayasızca sömürücü yapılarca, Doğu ise halk adına başa geçip halkı küçümseyen elitlerce kuşatılmış durumdadır.

> *Her iki yanda da kendini beğenen, halkın kendi kafalarınca, zevklerince yaşamasını isteyen, kimi para kimi devlet gücüne dayanarak insanları ve bu güzelim dünyayı zindana çevirenler vardır. Her iki yanda da her çeşit devletten daha öteleri düşünen kendi akıllarından çok bilimden, değişen gerçekten ve halkın sağduyusundan yana olan uyanık kafalar tümen tümendir. Ne yazık ki her iki yanda da politika bütün yüzsüzlüğü, daha doğrusu ikiyüzlülüğüyle devlet gemisinin kaptan güvertesindedir* (Eyuboğlu, 1994:40).

Dolayısıyla, başka bir bağlamda Eyuboğlu'nun belirttiği gibi "Yeni Türkiye" kuruluş macerasıyla ve "Yeni Türkiye"nin kurucusu Atatürk, Üçüncü Dünya'ya model ve lider olabilecek örneklerdir. Belki de Türk siyasal söyleminin en başat unsurlarından olan dünyaya, bölgemize, ezilen uluslara vs... "model olma" iddiasının Mavi Anadolucularca algılanma biçimini tanımlayan yaklaşım budur.

Bu anlatı, "Yeni Türkiye"nin ortaya çıkışını da şöyle betimler: Pek çok yabancı gözlemcinin ve hatta birçok Türk'ün gözünden kaçan şey, Kurtuluş Savaşı'nın kendiliğinden bir devrim olduğu, Türk Ulusu'nun bu devrimi yalnız bir düşmanı kovmak için değil, aynı zamanda ve özellikle, İstanbul'daki Hasta Adam'la, gitgide kötü bir duruma düşen ve Türk Ulusu'nun güvenini yitirmiş Hasta Adam'la hesaplaşmak için yaptığıdır.

Bununla beraber, Yeni Türkiye'nin Osmanlı Saray'ına karşı ve Osmanlı Sarayı dışında doğduğunu ileri sürmek de haksızlıktır. Saray, 18. yüzyıldan beri modern zamanların gereklerine kendini uydurma-

ya ve yozlaşmış bir gelenekten kurtulup gerek Türk ulusu ile gerek gitgide daha güçlü ve uyanık olan Batı dünyası ile ilişkisini tazelemeye çalışmıştır. lyi niyetli birçok insan, boşu boşuna, imparatorluğun yapı ve düşüncesini yenileştirmeye, ona insan haklarına ve bilimin ilerlemesine saygı göstermeyi öğretmeye aynı zamanda kendi halkını ve dünyanın öbür uluslarını görmesine engel olan kör inançları sarsmaya çalışmıştır.

Ancak, devrimler başarısızlığa uğramış, ilk Osmanlı padişahlarının güçlerini ve açık düşüncelerini yeniden bulmak ve yeni zamanların gereklerine uymak için harcanan çabalar etkisiz kalmıştır. Saray'ın içinde ve yakın çevresinde oluşan katışık kültür, ne eski değerleri korumaya, ne de yenilerini benimsemeye elvermiştir. Bununla beraber, açık olarak Batı etkisinde kalmaya başlayan edebiyat ve sanatlar, gerçekten yeni ve ulusal olabilecek hiçbir yeni eser verememiştir (Eyuboğlu & Günyol, 1995: 43-6). Oysa, Yeni Türkiye ve oluşturulmaya çalışılan yeni kültür bunu aşacak ve Batı medeniyet dairesine dahil olmamızı sağlayacak nitelikleri taşımaktadır.

Yeni Türkiye bağımsızlık yolundan sapmadan, sınıf savaşı yaşamaksızın sosyal adaleti devrim yoluyla değil evrim yoluyla sağlayacak bir ülke olmalıdır. Bu ülke, Batı medeniyetinin geçek kaynağı olan değerlerin asıl sahibidir ve bu yüzden Batı medeniyetine rahatlıkla intibak edebilir diye düşünmüştür Mavi Anadolucular... Bugün dönüp bakıldığında görülecektir; onlardan geriye kalan sadece Mavi Tur, duvarlara asılan köylü çorapları ya da tahta kaşıklar değildir. Geriye kalan bugün hâlâ canlı bir Batı algısı, Kemalizm perspektifi ve "Türklük" tasarımıdır. ❐

Nurullah Ataç ve Etkilenme Endişesi

ORHAN KOÇAK

"Devrimci miyiz? Gerçekten devrimci miyiz? Kapatacağız geçmişi. Yeni benliği edininceye kadar olsun, eski divanları okumayacak, eski musikiyi çalıp dinlemeyeceğiz. Gün gelir, yeni benliğimiz kurulur, gelişir, yerleşir, Fuzuli'yi, Baki'yi bir İngiliz'in, bir Alaman'ın okuduğu gibi, yani duygularımızla değil, düşüncelerimizle okur, beğeniriz, o gün gene bakabiliriz geçmişe.

O arkadaş bana: 'Sen devrim softası oluyorsun' dedi. Ah! gerçekten doğru olsa dediği! Bize büğün devrim softaları, yobaz devrimciler gerektir, devrime karşı en küçük aykırılığı suç sayacak, devrim ilkeleri üzerinde pazarlığa, en küçük pazarlığa girmeyecek kişiler. Ben onlardan olmak isterdim. Ne yapayım ki yaradılışımda bir inansızlık, bir şüphecilik vardır. Biliyorum suçumu, biliyorum da kendimi savunmağa, örnek göstermeğe kalkmıyorum." (*Günce*, 16 Kasım 1953)

"Büğün bayram yapılıyor, toplumun en büyük bayramı, Cumhuriyet kurulalı otuz yıl olmuş. Bana daha dün gibi geliyor (...)

Büyük bayram, ben de bir bayram sevinci duyuyorum içimde. Ama sokağa çıkıp dolaşmayacağım. Sevmiyorum kalabalığı, sevemiyorum." (*Günce*, 29 Ekim 1953)

Günce'sinden bu iki pasaj, hem aralarındaki hem de kendi içlerindeki gerilimle, Ataç'ın çatallanmış siyasal tutumunu özetler. Ataç'ın yazılarında siyasete ayırdığı yer, öğretmeni Yahya Kemal ve ustası saydığı "Monsieur" Gide'e oranla bile çok daha azdır. Bir estetti Ataç: Asıl düşmanları, sağcılık veya solculuktan önce, hatta sık sık çattığı "gerilikten" ya da "gericilikten" önce, *bayağılık, zevksizlik* ve *yavanlıktı* - "Firenkçe"siyle, filistenizm. Bunların ahlak planındaki karşılığı, "küçüklük"tür, tuzukuru bir "tenperverlik", eskilerin deyimiyle. Bu noktada, kendine de hiç iltimas yapmazdı. Ankara'nın karlı kışından söz ettikten sonra şöyle yazacaktır *Günce*'sinde: "Kaldırımlarda buz, demir kesilir sanki. Düşünce de, bir yandan can acısı bir yandan ötekinin berikinin gülmesi (...) Ben düşmedim, yavaş yavaş, dikkatli dikkatli yürüdüm. Öyle yürümek, canımızın pek kıymetli olduğunu düşünmek de insanı kendi gözünde gülünç ediyor." Başka bir gün, diyabet tanısıyla girdiği hastaneden çıktığında: "Eskiden böyle şeylere katlanamayacağımı, ucunda ölüm de olsa tembihlere, öğütlere uymayacağımı sanırdım. Meğer insan ne kadar bağlanıyormuş hayata! Yaşasın, soluğunu alsın versin de ne türlü olursa olsun! Bunda, bu ölüm korkusunda bir küçüklük, mızmızlık olduğunu da sezmiyor değilim." Ve eski dostu Sedat Simavi'nin ölümü üzerine: "Sedat'ı yıllardır tanırdım. Düşüncelerine, beğenisine güvenim yoktu, ama bir küçüklük ettiğini görmedim. En sıkıntılı günlerinde bile küçüklük denecek, kötü denecek bir iş yapmadı." Ahlakın estetikle örtüşen yanıdır bu, haksızlık kadar, hatta daha çok, çirkinlik ve basitlikten de kaçınmayı ilke edinmiştir. *Kaçınmak*: Pozitif terimlerle değil, negatif terimlerle tanımlanan bir anlayıştır bu; yapılması gereken şeylerden çok, yapılmaması gereken şeylerle belirlenir. Klasik Batı müziği dinlemeyi

şart koşmaz, ama alaturka müzik dinlemeyi kesinlikle yasaklar. Yapıcı, kurucu, birleştirici bir *ethique*'ten çok, bireysel duyarlıkları gözetleyen ve temizlemeye yönelen bir *moralité*'dir. Bu tutum, Ataç'ın siyasal görüşlerinin ve bu arada "Batıcılığının" da çerçevesini çizer. Demokrat değil, cumhuriyetçidir ya da cumhuriyetçiliğin elverdiği ölçüde demokrat - ama bir "beğeni" ve duyarlık cumhuriyetidir öngördüğü. Erdem, her zaman zevkte sınanır.

Ataç, saçmalığa düşme tasası duymadan, gidebileceği uç noktalara kadar götürüyordu düşüncelerini. Tutarsızlık, saçmalıktan daha sakil bir zaaftı onun gözünde. Düşünce, kendi saçmalığıyla buluşacağı ve ardından daha dolayımlı bir aydınlığa çıkacağı noktaya kadar gidebilmeliydi. Ama bu, düşüncenin kendine fazlaca inanması, başka bir deyişle Ataç'ın alttan alta çok değer verdiği "inansızlığın" ve kuşkuculuğun elden bırakılması da demektir. Eleştirmen Paul de Man'ın işaret ettiği gibi, berraklık her zaman kısmi bir körlükle birlikte gelir. Ataç'ın Batılılaşma bahsindeki tavrında da ortaya çıkar bu çatışık durum.

"Devrim yobazlığını" savunurken Ataç'ın "devrim" sözüyle kastettiği öncelikle Batılılaşmaydı. Ataç'ın tartışması, çoğu zaman, bir alafranga-alaturka çatışması biçiminde beliriyordu. 20. yüzyılın sonuna doğru MHP'nin beyaz çorapla birlikte gündeme getirdiği sarmısağı, elli yıl önce Ataç'ın da konu etttiğini görüyoruz:

> Otobüsteydim büğün. Bir adam bindi. Sarmısak yemiş (...) Yesinler, kimsenin zevkine karışacak değilim, ama sarmısak yedikten sonra dalmasınlar kalabalığın içine (...) Şu adama bir çatayım dedim içimden. Bir kavga çıkardı. Bilirim, otobüstekilerin çoğu da ondan yana olurdu: Canı istemiş de sarmısak yemiş o adamcağız! Ne karışırmışım ben? Belki bir de alaturkalık, alafrangalık tartışması açarlar, bana züppe derlerdi. Göze alamadım. Ama almalı göze. Kavga etmeyi, tartışmayı, züppe sayılmayı almalı göze, dayak yemeyi bile göze almalı. Kimsenin işine, keyfine karışmak değildir bu. İnsanları biraz da ötekini, berikini düşünmeğe, şunu bunu rahatsız etmekten çekinmeğe çağırmaktır. Bana öyle geliyor ki bu da bir yurttaşın başlıca ödevlerindendir. (...) bu uğurda dayak yemeyi göze almazsak bu ülke sarmısak kokusundan kurtulamaz. Yani bu toplumun insanları yalnız kendilerini düşünüp, başkalarına aldırmamaktan, bütün kötülüklerin anası olan bu huydan silkinemez (*Günce*, 24 Nisan 1953).

Cumhuriyet ve yurttaşlık düşüncesinin sonuçta gelip *zevk* kavramına demir atmasının Ataç'ta sık görülen örneklerinden biri - böyle bir tutumun, siyaset ve hatta iktidar kavramlarını askıya alacak ve Cumhuriyet'in o gün de bugün de asıl "güvencesi" olan çevreleri zor durumda bırakacak, hatta sinirlendirecek kasıtlı bir "hafiflik" boyutu içerdiğini de görmezden gelemeyiz. Ataç'ı kendi döneminin başka Batıcılarından -örneğin Sabahattin Eyuboğlu'dan- ayıran nokta da bu gülünç olmayı, hafif sayılmayı göze alan kasıtlı anti-popülizmdir. *Prospero ile Caliban*'da en kesin ifadesini bulur: "Bence dörütmenin (sanatçının) ödevi yeniyi aramak, günün istediği güzelliği yaratmaktır. Ama bunun çoğunlukla ne ilintisi var? Çoğunluk anlamaz ki yeniyi. Dörüt alanında da anlamaz, başka alanlarda da anlamaz. Çoğunluk hep gericidir. Yalnız bizde değil her yerde." Ataç'ın başka kesin inançlılardan farkıysa, sadece alttan alta hep sürüp giden kuşkuculuğu değil, bu kuşkuculuğu yarı-özerk bir özne konumu halinde *yazısının içine* yerleştirmesidir. Ya "Keziban"dır bu yarı-özerk *çelicinin* adı ya da -*Prospero ve Caliban*'da olduğu gibi- "Allı": Ataç'ın ve -bir noktaya kadar- Cumhuriyet'in sırtını dönmek istediği o köylüleştirilmiş geçmiş imgesinin ta kendisi. Çelici ve uyarıcı ro-

lünü ona vermekle şunu yapmış olur Ataç: Ondan öyle kolay kurtulunamayacağını ve bulunacak yeni bir doğrunun da -bir gün sahiden bulunursa eğer- ancak onunla tartışma içinde, sonu gelmeyen bir tartışma içinde *yaratılabileceğini* kendine rağmen kabullenmek. Ve böylece kendi görüşlerini, çoğu zaman büyük bir berraklıkla savunduğu görüşlerini görelileştirmek. Yukarıdaki pasaj şöyle devam eder:

- Çok ilerlemişsiniz siz! [der Allı] Ben sizin özgürlükten yana olduğunuzu sanırdım, yazılarınızda özgürlüğü savunurdunuz. Şimdi ise Prospero'nun baskısını istiyorsunuz... Prospero'nun, yani aydınların, aydın takımının...

- Doğru Allı, onu istiyorum. Gerçek özgürlük, bir ülkede aydınlar takımının (...) sözlerini dinletebilmeleriyle, Caliban'ı baskı altına almalarıyla elde edilir de onun için. Caliban özgürlük istemez, özgürlüğü boş bir süs sayar. Eskinin, geçmiş, ölmüş kalıpların, inançların baskısı altındadır, o baskıdan da kurtulmak istemez (...) Prospero'nun, aydın kişinin ödevi ise bügünü kurmak, bügünü dünün baskısından kurtarmaktır (...)

Allı, gülümseyerek bakıyordu bana, sorar gibi baktım yüzüne.

- İri lâkırdılar söylemeye başladınız siz, dedi. Bunlar birer kesinleme, neye, hangi düşüncelere, hangi ilkelere dayandığı belirtilmeyen birer kesinleme. Ben sizin böyle iri lâkırdılardan hoşlanmadığınızı sanırdım. Bir söylev çeker gibi konuşuyorsunuz.

Sinirlendim. Allı'nın büsbütün de haksız olmadığını seziyordum da onun için sinirlendim. Gereğince aydınlatamıyordum düşüncelerimi, Allı'ya da aydınlatamıyordum, kendi kendime de aydınlatamıyordum. Gene de biliyordum dediklerimin doğru olduğunu, seziyordum.

Prospero ile Caliban kitabı, Batıcıların popülist-köycü kanadında epeyce öfke uyandırır. Ataç'ın polemiğinin daha büyük kısmı da, Batılılaşma ve "devrimlere" açıkça karşı çıkan muhafazakârlardan çok, bu popülist kanadı hedeflemiş, onların bazı iç tutarsızlıklarını deşifre etmeye adanmıştır. (Bu türden bir pasaj, *Günce*'den: "Ünlü yazarlarımızdan biri bir İstanbul gazetesinde şöyle buyuruyor: 'Halbuki bir milletin dilini heyetler düzenleyemez. O kendi kendine gelişir. Ve en doğru tabirler halkın sağduyusundan doğar.' Düzenlemek, gelişmek, sağduyu... O ünlü yazar çocukluğundan beri mi kullanırdı bu sözleri? Dünkü çocuk değildir, bu sözleri elbette okulda öğrenmedi. O da bizim gibi sonradan kullanmağa başladı. Sorun kendisine: Bunlar halkın sağduyusundan mı doğmuş? Bir kurul, bir kurum yapmamış mı onları. Ne yaptığını bilmeden söylüyor: Kendisi bir kurulun çıkardığı sözleri kullanıyor, sonrada kurulların dil yapamayacağını söylüyor. Bir de buna düşünmek diyorlar.") Onu taklitçilikle suçlayanlara ("Ataç, Fuzuli'yi, Galib'i, Yunus'u ancak Batılılar sevdiği zaman sevebilir") verdiği cevap da berraktır:

Bay Bedri Rahmi Eyuboğlu, beni hırpalayan bir yazısında: "Bizim halk sanatımızın güzelliğini hele Avrupalılar söylesin, Nurullah Ataç ancak o zaman anlar," demişti. Kızdımdı o söze, bir sanat eserinin güzelliğini az çok kendi kendime de anlayabileceğimi sanırım. Ama sonradan düşündüm: Belki de doğrudur onun söylediği. Evet doğru, birtakım Avrupalı yazarların etkisi altındayım, onların beğendiklerini beğenir, beğenmediklerini de beğenmem. Edebiyatta "tarikat"ler vardır, bir "tekke"ye giren onun havasına alışır, o havadan başkasıyla pek edemez. Ben de *La Nouvele Revue Française* tekkesindenim, o derginin övdüğü yazarlara hayran olurum, övmediklerini be-



Doğu'nun Batı karşısında duyduğu "tarihi eziklik" duygusunu samimiyetle dile getirenlerin en başında gelir Nurullah Ataç...

ğenmem, onda adı geçmeyenleri ise bilmem. Bizim halk şairlerimizi o dergi beğenseydi, ben de belki...

Sonra da şöyle dedim kendime: "Bizim halk sanatımızın güzelliğine inanmam için onları Avrupalıların da beğenmesini beklersem yanlış bir iş mi görmüş olurum?" Bana öyle geliyor ki öyle davranış daha doğrudur. Bizim halk sanatımız bizim duygularımızı okşar, ta çocukluğumuzdan beri halk türkülerini duyduk, onlarda bir sıcaklık buluruz. Bu da onların değerini anlamamıza, onları salt güzellik bakımından incelememize engel olur. Oysa bir Avrupalı onların karşısında duygulanırsa, iş değişir. Bu, onlarda gerçek bir sanat değeri olduğunu gösterir (...)

Bunları düşündüm de öfkem geçti. Ama şunu da söyleyeyim: Bay Bedri Rahmi Eyuboğlu'nun benim için söylediği gene de doğru değil gibi geliyor bana. Benim kendi kendime yargıladığım oldu: Bizim yazarlarımızı da, Avrupalı yazarları da. Yargılarımda yanılmış olabilirim, o başka. Ama bir eseri beğenip beğenmediğimi söylemek için Avrupalıların iznini beklemedim. Bay Bedri Rahmi Eyuboğlu'nun bir iki şiirini beğenip övdüğüm günlerde kendisi Avrupalılarca daha tanınmış değildi. Şimdi tanınmış mıdır, onu da bilmiyorum. (*Günce*, 9 Şubat 1953)

Polemik burada basit bir atışma değildir artık; bazı düşünce ve inançların "içi-nin" ve sınırlarının açığa çıkmasını sağlayan zorlu bir "öz-teşrihtir": Ataç, kendi "öykünmeciliğini" bütün açıklığıyla itiraf ederken, kendi ruhsal ve düşünsel yaşamını da dönemin zorunlu aldanış ve çatışkılarının sergilendiği bir arenaya dönüştürüyordur: Bende, kendi görmek istediğiniz *ve* istemediğiniz yüzünüzü görmektesiniz.

Ama kendisinin de pek farkına varmak istemediği, hatta bazen büsbütün

habersiz olduğu iç tutarsızlıkları vardı Ataç'ın; öylece bırakılan, işletilmeden kalan bazı çelişkileri vardı. *Günce*'sinin bir yerinde, "'Millî edebiyat' deyip tepinenler," diyor, "Batı'dan gelecek esinlere gönlümüzü, kafamızı kapatmamız gerektiğini söyleyenler, bu ulusu büsbütün güçsüz mü sanıyorlar? Kişiliği olan bir kimse, başkalarından ne alsa ona kendi damgasını vurur. Uluslar için de böyledir: Yabancı gereçlerle bakarsınız her bakımdan ulusun damgasını taşıyan bir yapıt doğuverir. Gerçekten ulusal olan budur işte, ulusal olmasına özenilmeden yapılan ulusal..." (26 Haziran 1953. 1 Ocak tarihli notta da şöyle yazmıştır: "Ben de Monsieur Maurois'nın *Carrefour* gazetesinde güncesi gibi bir günce yazacağım dedimse onun söylediklerini söyleyeceğim demedim ya! Benim bir kişiliğim varsa, Monsieur Maurois'ya öykünürken de belli olur o, kendini gösterir. Bir kişiliğim yoksa, başkalarına öykünmekten kaçınsam da edinemem onu.") Burada, ulusalcı ideolojinin, ulusu bir "kişi" modeline göre tasarlayan özcü-organizmacı paradigmasıyla, Ataç'ın aşmayı amaçladığı güvensizliği ve "etkilenme endişesini" (Harold Bloom) hiçbir zaman aşamayacağı, hatta bu endişenin de tastamam böyle bir paradigmanın parçası olduğu söylenebilir elbet; Ataç'ın bu özgüven beyanının bile bir içsel yarılmayla malûl olduğu söylenebilir. Ama asıl çelişki, bu pasajı hemen önce gelen bir başkasıyla karşılaştırdığımızda belirginleşecektir: "Alaturka musikiyi ne zaman duysam tüylerim ürperiyor, yılan görmüş gibi oluyorum. Gerçekten de bir yılan, devrimi boğacak (...) Uşşaktan peşrev dinleyerek Batılılar gibi düşünebilir miyiz sanıyorsunuz (...) Bütün o ezgiler, o tatlı tatlı inlemeler, iç çekmeler eski düşünceleri, eski değerleri uyandırıyor içimizde, geçmişin özlemini çektiriyor." Ulusal topluluk, kendi varlığından, kendi *şimdiki-varlığından* Ataç'ın bir önceki pasajda öne sürdüğü kadar eminse eğer, bu türden bir kaygıdan da azade olması, geçmişi özlemekten korkmaması beklenir: Etkilenme endişesinden muaf kalmanın anlamı, *bugünün* hem gelecek hem de geçmiş karşısında güvenli olması, onları kendisi için bir besin kaynağı kılabilmesidir. Ataç göremiyor gibidir bunu. Benzer bir körlük, şu pasajda da ortaya çıkar:

> Avrupa'da Doğu uygarlığını inceleyen bilginler var, onlara müsteşrikler diyoruz. Müslüman Doğu acununu toptan alıyorlar ellerine: Arapça'yı, Farsça'yı, Türkçe'yi öğreniyorlar [ama Urduca'yı da - O.K.]. Bizde niçin müstegrip yetişmiyor? Yani Batı acununu toptan inceleyecek kimseler.. Biz Avrupa dillerinden birini öğrenmekle yetiniyoruz (...) Avrupa'yı bir bütün olarak ele alamıyoruz (...) Avrupa ulusları arasındaki kavgalar ne olursa olsun, bir Avrupa uygarlığı vardır, bunun toptan görülmesi gerekir - *Günce*, 30 Temmuz 1953.

Ataç, "bizde" hiç garbiyatçı yetişmezken "onlarda" bol bol şarkiyatçı yetişmesinin tam da Avrupa devletlerinin 16. yüzyılda başlayan uluslararası yayılmasıyla ilişkili olduğunu sezemiyor gibidir. Aynı pasajda, tek tek Avrupa uluslarının ötesinde bir Avrupa *uygarlığını* göremeyişimizi de bizim zihinlerimizde soyutlama işleminin yeterince gelişmemiş olmasına bağlar: Bir Avrupa *idée*'sini tasarlayamıyoruzdur. Ama işte böyle bir toptanlaştırıcı bakış, böyle bir indirgeyici soyutlama yeteneği, kökleri Platanik/Aristotelyen felsefede bulunabilse bile, esas olarak Rasyonalizm ve Aydınlanma çağlarının, 17. ve 18. yüzyılların işidir - başka bir deyişle dünya üzerinde Avrupa egemenliğinin. Bu çerçeve içinde -enternasyonalizmin ilk büyük sözcüsü Kant da dahil olmak üzere- Avrupalı düşünürlerin gerçekleştirdiği "ötekileştirmeden" çok söz edilmiş, ama aynı sürecin bir başka yüzü, "Avrupa" adlı soyutlamanın kendi

kendini başkaları için öykünülecek bir *model* haline getirdiği, yeterince vurgulanmamıştır. Model, tanım gereği, karşısında hep ikincil kalınacak, izleyiciyi hep *kopya* durumuna düşürecek olan şeydir. Ulusalcı bakış da aynı düşünsel açmaza kapılmaktan kaçınamaz. Öte yandan, maddi temelleri olan bu açmazın birtakım düşünsel hamlelerle yok edilebileceğini düşünmek ve zorunluluğunu hissetmemekse sadece bir düşünsel hafiflik olarak kalır. Kuşkusuz, Ataç'ın da bu çerçevenin çok dışına çıkmasını beklemek haksızlık olacaktır. Bir Cemil Meriç'i çok etkileyen -ama onun da kendi açmazlarından kurtulmasına yetmeyen- Edward Said'i ve benzeri şarkiyatçılık eleştirmenlerini okuyamadan göçmüştü. Okumuş olsaydı da büyük ihtimalle ilgi duymayacak, hatta kızacaktı. Ama Ataç'ın yaptığı başka bir şey olmasaydı eğer, bu son tartışma da büsbütün anlamsız kalırdı: Bazı olağanüstü berraklık anlarında, yukarda değindiğimiz zorunlu tutarsızlıklardan kısmen sıyrılabiliyor, bu açmazı sadece düşünceyle aşamayacağını sezdiği için de ikinci iyi şeyi yapıyor, onu bütün çıplaklığıyla hissetmeye ve *adlandırmaya* yöneliyordu. Şu pasaj, *Söz Arasında* kitabındaki "Batıya Doğru" denemesinden:

> "Doğu Doğu'dur, Batı da Batı." Omuz silkerdim bu söze. "Neden" derdim, "bizim etimiz, kemiğimiz başka mı? Doğa başka türlü mü yaratmış bizi?" derdim. Batılılara benzemek isteyince, Batılı olmak isteyince neden ulaşamıyalım o ereğe? Şimdi de öyle düşünüyorum. Ancak şimdi duyuyorum, anlıyorum o sözün büsbütün boş olmadığını. Bizde bir Doğululuk, Batılılardan bir başkalık var. Bir üstünlük mü? yoksa bir eksiklik mi? durmuyorum bunun üzerinde. Yalnız biliyorum ki bu yüzden, bu Doğululuk, başkalık yüzünden Batılı olamıyoruz, Batılıları anlıyamıyoruz. Onlar bizi anlıyor mu? Yeri yok bunu sormanın: Onlar Doğulu olmağa, Doğulular gibi duyup düşünmeğe özenmiyor ki! (...) Biz ise Batılı olmak istiyoruz, öyle ise başkalığımızı eksiklik sayacağız.

Pasajın ilk yarısında özcü -ve ketleyici- yaklaşım, ikinci yarıda kendi eleştirisine dönüşür gibidir: Sorunun birtakım ulusal tözler arasındaki farklılık olmadığını anlamanın eşiğine geliyordur Ataç: "Onlar bizi anlıyor mu? Yeri yok bunu sormanın. Onlar Doğulu olmağa özenmiyor ki!" Sorunu ortadan kaldırmıyor, sadece terimlerini hafifçe dönüştürerek bunun aslında bir hakimiyet-bağımlılık sorunu olduğunu bir an için sezdirip sonra gene eski çerçevesine dönüyordur. Bütün bir "Batılılaşma" tartışmasının temel değimi hiçbir zaman bu kadar açıkça, acınmadan ve öz-aldatıştan bu kadar zarar görmemiş biçimde adlandırılmamıştır. Ataç'ın yola birlikte çıktığı Batılılaşmacıların hep bilip de acıdan kaçınmak için hiçbir zaman tam adlandırmaya yanaşmadıkları şeydir bu. Oysa adlandırılmış acı, acıtıcı niteliğinden tam sıyrılmasa bile, artık bilgiye dönüşmeye başlamış demektir.

Cumhuriyet ve Ütopya

FARUK ÖZTÜRK

Toplum felsefeleri açısından ütopyalar, var olanın "eksik, yetersiz ve kötü" oluşuna karşı "alternatif bir toplumsal yapı" geliştirme ya da bir "model" önerme girişimidir. Hem rasyonel ve hem de düşsel olan bu tutum, çevresini ve toplumsal kurumlarını dönüşüme uğratma yönünde insanın sahip olduğu evrensel bir özelliğidir. "Ütopya" kavramı Batı kültürünün insanlığa kazandırdığı bir kavram olmakla beraber, bu düşsel uğraşın sadece Batı düşüncesiyle sınırlı kaldığını söylemek zordur. Başta öne sürdüğüm varsayım doğrultusunda bütün toplumlarda gizil de olsa var olan, çünkü "insan"a özgü olan bir durumdur. Bu anlamda Batı düşüncesinde var olan ütopik toplum modellerinin bütün siyasal-tarihsel süreçte toplum felsefelerine veya toplum mühendisliğine dönüşen girişimlerdeki etkileri yanında, Türk düşünce tarihinde, siyasal, kültürel ve toplumsal dönüşüm sürecinde de benzer etkileri, üzerinde durulması gereken bir konu olarak görünmektedir.

"Türk Aydınlanma Süreci" olarak ele alınan Osmanlı Devleti'nin son yüzyılından itibaren başlayan ve Cumhuriyet değişimiyle iyice belirgin hale gelen yaklaşık iki yüzyılı aşan bu dönem, aynı zamanda bir "ütopya"nın da gerçekleşmeye çalışıldığı bir süreçtir. Bu çalışmada Türk toplumunun Cumhuriyet ile elde ettiği ya da ulaşmaya çalıştığı bazı değerleri, "ideal Türk toplumunun yaratılması" veya "yetkin bir toplum tasarısı" anlamında "ütopya" kavramıyla ilişkilendirmeye çalışacağım. Bu nedenle bu süreçte gelişen olayları ve gelecek için saptanan hedefleri tanımlarken kullanacağım "ütopya" kavramını, çoğu kez kullanıldığı gibi, boş bir hayal, fantezi ya da gerçekleşmesi mümkün olmayan, düşsel oyunlar olarak değil, tersine var olan toplumsal yapıya alternatif olarak sunulan, yetkin toplum tasarısı ve rasyonel gelecek kurguları olarak kullanmaktayım.

Genel olarak 18. yüzyılda başladığı kabul edilen ve Türk Aydınlanması olarak nitelendirilen bu süreç, aynı zamanda "çağdaşlaşma" olarak da tanımlanabilir. "Doğu geleneğinin" mirasçısı olan Türk toplumu, bütün çelişkilerine rağmen Batı toplumsal geleneğine en yaklaşmış olan bir toplumdur. Hatta bunu tarihsel bir dönemin başında "çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma" şeklinde bir "ütopya"ya dönüştüren ve bunu toplumsal bir dönüşüm projesi olarak gerçekleştirme peşinde bir ulus olma yoluna girmiştir. Bu nedenle Türk düşünce dünyasında "ütopya" ya da ütopik tutumun yerini saptamada Türk toplumsal ve siyasal yapısının etkisinde olduğu, Doğu-İslâm geleneğinin ve

düşünüş biçiminin bu noktada önemli bir etken olduğu kanısındayım. Türk Aydınlanma süreci ve Cumhuriyet döneminin düşünsel yapısındaki ütopik tutumu incelemeden önce genelde "Doğu-İslâm" toplumlarının, özelde ise "Türk" toplumunun "ütopya" kavramına karşı tutumu veya bu kavramın bu toplumda aldığı biçimi incelemekte yarar vardır. Bu noktada Cumhuriyet öncesi egemen olan "gelenekselci" kavramının, Cumhuriyetle birlikte "gelecek" kavramına yerini bırakması oldukça dikkat çekicidir.

"GELENEK"TEN "GELECEK"E KAVRAMSAL DÖNÜŞÜMLER

Doğu toplumlarının sahip oldukları devlet yapısı ve yönetim sistemi, çoğu Batılı düşünür tarafından genel olarak; feodal, despotik, teokratik veya militer vb. tanımlamalarla ifade edilir. Türk toplumsal yapısı hem klasik anlamda Grek geleneği ile hem de feodal Batı-Avrupa geleneğiyle uyuşmaz bir nitelik taşır. Bu farklığın nedeni, halifelik ile sultanlığın birleştirilmesiyle teokratik gözüken bir yapı kazanırken, yönetimin hanedan dışına çıkmaması, "despotik" bir görünüm kazanmasına neden olmuştur. "Doğu" toplumları olarak nitelenen bu tanımlamada, kendine özgü olan bu yapısal özellik ise zannedildiğinin tersine, Berkes'in saptamasıyla, "dinsellik"ten daha çok "geleneksellik"in egemen olmasıdır. Bu "geleneksellik" kavramı hem dinsel yönü, hem padişahlığı ve hem de despotizmi içine alan bir kavramdır (Berkes, 1987: 29). Türk toplumunun kültürel ve toplumsal yapısına egemen olan bu "geleneksellik" kavramı, toplumun "eğitimsel" yapısına da egemendir. Eğitsel yapıda da birçok öğeyi içinde barındırmaktadır. Bu düşünsel yapıda ortaya konan düşünceler "her zaman" için ifade edilmiş olmalarından dolayı bir değer durumundadır. Sanki dünyada ne kadar değişim yaşanırsa yaşansın insan, toplum ve devlet düzeni hiç değişmeyecek gibi algılanmaktadır. Sadi'nin *Gülistan* adlı moralist eğitim değerleri sunan eserin beş asır boyunca Osmanlı okullarında okutulması bunun bir göstergesidir (Mardin, 1992: 125). Bununla birlikte toplumsal ve yönetsel açıdan da toplumun bilinç altına yerleştirilen "düzen" duygusu, eski bir deyimle "Nizam- Alem" Tanrısal bir düzeni işaret etmektedir ve korunması gerekir. "olduğu gibi korunursa" o ebedi kalacaktır. "Ebed müddet"tir (Berkes, 1987: 29). Bu Tanrısal düzenin dışında bir düzen hayal etme sapkınlık(heretic) ve anarşistliktir. Bu tutum, "her geçen gün"ün gittikçe kötüleştiği, anlayışını da yaratmaktadır. Bundan dolayı geleneksel yapıların hâkim olduğu uygarlığın insanları ideal bir dünya tasavvur edemez. Ona göre ideal olan ileride değil geride kalmıştır (Meriç, 1993: 211). Geleneksel İslâm kültüründen de kaynaklanan bu tutumda İslâm toplumu için yenilik yapma, "Bid'at", "en beter şey" olarak yasaklanmıştır.

Max Weber'in patrimonyal düzen olarak tanımladığı, Tanrısal düzende Tanrının yeryüzündeki sorumlusu ve koruyucusu padişahtır. Kulları ise bu düzenin sonsuza kadar değişmeden sürdürülmesi yolunda yönetime karşı "kulluk" göreviyle(tabiilik) yükümlü olan halktır. Bu yapıda yönetimin Osmanlı hanedanına miras yoluyla geçmesi üzerinde asla şüphe duyulmaması gereken bir konudur. Bu şüpheyi duymak başka bir olası toplumsal düzen arayışında olmak demekti. Bu geleneksel yapıda yaşamın değişmez ilkesi, Heraklitos'un düşüncesinin tersine "değişim" değil, "düzen"dir. İdeal olan düzen değişmeyen düzendir. Ve her değişim bozulma, çürüme, soysuzlaşma, köksüzleşme demektir. Bu nedenle Doğu-İslâm geleneğinde ideolojik[1] anlamda devlete ya da mevcut yapıya yönelik bir kriz hareketi göstermek de zordur. Ütopyaları var olan sisteme yönelen bir kritik olarak

düşündüğümüzde, bahsettiğimiz coğrafyada bu tarza en yakın olan *Siyasetnâme* türünden, padişaha yönelik nasihatler içeren eserlere rastlamaktayız.[2] Doğu geleneğinde siyaset felsefesiyle ilgili olan bu eserler daha çok devlette yönetimin başında bulunanları, "iyiliğe götürücü öğütlerle kutsamaya" yöneliktir. Bu nedenle bu toplumlarda bazı tarihsel kesitlerde Batılı anlamda ütopik çıkışlar beklemek olanaksız olmuştur.

Fakat bütün bu zihinsel ve toplumsal yapıya karşın, iki yüzyıllık bu süreçte ekonomik, kültürel ve siyasal alanda, devlet ve toplum arasındaki ilişkide, zaman zaman bu "geleneksellik"in aşındırıldığını görebilmekteyiz. "Tanrısal" düzenden ve "ümmet" kütlesinden bir "Cumhuriyet"e ve "ulus"a dönüşüm gerçekleşmiştir. "gelenek" kavramının yerine "ilerleme" (Terakki) kavramı siyasal ve toplumsal alanda kendini hissettirmeye başlamıştır.[3] "Nizam" ve "Düzen" yerine "devrim" kavramları yerleşmeye başlamıştır.

Bu noktada ele aldığım "dönüşüm" ve "etkilenim"i sağlayıcı unsurlar içerisinde Batı "ütopya" geleneğinin etkisi, şimdiye kadar fazla üzerinde durulmayan bir noktayı oluşturmaktadır. Var olan yapıya alternatif bir model önerisine sahip Batı tipi ütopya tarzında özgün ütopya örnekleri olmaması yanında bu tür ütopyalardan etkilenerek oluşturulan ütopik türde hikâye, roman ve yazınsal bazı belgelerin de varlığı gözden kaçırılmamalıdır.

ÜTOPİK DÜŞÜNCENİN GİRİŞ KAPISI: YENİ EDEBİYAT, DÜŞ VE BİREYCİLİK

"Ütopya" kavramının Türk toplumsal ve düşünsel yapısında ilk görünümleri yazınsal alanda görülmektedir. Bununla birlikte 18. ve 19. yüzyılda Osmanlı toplumunda edebiyat ve siyaset alanı iç içe geçmiş bir tarzda karşımıza çıkar. Bundan dolayı "ütopya" tarzı ya da "ütopik" tutum ve hareketler, "çağdaşlaşma" yolunda toplumsal dönüşümü hızlandırıcı bir rolü de üstlenmiştir. Özellikle yazınsal alanda, bireyci gelecek düşleri, özgür, demokratik veya çoğulcu bir toplum hayalleri son dönem Osmanlı aydınının zihnini hep meşgul etmiştir. Tanzimat aydınının bu alana olan ilgisi ile Batı dünyasında esen Romantizm hareketiyle tarihsel olarak çakışmaktadır. Buna karşın Osmanlı aydınları romantiklerden çok Batı'nın siyasal düşünürleriyle ilgilenmişlerdir. Montesquieu, Rousseau, Voltaire bunların en etkin olanlarıdır. Bunun nedeni Tanzimat aydınının edebiyattan çok toplumsal çöküşe kurtuluş çaresi olabilecek siyasal düşüncelerle ilgili olmalarındandır. Bundan dolayı Tanzimat'la başlayan dönemde ülkeye giren Batı'nın düşünsel etkisi, bunun içinde "ütopya" geleneği, *romantik nitelikten* çok isyankâr bir tarzda karşımıza çıkar.[4] Dolayısıyla Batı'dan çevrilen ilk eserlerin de bu nitelikte olması dikkat çekicidir. Söz konusu dönemde başlayan ve ütopik sayılabilecek eserler ve kısa öykü yazılar, dönemin iktidarına, padişaha ve yönetime bir eleştiri niteliği taşır.

Batı'dan gelen yenilik rüzgarları, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlar ve toplumsal yaşam üzerinde önemli bir etkisi hissedilir. Özellikle "akılcılık", bilim ve teknik, kurumları zorlarken düşünsel yaşamda da kendisini dayatır.[5] Bu arada Avrupa edebiyatının ilk ışıkları, edebi çeviriler yoluyla ülkeye girmeye başlar. Batı'dan çevrilen ilk eserlerin başında *Telemak (Télémaque)*'ın gelmesi rastlantı değildir.[6] Fénélon (François de Salignac de la Mothe,1651-1715)'un 1699'da yazdığı *Télémaque* adlı bu ütopik kitap, bir aşk öyküsü anlatır gibi gözükmekle birlikte siyasanın genel kurallarını kapsayan felsefî bir eserdir. Ayrıca *Tanzir-i Telemak* adıyla karşı bir ütopya da yazılır. Tanzir-i *Telemak* yazarı (kim olduğu bilinmemekle birlikte) Tanzimat dönemi aydınının ruh yapısını yansıtan, çelişki-

lerle dolu görüşler sunar ütopyasında. Düşsel ülkede saltanat ve hilafet karşıtı yönetim önerirken, dönemine göre oldukça ileri sayılabilecek olan, Cumhuriyet rejimini yüceltir. Diğer taraftan çok geçmeden 1288 yılında Voltaire'in *Micromégas*'ı *Hikaye-i Hikemiyye-i Mikromega* adıyla çevrilir. Bu tür eserlerin ülke aydınları arasında yayılması ve rağbet kazanması "ütopya" tarzının gelişmesinde büyük etkisi olmuştur.[7] Ayrıca bu tür eserlerin genelde "rüya" formunda kaleme alındığını görmekteyiz. Ziya Paşa'nın 1869'da *Hürriyet* gazetesinde yayımlanan yazısı Londra'da gördüğü bir rüyayı anlatır. Rüyasında dönemin padişahına, yapılan yolsuzluklardan, yönetimdeki bozukluktan yakınır. Çare olarak "millet meclisi" kurulmasını önerir. Namık Kemal'in 1887'de Boğaziçi'nde gördüğü "rüya" da bu tür bir ütopya niteliğini taşır.[8]

II. Meşrutiyet'le başlayan dönem, özgürlük düşüncelerinin, hayal kırıklıklarına, kurtuluş umudunun, yeni bir toplumsal yapıda aranmasına yöneltmiştir. Edebiyat alanından siyasal söyleme kayan "gelecek" umutları toplumu yeniden diriltme veya kurtarma adına çeşitli önerilere sahiptirler. Bu dönem Türk aydınının düşünde belirginleşen "ütopya"yı genel olarak "üç ideal düzen özlemi" şeklinde sınıflamak mümkündür. Bu "üç ütopya" "Türkçülük", "İslâmcılık" ve "Batıcılık" şeklinde belirginleşmektedir. "Türkçü" ütopyanın önemli ismi Ziya Gökalp'e göre gelecek "Turan"da saklıdır. "Kızıl Elma" düşü, tüm Türk topluluklarının oluşturduğu büyük bir dünya devletini hayal eder. Ziya Gökalp'in *Turan* ve *Kızıl Elma* düşü de daha çok Türk toplumunun gelecekte elde edeceği siyasî ve ideolojik üstünlüklerini betimler. Türk toplumu için arzu ettiği bu gelecek yalnız Türkiye toprakları ile sınırlı değildir.[9] "İslâmcı" ütopyaya göre ise "çağdaşlaşmak" dinin özüne geri dönmektir. Batı uygarlığından alınacak olanlar, zaten eskiden İslâm uygarlığından Batı'ya geçmiş olan değerlerdir. Bu nedenle "öze dönüş" ütopyası ideal düzen ve mutlu bir gelecek için İslâmın "Altın Çağı"na geri dönmeyi düşler. "Batıcı" ütopyaya göre ise sahip olduğumuz bütün değerler bizi şu andaki uygarlıktan uzaklaştırmıştır. Bu nedenle bizi engelleyen her değer atılmalı Batı uygarlığı adeta "leissez passer" ilkesiyle benimsenmelidir. "Batıcı" ütopiklerin tutumu, dönemin siyasal baskılarına karşı şekillenen bir tarzda gelişir. Avrupa'da yaşanan uygarlığı hem siyasal boyutta ve hem kültürel boyutta Türk toplumuna tanıtmak ve bu uygarlık düzeyine ulaşmak o dönem aydınının en büyük hayallerini süsler. Fakat Batı kültüründe yeni bir toplumsal yapı arzusu ve radikal bir dönüşüm isteği olarak şekillenen "toplumcu" bir ütopik tarzdan ve Batı dünyasının sahip olduğu toplumsal özgürlük, eşitlik ve adalet beklentilerinden daha çok, bireysel alanda gerçekleşen düşlerle sınırlı kalmıştır. Batı'nın özgür, rahat, huzurlu yaşam tarzını, gündelik yaşamda uygulayabilme özleminden esinlenmektedir (Berkes, 1987: 534).

Mutlu ve müreffeh bir toplum düşü, bu dönemde birçok eğitimci ve aydını bu yönde idealler beslemeye itmiştir. Tevfik Fikret daha önce sonuçsuz kalan girişimlerinin düşünsel temelini oluşturan özgür birey tipini, eğitsel ideali olan *Yeni Mektep* projesiyle gerçekleştirmeyi planlar. Bunun amacı "geleneksel" olan tüm yöntemlerin dışlanmasıdır.

II. Meşrutiyet'in ilanından önce Hüseyin Kazım Kadri ve arkadaşları Tevfik Fikret ve Hüseyin Cahit (Yalçın)'le birlikte Yeni Zelanda'ya giderek orada sosyalist bir topluluk oluşturacaklardı. Bu "kaçış ütopyası"nı Hüseyin Kazım anlatırken diğerleri bundan çok etkilenmektedirler. H.Cahit Yalçın bunu anlatırken; "müstakbel hayatımız onun hülyaları arasından geçerek gözümüzün önüne yayılırken bir cennet saadeti gösteriyordu"

diyerek bu duyguyu anlatmaya çalışır.[10] Bu hayale Tevfik Fikret *Yeşil Yurd* adını verir ve buna dair bir de şiir yazar. Daha sonra Hüseyin Kazım Kadri ve arkadaşları Manisa'ya giderek, Sarıçam köyünde *Yeşil Yurd* hayallerini burada gerçekleştirmek isterler. Hatta Tevfik Fikret *Yeşil Yurd*'un resimlerini bile çizer, mukavvadan maketlerini yapar.

Diğer taraftan H. Cahit ütopya tarzında yazmış olduğu *Hayat-ı Muhayyel* ve *Hayal İçinde* isimli yapıtlarıyla bu geleneğe katkıda bulunur. Bu dönem yazılan hikâye ve romanlarda sıkça karşılaşılan durum "hayal" ve gerçek dünya arasında yaşanan çatışmaların ön planda olmasıdır. Diğer taraftan toplum hayatını ve toplumsal aksaklıkları anlatan hikâyelerdir. Edebiyat-ı Cedide yazarlarında da olduğu gibi Hüseyin Cahit'i de hikâyelerinde "mesut dünyalar tasavvuru" oldukça meşgul etmiştir (Huyugüzel, 1984: 66). *Hayat-ı Muhayyel*'de betimlenen toplumun bir benzerini Yeni Zelanda hayali için de planlandığını görmekteyiz. Hatta "sosyalist ve komünist" düşüncelere sahip olduğu da bilinmektedir. Diğer taraftan bu tarz düşüncelerin kaynağını gizli gizli okuduğu Campanella'nın *Güneş Ülkesi* adlı ünlü ütopyası, onda derinden bu düşüncelerin oluşmasına neden olmuştur.[11] Dönemin aydınları için Batı, tüm özgürlüğün, aklın, bireye verilen önemin ve hatta tüm güzelliklerin yaşandığı bir dünyaydı. İçinde yaşadıkları çevre ise gerilik, aşağılık ve kokuşmuşluk çevresiydi. Hüseyin Cahit ve arkadaşlarının özlemini duyduğu bu *hayat-ı muhayyel* Avrupa'dadır. Toplumu saran "Doğu" kültürü, toplumu uyuşturmakta ve Avrupa'da gerçekleşen uygarlıktan alıkoymaktadır.

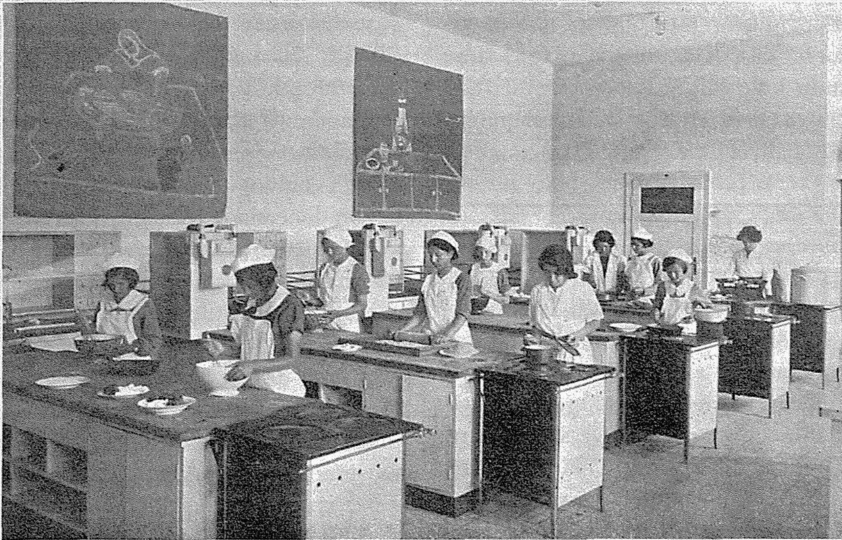
Bu dönem Osmanlı aydınının hayali, geleceğe dönük toplumsal dönüşümleri içermesine rağmen, daha çok bireyci, uygarlığın getirdiği refah ve huzuru bireysel yaşam özgürlüğü alanıyla sınırlı kalmıştır. Bütün siyasal uğraşlarına karşın daha çok yazınsal alanda, macera türü özlemlerle avunmuşlardır. II. Meşrutiyet'le gelen ortamda aydınlar önceden istedikleri özgürlük düşü ile gerçek sorunların yarattığı hayal kırıklıkları arasında bocalamaktadırlar. Sadece gelecek için "hülyalara" dalmalarının sorunların çözümü olmadığını kısa sürede anlamışlardı. "Hürriyet için hayatlarını tehlikeye atarak özveriyle uğraşmış olanlar, kavuştukları hürriyete yabancılık duyuyorlardı" (Yalçın, 2000: 177). Heyecanlı, çabuk coşan ve özgürlük için tutuşan bir ruha sahiptiler.

Bunlardan başka *Meşrutiyet*'li yıllarda Abdullah Cevdet'in *Mahkeme-i Kübra*'sı ile Kılıçzade Hakkı'nın *Rüya*'sından bahsedebiliriz. Abdullah Cevdet kitabında, rüyasında Ayasofya Camisi'nde gerçekleşen bir Cuma namazı sonrası olayları aktarır. Camide bütün Müslümanların huzurunda II. Abdülhamit ve baskıcı yönetimi bizzat Hz. Muhammet tarafından tüm Osmanlı hanedan üyeleri önünde yargılanır ve idam kararı verilir (Abdullah Cevdet, 1908). A. Cevdet için gelecek, yetkinlik ve geleceğin mükemmel toplumu, Batı uygarlığını olduğu gibi almak ve içselleştirmekten geçmektedir. Bunun için her şeyden önce düşünsel yapının değişmesinin zorunluluğuna işaret eder: "en büyük ve en daimi hasmımız bizim kendi kanımızdadır, kendi kafamızdır. Bizim ile ecanip (yabancı ülkeler) arasındaki münasebat, kavi (güçlü) ile zayıf, alim ile cahil, zengin ile fakir arasındaki münasebattır. Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle dikeniyle almaya mecburuz".[12]

A. Cevdet'in "Batılılaşma" düşüncesi var olan toplumsal realiteyi tamamen değiştirmeye yöneliktir. A. Cevdet ve dönemin önemli isimleri, dönemin aydınları, gelecek olan Cumhuriyet döneminin düşünsel temellerine sahip olmakla birlikte zihinlerinde yarattıkları "çağdaş" toplumsal

yapı hakkında somut girişimleri olmadığı gibi bu değişimi sağlayacak düşünsel ve pratik olarak hiçbir yönteme sahip değillerdi. Fakat gizil bir şekilde "cumhuriyetçi" bir yaklaşım içinde bulunmaktaydılar. İleride Atatürk tarafından gerçekleştirilecek olan "çağdaş uygarlık" düşünün "olmazsa olmazı" olan Atatürk ilke ve devrimlerinin bir kısım içeriğini (harf değişimi, kızların eğitimi ve toplumsal statüsü, medeni hukuka geçiş vb. Cumhuriyet'in getirdiği temel değişimler), gelecekle ilgili bazı düşsel plan ve toplumsal projeleri de ütopik bir tutumla dile getirdiklerini de görmekteyiz. Kılıçzade Hakkı'nın "rüya"sı Celal Nuri(İleri) Bey'e hitaben *İçtihad* dergisinde "Pek Uyanık Bir Uyku" adı altında yayımlanır.[13] Bu "rüya"lar, daha sonra kurulacak olan Cumhuriyet'in ve bu dönem uygulamalarının bir habercisi niteliğindedir

Diğer taraftan bildiğimiz kadarıyla Türk düşün ve yazınında varlığından hiç bahsedilmeyen Ethem Nejat'ın "Mesut Köy" ütopyası, yukarıda sözünü ettiğimiz ütopya formları içerisinde, ideal bir Türk köyünün şimdi ve gelecekte nasıl olması gerektiğini tasarlayan farklı bir ütopya örneğidir.[14] Bu ütopyada olması gereken ideal bir Türk köyünün bütün ayrıntıları, yerleşim yeri planları, ölçüleri ile birlikte verilmektedir. Ethem Nejat ve arkadaşlarının başlattığı sosyalist hareketteki, kurulacak yeni toplumsal düzen anlamındaki, "Sosyalist Dünya" özlemi eylemlere anlam kazandırmaktaydı. Bu açıdan daha sonra çıkarılan "Yeni Dünya" gibi yayın organlarının adı bile "Sosyalist Dünya"ya göndermede bulunmaktaydı. Aynı zamanda bu kavram, özlemi duyulan ütopik bir dünya anlamına da geliyordu. Arkadaşı Mustafa Suphi'nin 1918-1920 yıllarında, çeşitli Sovyet ülkelerinde yayımladığı *Yeni Dünya* (Tunçay, 1995: 8-11) gazetesine bu adı, bu düşünceye öykünerek seçtiği de açıktır. "*Yeni Dünya*" kavramı genelde ütopyacı



"Sınırsız özgürlükten yola çıkılırken sınırsız despotluğa ulaşma tehlikesi" modern ütopyaların en önemli ayırdedici özelliğidir. Cumhuriyet ütopyası da, eğitimi, bilimi, Batılılaşmayı idealize ederken, ideolojik donuklaşmadan uzaklaşamamış, hatta bu yüzden ütopik niteliğini kaybedip, karşı-ütopyalara alan açmaktan kurtulamamıştır.

düşüncenin, çoğunlukla ütopyalar için kullandığı anahtar bir kavramdır. Bu açıdan Ethem Nejat'ın bu "Yeni Dünya" hareketiyle olan ilişkisi ve düşüncelerindeki statükoya karşı bu direnci, onun belki de ütopik yönünün bir göstergesidir.

Osmanlı döneminin son çeyrek yüzyılında iyice belirgin hale gelen bu ve benzeri ütopik çıkışlar herhangi bir bütünsel-toplumsal projeyi içermemesi ve siyasî güçten yoksun olması nedeniyle sadece yüce gönüllü dilekler olarak kalmıştır. O dönemde etkin olan siyasal ve toplumsal akımlar doğrultusunda, bu ütopik yapıtların çoğu kurulu düzeni "rüya" adı altında hicvetme üzerine kurgulanmıştır. Mevcut olana makul alternatifler sunmaktan çok, bir kaçış eylemi ve karamsar bir "düşülke" hayalciliğine yöneliktir. Tevfik Fikret'in kendi ifadesiyle "bir ruh-i ateşin ile bir fikr-i bikarar" şeklinde oluşan "hülya"lardır. Geleceğin uygar Türk toplumunu yaratma girişiminin, yeni bir dönemle, yeni bir yönetimle, toplumsal tüm kurumları içine alan gerçekçi bir "ütopya" ile başarıya ulaşabileceğinin bilinci doğmuştur. Meşrutiyet'le birlikte yaşanan bu ütopik çeşitlilik ve macera ruhu aslında bize bugünkü modern Türkiye'nin ve Cumhuriyet'in ön hazırlığını yaratmıştır diyebiliriz.[15]

ATATÜRK VE ÇAĞDAŞ UYGARLIK "ÜTOPYA"SI

"Çağdaş uygarlık" ütopyasını Türk toplumu için gerçekleştirme çalışmaları, asıl sorun olarak, o an için var olan yapıdaki sorunları gidermek olarak görmemiştir. Asıl sorun bu toplumsal ve siyasal yapının kökten değiştirilmesi olarak algılanmıştır. "Doğu" tipi geleneksel düşünce yapısının devam etmesi, baskıcı bir padişahın gitmesiyle çözülmeyecektir. Yani bilinçler tam anlamıyla kendini özgür kılacak bilinçler haline gelmedikçe bilgi ve ahlak açısından yetkinleşmiş bireyler olamayacaktır. Yaratılan kültür de yetkin, özgür ve bilgili bilinçlerin kültürü olamayacaktır. Salt padişaha ya da yönetime karşı girişilen bireysel isyanlar toplumun bütününü kuşatmalı ya da toplumu kökten bir değişime götürecek bir kurtuluşa dönüştürülmeliydi. Tarihsel olarak her dönemde eğitim insanı yetiştirmek, biçimlendirmek, bilgiyle olduğu kadar "ideoloji" ile de donatmak anlamına gelmiştir. Bunun nedeni her dönemin, her toplumun, dahası her "uygarlık" anlayışının kendine uygun birey tipini eğiterek yaratma çabasında yatar. Osmanlı-İslâm kültürü ve geleneklerinden radikal bir kopuşla "çağdaş uygarlık" denilen Batı uygarlığını ve kültürünü topluma benimsetme projesi uygulanırken "eğitim" tartışmasız en etkili araç olarak ele alınmaktaydı (Gök, 1998: 1). Türkiye'de eğitim sisteminin kurumsal yapısının değişmesi, eğitim anlayışının "felsefî" olarak bu anlamda dönüşmesiyle yakından ilgilidir. Öte yandan din, toplumsal kurumlarda (siyaset, hukuk, eğitim vb.) referans kaynağı olmaktan çıkıp, onun yerine pozitivist bilimsel yaklaşımla düzenlenen laik bir eğitim düzenine geçilmiştir. Bu dönemde Çağdaşlaşma veya modernleşme programının toplumsal yaşamın her alanında uygulamaya konduğu dönemdir (Gök, 1999: 5).

Türk toplumunun Osmanlı yönetiminde son döneminde içine düştüğü gerileme ve çöküşün ardında yatan nedenlere yönelik ortaya çıkan "yeniden yapılanma" düşüncesinde, kendi içinde bazı paradokslar olan, üç düşünsel akımı daha doğrusu "üç ütopya"yı ortaya çıkardığını söylemiştik. Kurtuluş ve toplumsal çıkış yolları bu "üç ütopya"da çeşitli gelecek imgeleriyle örülmüştür. Sparta yenilgisi sonucu Atina demokrasisine bir düzen verme amacını güden Platon'un *Devlet*'te ortaya koyduğu yetkin toplum modelindeki düzenlemeleri anımsatan bu "üç ütopya" içinde "Batıcılık" akımının Avrupalılaşma ve dolayısıyla Çağdaşlaşma ütopyası, bu dönüşmüş bi-

limsel ve eğitsel ilkelerin egemen olduğu bir toplum modelinde yansısını bulur. Bu "Çağdaşlaşma" ya da "Batılılaşma" imgesi Cumhuriyet döneminin başlamasıyla, "çağdaş uygarlık düzeyini yakalama" şekline dönüşecektir. Bu toplumsal yapının düşünsel mirasçıları içinde yer alan Türk toplumu ve aydını aynı zamanda Doğu-İslâm modelinin içinde yer almaktadır. Bu nedenle Türkiye Cumhıriyeti'nin, yeni idealler üzerine kurulurken, eski düşünsel ve toplumsal yapının etkisinden sıyrılması oldukça zor olmuştur. Çünkü Avrupa'da kurulan cumhuriyetlerin tersine Türkiye Cumhuriyeti oldukça verimsiz bir kültür ortamında doğup büyümüştür. Avrupa'da cumhuriyetler dönemini önceleyen uzun süren bir Rönesans dönemi yaşanmıştır. Orada cumhuriyetler Rönesans'ın gözü pek aydınları ve bu aydınların çabalarıyla serpilmiştir. Diğer taraftan Avrupa'da eski değerlerin yeni değerlere dönüştürülmesi gibi bir tutum da söz konusu olmamıştır: yeniler eskilerde sürdürülecek herhangi bir değer olmadığını açıkça bildirmişlerdir. Bu nedenle Avrupa'daki gelişmeler genellikle devrim diye anılmazken bizim yeni yaşam koşulları oluşturma çabalarımızın "devrim" diye nitelendirilmesinin nedeni de budur.[16] Belki de Cumhuriyet'le başlayan yeni dönemin toplumsal ülküsünün "ütopya" olarak nitelendirilebilir olması bundan dolayıdır.

Türk toplumunu çağdaş Batı uygarlık yörüngesine oturtma ve sürekli çağdaş uygarlık düzeyinde tutma amacı taşıyan bu düşünsel dinamik, "gelenekselci" düşünce yapısından "devrimci" yapıya dönüşümün temel göstergelerinden birini oluşturmaktadır. Cumhuriyet'in kurulması son dönem Osmanlı aydınının "Batılılaşma" ütopyasının gerçekleşmesidir. Berkes'e göre Atatürk'ün ortaya koyduğu ilkeler arasında "Batılılaşma" ilkesinin olmaması bunun nedenidir (Berkes, 1987: 513). Son dönem Osmanlı aydınının "Batılılaşma" ütopyası Cumhuriyet'in kuruluşuyla gerçekleşmekteydi. Şimdi bu noktadan sonra sürekli ileriye doğru devinen bir toplumun önüne, "çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma" ütopyası hedef olarak gösterilmektedir. Varılan her nokta "gelecek"teki yeni ütopyanın gerçekleştirilmesine götüren bir aşama olarak sürekli Türk toplumunun önünde duracaktır. Çünkü Atatürk'ün, "manevi miras" olarak hiçbir dogma, hiçbir donmuş ve kalıplaşmış ilke bırakmamasının nedeni budur. Akıl ve bilimin ulaştırdığı her nokta yeni bir başlangıç noktası olarak düşünülmelidir.

Cumhuriyet döneminde yaşanan bu düşünsel değişimlerin devrimsel niteliği, "Batılılaşma"nın "ütopya" olmaktan çıkıp yaşamın her alanına girmesinin belki de temel nedeni gelecek için "somut" bir toplumsal projenin artık var olmasıyla ilgilidir. Cumhuriyet'in en kararlı eylemi bu olmuştur. Bu belirlenen "ütopyanın gerçekleşmesi için devletin "ratio essendi"si olan bu düzen korunmalıdır. Bunun için her türlü araçtan ve ancak bir ülkü için yararlanılmıştır. O da Türk ulusunu "çağdaş uygarlık" düzeyine ulaştırma ülküsüdür.[17] Cumhuriyet deneyimi, Cumhuriyet sözcüğünü basitçe bir yönetim şekli olmaktan çok öte bir anlam yükü ile donatmıştır. Bu anlam yeni bir uygarlık çevresi içinde bugün durduğumuz yerdedir. Her var olma tarihseldir.[18] Bir var olma olarak Cumhuriyet oluşumunun tarihselliğini belirleyen kavram hep "gelecek" kavramı olmuştur. Çünkü "not yet"in yarattığı dinamik, sürekli biçimde "gelecek olana" göre yeni konumlar belirlemeyi gerektirmektedir.

CUMHURİYET'İN "GELECEK" İMGELERİ

Cumhuriyet, geleceğe dönük ümitlerin ve beklentilerin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu geleceğin bireyi için yeni bir eğitim idesinin somutlaştığı bir noktadır. Doğaya ve toplu-

ma ilişkin yeni bir değerler bütünü olarak sonraki yıllarda etkisini hissettirecektir. "Cumhuriyet"i kuranlar, "Cumhuriyet"i, toplumun geçmişle bağını yeniden değerlendirerek, "şimdi"yi de hesaba katarak, büyük ölçüde geleceğe dönük radikal bir kültürel ve düşünsel bir "hareket" olarak algılamaktaydılar. Cumhuriyet'le birlikte büyük bir "gelecek" öngörüsüyle devletin ve toplumun temel yörüngesi pozitif bilim ve buna dayalı eğitimle çizileceği vurgulanmaktadır. "Terakki ve medeniyet yolunda elinde ve kafasında tuttuğu meşale müspet ilimdir." Çağdaş uygarlığın temsilcisi olan "Batı"ya (Avrupa ve Amerika) 1927-28 yılında devlet bursuyla öğrenci gönderilirken temel amaç aydınlığı getirecek olan "bilim ışığının" alıcılarını yaratmaktır. Uygarlığı bilim elçileri taşıyacaktır. Bilimin aydınlatıcı ışığını yakalamış ve zincirlerini kırmış olan bireyler, Platon'un mağara metaforunda tanımladığı bireyler gibi, mağaranın içine (ülkelerine) geri dönmeli ve bu ışığı ülkenin her köşesine götürmelidirler.

Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra yayınlanan *Maarif Misakı*'nda eğitimin amaçları da bu doğrultuda hemen belirlenir. Bu yeni "gelecek"in "koruyucu" nesli ruhlarının tellerini sanatsal eğitimle, bedenlerini sporla ve kafalarını da pozitif düşüncelerle yetiştirecektir.[19] Kökleri Antik Yunan entelektüel eğitim felsefesinde olan ve Platon'un *Devlet*'inde de eğitim programlarının en önemli bölümünü oluşturan düşünsel ve bedensel eğitim bütünlüğü ilkesi, Cumhuriyet eğitiminin temel niteliği olarak karşımıza çıkar. Geleceğin toplumu "eğitim kurumlarının (öğretmenlerin) eseri" olarak tanımlanırken, beklenen şey yüksek nitelikli "koruyucular"ın yetişmesidir.[20] Çünkü böyle bir eğitim felsefesi ve programı, "çağdaş uygarlık" ütopyasının "sine qua non"u (olmazsa olmaz) durumundadır.

Bu nedenle Cumhuriyet dönemi eğitimi, Cumhuriyet'in geleceğe dönük özleminin, gelecekteki çağdaş dünyaya taşıyıcı nitelikteki ulusal, devrimci kültür politikasının ürünüdür. Atatürk'ün ekonomi, siyaset ve kültür alanındaki tam bağımsızlık düşüncesi, Batı'nın Aydınlanma felsefesinin düşün izleriyle, özellikle de ulus düşüncesiyle yapılanmış felsefi yapısı, onun eğitim politikasına da tümüyle yansır. Yeni bir ulus yeni bir toplum yaratma amacı, bu "yeni" içeriğe uygun bir kültür felsefesi ve eğitimle gerçekleşecektir. "çağdaş uygarlık" kavramının içerdiği ulusal, aklın ve salt bilimin doğrularına güvenen pozitif bilinç, "yeni toplum"un temel dayanaklarını oluşturur (Topses, 1999: 9).

"Cumhuriyet"in temel eğitim politikası, ülke gerçeklerine yönelik olduğu kadar, çağdaş dünyanın eğitim ve kültür ürünlerinden alınan "pay" ile realize olacak, gerçek "uygarlık" ve "çağdaş değerler" "idea"sına o oranda yaklaşılmış olacaktır. Bu nedenle Cumhuriyet döneminin ilkokullarında öğrencilerin "ülküsü, ileri gitmek ve yükselmek" cümlesiyle ifade edilir. Cumhuriyet'in "ilelebet payidar" olması, yakalanacak olan bu yetkin toplumsal modelin sürekliliği için bir "umut ilkesi" durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, Cumhuriyet "ütopya"sının düşünsel temelinde yer alan "çağdaş uygarlık" kavramı, esin kaynağını 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinden almaktadır. Akıl ve bilimin eğitimde tek yol gösterici olması, tebaa ve reaya yerine Cumhuriyet yurttaşının yetiştirilme isteği, laik ve demokratik değerlerin başat olma amacı gibi. Atatürk'ün "hayatta en hakiki mürşit" olarak gösterdiği ve rasyonalist, pozitivist hatta gerektiğinde pragmatist düşünce dizgesi, gerçekleştirilmek istenen "gelecek" imgesinin, yolundaki engelleri kaldırmak düşüncesiyle kullanılan yöntemlerin adı olur kimi zaman.

Cumhuriyet ile birlikte, "Türk ulusu" toplumsal ve kültürel kurumları ve yaşa-

mıyla yeni bir "aydınlık döneme girmiştir. Harf devriminden sonra hızla artan "okur-yazarlık", "bilimin aydınlık ve aydınlatan yolu", "eğitim ve bilim" kavramlarını Cumhuriyet'in "Süleyman Evi" durumuna yükseltmektedir. Süleyman Evi, toplumu aydınlatan bir fenerdir. Bunun amacı, ülkenin her yerini aydınlatacak olan ışığın (bilim) yakılmasıdır (Bacon 1990: 32). *Yeni Atlantis*'te Süleyman Evi'nin çeşitli bilim dallarına ayrılması yönteminin ilk adımlarıdır. Campanella'nın "Güneş" imgesiyle işaret ettiği, evreni aydınlatan mutlak gerçeklik ile Bacon'ın bilime yüklediği "ışık" aydınlatıcı tanımlaması aynı inançtan kaynaklanan bir düşüncedir. Bacon'ın *Yeni Atlantis*'indeki tutumu gibi, bu çağdaşlaşma ütopyası, bilimsel yöntemi, bilimin gelişmesini ve yaşamın bütün yönlerinde bilimsel tutumu ön plana alan bir ütopya niteliği taşır. Bu ütopyanın gerçek önemi aslında Rönesans devrinin insanında beliren, kökü bilimsel çalışma ve araştırmanın gücüne ve önemine dayanan bir eğilimin yansıdığı bir ütopyadır. Türk toplumunun yitirdiği mutluluğu, bu yöntemle tekrar elde edebileceğine inanılmaktadır.

SONUÇ OLARAK

Cumhuriyet döneminin bu ütopik yüzünde, iki önemli temel faktör karşımıza çıkmaktadır: "Eğitim" ve "Bilim". Amaç, çağdaş uygarlık düzeyinde var kalabilmek ve bu ideal düzenin, sürekli ileriye doğru değişim ve dönüşüm "düzen"ini korumaktır. Gelenekselci düşünsel yapının öngördüğü değiştirilmek istenmeyen "Nizam" düşüncesi bu kez "değişimin değişmezliği", "ilerleme"nin sürekliliği ilkesine dönüşmüştür. En azından Atatürk'ün istediği ve hedef olarak gösterdiği "çağdaş uygarlık" bilinci bu olmuştur. Bu yaklaşım modern ütopyacı tutumun temel varsayımlarıyla da ilişkili bir durumdur. Değişim uğruna varılan noktada duraklayıp kalmak modern ütopik tutumun eleştirdiği bir noktadır. Bununla değişime ve sürekli ilerlemeye ters düşen Aşırı mükemmellik ve kusursuzluk peşinde koşmanın sonuçta "ütopya"yı istenilmeyen bir toplum düzenine götüreceği vurgulanmak istenir. Bu anlamda modern ütopya, "sınırsız özgürlükten yola çıkılırken sınırsız despotluğa ulaşma" tehlikesine dikkat çekmektedir. Artık "gerektiği yönde değişim", çürüme ve zayıflama değildir. Toplumsal, ekonomik, eğitsel ve bilimsel olarak gelişmenin ve sürekli ilerleme halinde olmanın yolu bu tutumun "değişmemesi"ne bağlıdır. "Değişme" ve "değişmeme" kavramları Cumhuriyet ütopyasının temel hedefleriyle yeniden anlamlandırılmıştır. Her tür ütopyaya karşı olabileceği gibi Cumhuriyet'e karşı oluşan "karşıütopya" da kendini zaman zaman bu süreçte ortaya koymuştur. Özellikle dinsel ve geleneksel renkle ortaya çıkan "siyasal İslâmcı hareket", bu anlamda bir "karşıütopya" karakteri taşır. Çağdaş uygarlık ütopyasına alternatif olarak "Millî Görüş" veya "Adil Düzen" arayışı toplumsal yaşam anlayışında bazen kendisini ideolojik olarak bazen de sivil örgütlenme biçiminde ("Büyük Doğu", "Nurculuk" vb.) kendisini dışa vurmaktadır.

Değişim ve ilerlemenin dondurulduğu noktada karşı ütopya harekete geçecektir. Nitekim rejime yönelik tehlikelerin bu donukluk ve statükocu anlayışla paralel olarak gelişmesi bunun nedenleri arasındadır. Cumhuriyet'e yönelik her "karşıütopya" girişimi bu ilerleme ve değişim hızıyla geçilebilecek bir olgudur. Bu nedenle "çağdaş uygarlık" yolunda bu ütopyanın sürekliliği her türlü duraksatıcı ve geriye götürücü eylemin panzehiri olacaktır. Bu nedenle durmak, duraksamak ve değişmemek, "çağdaş uygarlık"ın her zaman bir ütopya olarak kalmasına neden olacaktır. ❑

DİPNOTLAR

1 Ş. Mardin, eski kültürlerde bugünkü ideoloji anlayışına benzer bir şekilde insanlara belirli bir "toplum görüşü" sağlayan sistematik "toplum haritaları" olduğundan bahsetmektedir. Bu anlamda İslâmî kültürde de bir dereceye kadar dinî kitaplarla şekillenen bir siyasî eğitimden söz eder. Bu eserleri, devlete karşı belirli tutumları yerleştirmeyi amaçlayan yapıtlar olarak gösterir. Bkz. Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 122-23.

2 Bu eserler ; *Kutat-gu Bilig, Siyasetname, Kabusnamei, Koçi Bey Risalesi* ve *Asafname - Devlet Adamlarına Öğütler-* gibi örneklerden oluşmaktadır.

3 Bu kavramsal dönüşümü son dönemde kurulan parti, yayımlanan kitap ve gazetelerin adlarında gözlemlemek mümkündür (İttihat ve Terakki Partisi gibi ya da "Tekamül" kavramı gibi).

4 M. Kaplan (1948), "Tanzir-i Telemak" , *Türk Dili ve Ede. Dergisi*, Kasım, c. 3, sayı 1-2, s. 2.

5 S. Tanilli (1989), "Bilgi Cumhuriyetini Kurmak", *felsefelogos*, yıl 2, sayı 5, s. 24

6 *Les aventures de Télémaque*, Paris 1969; İlk çeviri, *Tercüme-i Telemak* (Müt. Yusuf Kamil Paşa) İstanbul, 1287, Mekteb-i Sanayi Matbaası, s. 276.; *Telemak Tercümesi*, (Müt. A. Vefik Paşa), Bursa 1297 (1881), Matbaa-i Hüdavendigar, s. 10-178

7 Voltaire'in felsefe ve aydınlanmaya ilişkin birçok eseri içinde diğerleri kadar pek önemli olmayan Micromégas'nın tam dört kez Osmanlıca'ya çevrilmesi oldukça dikkat çekicidir. Bkz. Remzi Demir, (1999), *Türk Aydınlanması ve Voltaire- Geleneksel Düşünceden Kopuş-*, Doruk, Ankara, s. 127.

8 Arslan Kaynardağ (1993), "Türk Yazın ve Düşünce Tarihinde Ütopya", *Varlık*, Şubat, sayı 1025, s. 12-13.

9 İdeal Türk yurdu ve toplumunun özelliklerinin tanımlandığı, *Din, Vatan, Millet, Ahlak, Köy, Lisan, Kadın, Seciye* vb. gibi şiirleri için bkz. Ziya Gökalp, *Yeni Hayat*, Evkaf-ı İslâmiye Mat., İstanbul, 1918.

10 H. Cahit Yalçın (1934), "Matbuat Hayatı- Hüseyin Kazım Bey", *Fikir Hareketleri*, 8 Mart 1934, yıl 1, sayı 20, s.11.

11 Huyugüzel, 1984: 80-81. Ayrıca bkz. "Hüseyin Cahit Bey" *Resimli Ay*, Eylül 1340/1924, sayı 8, s. 22.

12 A. Cevdet (1329), "Şime-i muhabbet: Celal Nuri Bey'in Geçen Nüshadaki 'Şime-i husumet' Makalesine Cevap", *İctihad*, sayı 89, s. 1984.

13 Kılıçzade Hakkı (1329), *İtikad-ı Batılaya İlan-ı Harb*, İstanbul, Çiftçi Kütüphanesi, s. 42-63.; Celal Nuri Bey' in bu cevabı da kitap içerisinde "Pek Uyanık Hakkı Beyefendiye" başlığı ile yer almaktadır.

14 Bkz. Faruk Öztürk, "Türk Eğitim Düşüncesi Tarihinde Bir Tarım Köyü Ütopyası: Mesut Köy", *Tarih ve Toplum*, Şubat 1999, sayı 182, s. 4-10.

15 "Ütopyasız yapılanmalar genelde milletsiz sistemlerdir. Bu yapılarda ütopyaya ve maceraya yer yoktur. Biz Türkler macera ve ütopyayı çok geç tarihte ve ancak İttihatçılarla keşfettik. Bu yurdu bize maceracı ve ütopyacı ittihatçılar vermiştir." Bak. Taner Ay, "Ütopya ve Biz 57'liler", *Varlık*, Mart 1993, sayı 1026, s. 30-31.

16 Afşar Timuçin (1998), "Cumhuriyet ve Kültür", *felsefelogos*, Aralık , sayı 5, s.19

17 Cemil Güzey (1989), "Cumhuriyet", *felsefelogos*, yıl 2, sayı 5, s. 87.

18 T. Altuğ(1989), "Felsefe cumhura cumhuriyet çağrısıdır", *felsefelogos*, yıl 2, sayı 5, s. 52.

19 "Misak-ı Maarif,- Birinci Tamim" (İsmail Safa) *Maarif Vekaleti Mecmuası*, 1 Mart 1341 cilt 1, sayı 1,

20 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, (Der. N. Arsan) cilt 1-3, Ankara, 2. cilt, s. 178.

Türk Romanında Batıcılığın Yeri:
Gecikmişlik Bataklığında Utanç Duymayı Öğrenmek

EROL KÖROĞLU

1870'lerdeki ilk örneklerinden günümüze, Türk romanında Batıcılığın yeri nedir? Derdini açık ve basit bir biçimde, rahatça ortaya koyan bu soruya aynı rahatlıkla cevap vermek kolay değildir. Buradaki zorluk "Batıcılık" ve "roman" kavramlarından kaynaklanır; bu iki kavram önce tek başlarına, sonra da birbirleriyle ilişkileri doğrultusunda konumlandırılmadan, bir cevap girişiminde bulunmak tehlikelidir. Örneğin bu çabayı göze almadan soruya klasik edebiyat yöntemleriyle yaklaştığımızda, uzun ve uzunluğu derecesinde kolay bir cevap üretebiliriz. Bir yazarlar ve romanlar silsilesi belirler, Batıcılığa yönelik tavırların özellikle roman karakterleri üzerinden izini süreriz. Ne var ki, sonuçta ortaya hantal, indirgemeci ve aslında soruya tam olarak cevap veremeyen bir tematik inceleme çıkacaktır.

Bunun nedeni, öncelikle Batıcılık kavramının kaygan ve ikircimli konumundan kaynaklanır. İlk bakışta, anlamlandırılması kolay bir kavramdır bu; siyasî ve kültürel açılardan Batı'yı tutma, sorunların çözümünü Batı'nın model alınmasında görme tavrı. Bir sözlükte ya da bir ansiklopedide karşılaşılabilecek bu tanım, kavrama tarihi aşan basit bir anlam atfetmektedir. Fakat bu anlam, bir bataklığın dışarıdan pürüzsüz görünen, farkedilmesini engelleyen yüzeyini oluşturur. Bunun altında, ayağınızı bastığınızda sizi yavaş yavaş içine çeken oynak bir derinlik yatar; bu oynak derinliği ise, kavramın tarihe ve mekâna göre değişen anlamları belirlemektedir. Kavramın uzaktan ve yakından ilişkide olduğu, tarihsel olarak bağlandığı, kaynaklandığı ya da ürettiği başka kavramlar ele avuca gelmezliği arttırır: Batı, Batılılaşma, modernleşme, çağdaşlaşma, Avrupa, Doğu-Batı, sentez, milliyetçilik, Kemalizm, Atatürk İnkılâpları, Türk-İslâm sentezi, vesaire...

Soruya temkinli yaklaşmamızı gerektiren ikinci kavram olarak romanın ortaya koyduğu sorun da nitelikle ilgilidir. Roman, içinde yer aldığı genel edebiyat alanının, kendine özgü uzlaşımları ve tarihi olan bir parçasıdır; temel derdi öyküler anlatmaktır ve bu anlatı eylemini, edebiyatla sınırlı olmayıp, başka söylem alanlarını da kapsayan *temsiliyet* mekanizmaları aracılığıyla gerçekleştirir. Dolayısıyla, en başta yer alan soruyu şu doğrultuda yeniden ifade etmek daha doğru olacaktır: 1870'lerdeki ilk örneklerinden günümüze Türk romanında Batıcılık nasıl temsil edilmiştir?

Meseleyi temsiliyet açısından ele aldığımızda, roman ve Batıcılık kavramlarının ilişkisini temelde üç farklı biçimde yanıtlayabiliriz. Stuart Hall, bu üç yaklaşımı

yansıtmacı, niyetçi ve *inşâcı* olarak adlandırır (Hall 1997'den aktaran Cobley 2001, 3). Temsiliyet sorununa yansıtmacı yaklaşım, anlamın gerçek dünyadaki kişi ya da şeyden kaynaklandığına inanır; roman ya da edebiyatın sunduğu anlatıdaki temsil bu anlamı yansıtır. Eğer bu yaklaşımı benimsersek, Batıcılığın Türk romanındaki temsil biçimlerini bir dizi romanın gerçek hayattan aldığı izdüşümlerin öykü ve karakterlerde birebir yansımasını takip ederek bulmaya çalışırız. Temsiliyet sorununa niyetçi yaklaşımda asıl vurgulanan romancı, yazar ya da daha genel bir ifadeyle üreticidir. Bu yaklaşımda üretici dizginleri eline alır ve temsiliyet mekanizmaları aracılığıyla dünyayı anlamlandırır. Sorumuzu bu yaklaşım aracılığıyla cevaplamak istersek, yaşam öykülerini dikkate alarak romancılara odaklanmamız ve romanlarını üretirken Batıcılığı nasıl temsil ettiklerini ve anlamlandırdıklarını araştırmamız gerekecektir. Üçüncü yaklaşım olan inşacılık ise, anlamı ne üreticide ne de temsil edilen şeyde görür. Bunların yerine, toplumsal temsiliyet sistemlerine yoğunlaşır: Anlam, karmaşık bir etkileşim ağı içerisinde *toplumsal olarak* inşa edilmektedir.

Bu yaklaşımların her üçü de tek başlarına alındıklarında Batıcılığın Türk romanındaki temsili konusunda yetersiz kalacaktır. Ancak üçüncü yaklaşımın karmaşık bir etkileşim içindeki toplumsal inşaya atfettiği önem temel ilke olarak alınır ve tek tek romanlar ile bunları üretenlerin toplumsal temsiliyet sistemleri içindeki yerleri sorgulanarak ilerlenirse "hantal ve indirgemeci" olmayan bir cevaba doğru mesafe katetmek mümkün olabilir. Bu türden bir çaba romanlardaki Batıcılık temsillerini, bir yandan romanların ve romancıların yatay bir düzlemdeki özgüllüklerini çözümlerken, bir yandan da dikey bir düzlemde genel olarak tarih ve özel olarak edebiyat tarihi açılarından ilişki ve etkileşimlerini açıklayarak ortaya koymayı amaçlayacaktır.

Ne var ki, bu yazının sınırları içerisinde bu zorlu hedefi gerçekleştirmek mümkün değildir. Dolayısıyla, bu yazıda roman ve romancı örnekleri üzerinde, bazı değinmeler dışında özellikle durulmayacaktır. Burada yapılmaya çalışılacak şey, siyasî bir aidiyet biçimi olarak Batıcılığın Türk romanındaki kaygan ve ikircimli temsili sorununu *meta* düzeyde tartışmaktır. Bunu yaparken, soruna özellikle son 10-20 yılda benzer açılardan yaklaşan bir dizi yerli ve yabancı kültür ve sosyal bilim araştırmacısının çözümlemeleri ve bu çözümlemeler arasındaki bağlantılar tartışılacaktır.

İKİRCİMLİ BİR AYRIM: DOĞRU BATICILIK-YANLIŞ BATICILIK

Öncelikle, Batıcılığa ikircimli yaklaşımı, sorunun tarihselliğini ortaya koyacak bir örnek üzerinden görelim. Örneğimiz Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*'ndaki (ilk basımı 1969) "Tevfik Fikret" bölümü. Kitabı yayıma hazırlayan Atilla Özkırımlı 1985 yılında yazdığı kısa önsözde, kitabın tarihsel konumlanışı konusunda şunları söyler:

> *Kitabının adından da anlaşılabileceği gibi, gençlik yıllarına döner Yakup Kadri. Edebiyatla, edebiyatçılarla yakın ilişkiler kurduğu 1908 ve sonrasına. Ama bu kez, anılarını anlatırken, ilk dört [anı] kitabından farklı bir yol izler: Doğrudan kimi edebiyatçıları konu edinerek onlara ilişkin anılarını aktarır. Böylece bir portreler toplamı sunar bize. Anlattığı kişinin bir sözünü, bir davranışını yorumlamaktan kaçınmaz. Onu yargılamaktan da. Anılar gençlik yılları anılarıdır, ama onları anlatan romancı Yakup Kadri'dir de ondan. Hem içerden (onlarla yaşadığı yıllardan), hem dışardan (anılarını yazarken bulunduğu yerden) bakar anlattığı edebiyatçı dostlarına. Bir kendisi vardır, bir de onlar. Bu yönüyle her bölümü*

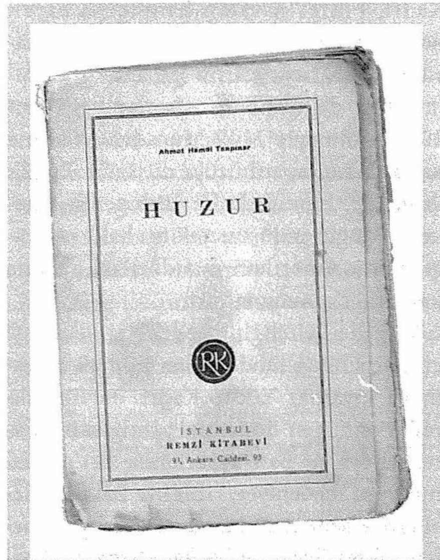
bir edebiyatçıya ayırdığı anıları, bağımsız birer deneme niteliği de taşır. (Karaosmanoğlu, 1990: 11)

Alıntı açıkça gösteriyor: Yakup Kadri bu anı/portre kitabını yazma yöntemi olan içerden-dışardan bakış aracılığıyla hem hatırlamakta hem de yorumlamaktadır. Dolayısıyla, yola çıkış noktası geçmişte yaşananlarsa da, asıl belirleyici olan hatırlama ve hatırlananları şimdinin süzgecinden geçirerek yazma anıdır. Bu kitabın her bölümü, hem bu paragrafta söylenenler açısından, hem de yazının yola çıkış noktasını oluşturan Batıcılık açısından önemli ve anlamlıdır. Ama biz, ikircimi örnekleme hedefimiz doğrultusunda sadece Tevfik Fikret'le ilgili bölüme yoğunlaşalım.

Yakup Kadri, Tevfik Fikret'i anlatmaya, 1910'larda kendisinin de dahil olduğu Fecr-i Âti kuşağı açısından önemini belirterek başlar. Fecr-i Âti sanatsal seçimleri açısından Edebiyat-ı Cedide'nin devamıdır. Tevfik Fikret öncelikle bir edebî modeldir Fecr-i Âtici Yakup Kadri için. Fakat aynı zamanda, istibdata karşı çıkan, özgürlükçü tavrıyla siyasal bir modeldir de. 1908 öncesinde *Sis*'i yazan Fikret, 1908 sonrasında özgürlük yanlısı, dolayısıyla İttihatçı *Tanin* gazetesinin kurucuları arasında da yer almıştır. Fakat bir süre sonra, İttihatçıların siyasal pratiğinden rahatsız olarak gazeteden çekilmiş, Aşiyan'ına çekilerek Robert Kolej'de ders vermeye başlamış ve küskün bir muhalif haline gelmiştir.

Genç Yakup Kadri, Tevfik Fikret'le bu küskünlük devresinde tanışır. Edebiyatçı Fikret'le tanışmış olmaktan memnundur, ama hırçın İttihatçı karşıtlığıyla beliren siyasî Fikret onu hayal kırıklığına uğratır: "Zira, onu, sert ve katı gerçekler karşısında bozguna uğramış, her şeyden umudunu kesmiş bir ülkü adamının en tipik örneği halinde görüyordum. Oysa, biz buraya kalbimizi umut ve cesaretle kuvvetlendirecek bir önder bulmağa gelmiştik." (Karaosmanoğlu, 1990: 211)

Yakup Kadri'nin Fikret anlatısı, sonraki sayfalarda hep bu hayal kırıklığı saptamasından yola çıkacaktır. Çünkü Fikret'in, Yakup Kadri'ye göre büyük aldanışı hep bu noktadan kaynaklanır. Günün siyasî arenasından yaralanarak çıkan Fikret, yanlış yola sapar ve teslimiyetçi bir Batıcılık sergilemeye başlar: "Tevfik Fikret, son şiirlerinde bize yalnız medeniyetçi ve insaniyetçi tarafıyla görünür. Fakat, medeniyet ve insanlık anlayışının Tanzimat devri aydınlarından kalma pasif bir Avrupa hayranlığından ileri gittiği de hissedilmez." (Karaosmanoğlu, 1990: 212) Fikret ülkenin geleceğinden umudu kesmekte, Yakup Kadri'yi de etkisi altına almaya başlayan Türk milliyetçiliği açısından affedilmez olanı dile getirerek, kurtuluşun



Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Huzur *romanının ilk kapağı... Tanpınar'ın edebî, kültürel "huzursuzluğu" ve bu ikircikliğin romanlarına yansıması, Türkiye edebiyat tarihinin en nitelikli eserlerini üretmesini sağlamış ve onu Doğu ve Batı'nın, hem Doğulu hem Batılı/Ne Doğulu ne Batılı hissiyatın en büyük sözcüsü yapmıştır.*

güçlü Avrupalı devletlerce adam edilmekten geçtiğine inanmaktadır. Örneğin Balkan Savaşı sırasındaki bir karşılaşmalarında, "yaşanan felaketin" İttihatçılarca "işlenen cinayetlerin cezası" (213) olduğunu ifade eder.

Birinci Dünya Savaşı sırasında, 1915'deki son karşılaşmalarında ise adeta bir vatan haini tavrıyla konuşur Fikret. Bildik İttihatçı muhalifliğini sergiledikten sonra, İngiltere ve Fransa'nın Avrupa cephelerindeki savaşı kazanmalarının ardından, gelip Türkiye'yi de kurtaracaklarına olan inancını belirtir. Bu düşünce, bağımsızlığını kazanmış Türkiye Cumhuriyeti'nde hatırlayan ve yazan Yakup Kadri açısından, son dönem Osmanlı yanılgısıdır; Abdülhamit döneminde yaşayanlar da, 1908 öncesi Jöntürkler'i ve sonrası İttihatçıları da "düvel-i muazzama"dan medet umma hatasına düşmüşlerdir. Yakup Kadri, Fikret'in vatan hainliğine kayan kötümserliğini devrin yılgınlığına bağlayarak avunmaya çalışır. Fakat akıl yürütmekten de kendini alamaz. "Fikret 1915'te ölmeyip Millî Mücadele yıllarına kalsaydı ne yapardı" diye düşünür. Büyük ihtimalle, bunun da bir İttihatçılık hareketi olduğunu düşünerek muhalif kalacağı, hatta Amerikan mandacıları arasına katılacağı sonucuna varır.

Yine de gençliğinin edebiyat ve siyasî etik açısından modeli olan Fikret'i harcamaya kıyamaz Yakup Kadri. Tevfik Fikret'in yanılgısı dönemin yanılgısıdır. Evrensel (ya da Batı uygarlığına ait) adalet, hürriyet, medeniyet, fazilet ve hakikat idealleriyle belirlenen bir vatanseverliğe yönelen Fikret, basit ve bayağı Osmanlı "kozmopolitliği"nden yukarıdadır. Yakup Kadri onun değerini bir Batılının, Fransız Camus'nün *Bir Alman Dostuma Mektuplar*'da ortaya koyduğu vatanseverlik tanımı doğrultusunda ("Biz, Fransızlar memleketimizi Almanlar gibi, her şeye rağmen sevmeyiz. Ancak, bize adalet ve hürriyet içinde yaşamak imkânını ve şerefini verdiği için severiz") saptar. Ama bir ayrım yapmaktan da kendini alamaz. Camus, verdiği tanımdaki "manevi değerleri koruma savaşında zafere ermiş genç bir yazar"dır (217). Fikret ise, "ömrü boyunca yaptığı bu savaşta bozgundan bozguna uğrayarak vaktinden önce yıpranmış"tır (217).

Bir o yana bir bu yana salınarak, ne serden ne de yardan geçemeden ilerleyen Tevfik Fikret portresi, böylece retorik bir taktikle sona erdirilir. Camus Fransa'nın, Fikret de Osmanlı'nın metonimisi haline getirilir. Her ikisi de evrensel Aydınlanma sonrası değerlerinden yola çıkan bir vatanseverlik sergilerler. Yakup Kadri de bu değerlerin önemine inanmakta olduğunu belli eder. Fakat okurunu tarihselliğe, mekân ve zamana göre belirlenen tarihsel bağlama yönlendirmeyi de hedeflemektedir. Camus'nün ya da Fransa'nın kuramsal konumu ve eylemi uyumludur; olumlu sonuçtan, ulusal bağımsızlık mücadelesinin kazanılmasından yola çıkarak evrensel değerlere sahip çıkmaktadır. Fikret ya da Osmanlı örneğinde uyumsuzluk söz konusudur. Batı'nın, kendi evrensel değerleriyle uyuşmayan, haksız, zalimce siyasî tavrına karşı durmadan, mücadele etmeden bunlara bağlanmak yanılgıdır. Sonuçta ideale bağlanan Fikret de, sığ bir tavırla görüntüye kanan Osmanlı kozmopolitizmi de gaflet ve dalalete düşeceklerdir. Doğru olan tavır, Batı'nın değerlerinden yola çıkarak Batı'ya meydan okuyuşunda başarıya ulaşan, başarıya ulaştıktan sonra da Batı'nın değerlerini ideal olarak benimsemeye devam eden Türkiye Cumhuriyeti'nin, Yakup Kadri'nin ve okurunun tavrıdır.

GECİKMİŞ MİLLİYETÇİ ÖZNENİN TAMLIK FANTAZMASI

Yakup Kadri'nin taktik/retorik manevrasıyla varmaya çalıştığı sonucu yeniden gözden geçirelim: Batı yüzyıllar içinde, yavaş yavaş oluşmuş değerleriyle, ulaşıl-

ması gereken soyut bir idealdir; bu değerler o kadar uzun bir sürede oluşmuş ve yaygınlaşmıştır ki, özel bir çaba harcanmadığı sürece kökenler ve oluşum aşamaları görünmez olur. Bu bağlamda, örnek alınması, ideal olarak benimsenmesi gereken Batı, tarih aşırı hale gelmiş, zaman ve mekân koşullarından soyutlanmış değerlerdir. Bunu somut siyasal, ekonomik, kültürel örneklere indirgememek gerekir; İngiltere, Fransa ya da Almanya tek başlarına Batı değildirler. Sadece, kendi bünyelerinden çıkmakla birlikte, tüm insanlığa malolan evrensel değerlerin daha başarılı uygulayıcıdırlar. Onlardan kaynaklanan ve onlarda daha başarılı biçimde uygulanan değerleri, kendi bünyemize uygulayarak onlarla aynı seviyeye gelebiliriz. Ama bunu gerçekleştirebilmek için öncelikle kendimizi, eylemde bulunma hakkı ve iradesine sahip bir özne haline getirebilmemiz gerekir. Bu, milleti tahayyül ve temsil eden milliyetçi öznedir. İşte, yukarıda ele alınan örnekte Yakup Kadri, Tevfik Fikret'i ve diğerlerini bu özne konumunda oturduğunu varsayarak yargılamaktadır.

Ne var ki, bu, ikircimli ve rahatsız bir yargılamadır. Çünkü otoritesini bir fantazma üzerinde kurmaktadır. Orhan Koçak, Batılılaşma sürecini, Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah* romanının psikanalitik okuması eşliğinde bir ideal-süperego çatışması olarak incelediği "Kaptırılmış İdeal: *Mai ve Siyah* Üzerine Psikanalitik Bir Deneme" başlıklı çalışmasında fantazi sürecini değerlendirir. Romanın kahramanı Ahmet Cemil'in idealleri metonimik bir biçimde birbirinin yerine geçer: Ev, aşk, kitaplık, edebiyat. Bu ideallerin metaforik boyutu ise, "geçmişte kalmış bir narsisistik tamlık ve ihtiyaçsızlık hayalini temsil" eder: "Erenköy'den Musset'ye kadar bir metonimik dizi izleriz; ama bir bütün olarak dizinin kendisi, *bir narsisistik mutluluk hayalinin (ihtiyaçsızlık) metaforudur.*"(Koçak, 1986: 130-vurgulama bana ait) Koçak çalışmasının bir başka yerinde buna *tamlık fantazması* (136) diyecektir.

Orhan Koçak adı geçen çalışmasında çok önemli ve verimli bir yol açar; çoğunlukla soyut ve soğuk bir fikir çatışması olarak ele alınan Doğu-Batı sorununun, psikolojik bir "ötekilik" söylemi olarak da okunabileceğini gösterir. Meseleye bu doğrultuda yaklaşınca, sadece eserlerde ortaya konulan fikirler, argümanlar değil, bunları ifade edenlerin zihinsel konumlanışları da sorunsallaşmaktadır. Koçak, Uşaklıgil ve romanına olduğu kadar, *Mai ve Siyah* ve Edebiyat-ı Cedide'yi toplumdan kopuklukla suçlayan eleştirilere de yoğunlaşır ve eleştiriyle eleştiri nesnesi arasındaki çatışmayı bir *gecikmişlik* ortak zemininde ele alır. Koçak'a göre Batılılaşma denen şey, "*gecikmişliğin kabullenilmesi* anlamına gelen o büyük model kaymasıdır. Her türlü atılımı ve planlı çabayı daha en başından bir sürüklenişe, bir *kapılmaya* dönüştüren bir kaymadır bu... Yenileşme atılımı en başından yaralıdır: Osmanlı eliti, Batı ile kendini *karşılaştırmaya ancak karşılaşmadan yenik çıkarken başlar*." (Koçak, 1990: 99-vurgular yazara ait)

Koçak bu okumayı, "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları" başlıklı çalışmasında daha geniş bir alana uygulayarak sürdürür:

> *Cumhuriyet'in kültür politikaları, derin bir tedirginlikle ve bu tedirginliğe karşı geliştirilen psikolojik, düşünsel ve kurumsal savunma mekanizmalarıyla belirlenmiştir. Tedirginliğin kaynağında bir "tarihsel gecikmişlik" duygusu vardır ve sadece Türkiye'ye özgü de değildir; modernliğin sahnesine İngiltere ve Fransa'ya oranla geç çıkan bütün toplumlarda derece derece hissedilmiştir. Gecikmişliğin dereceleri ve biçimleri vardır ve hissedilme, adlandırılma ya da gizlenme biçimleri farklıdır. Yine de çoğu kez bir zaman çar-*

pılması algısıyla belirir bu duygu; tarihsel özne bir türlü kendi çağına, kendi anına denk düşemiyordur. (Koçak, 2001: 371-vurgular yazara ait)

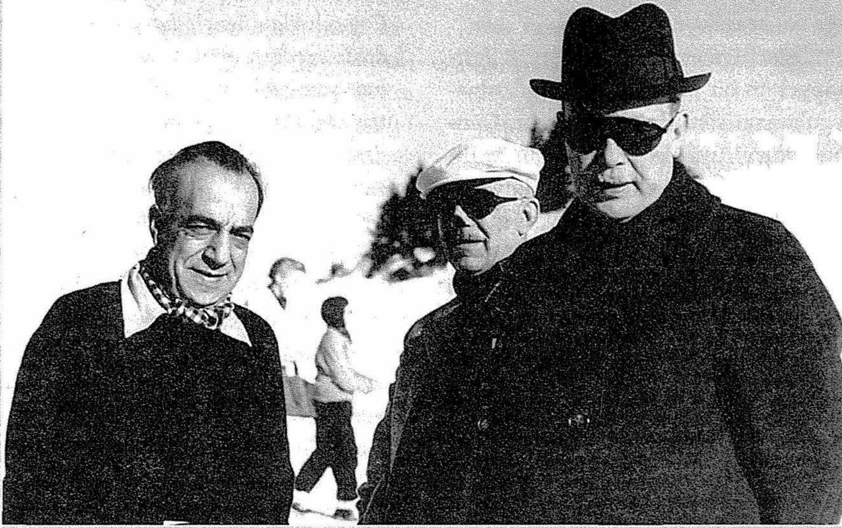
İşin başında tarihsel gecikmişlikle beliren ve zaman çarpılması algısıyla beslenen bir tedirginlik olunca, hep bir yetersizlik duygusu yaşanacaktır. Batı gerçek bir korku kaynağı olmanın ötesinde, içsel bir model, örnek alınan bir idealdir. Sonuç, tedirginliğin çözülmesine imkân vermeyen bir "Mutsuz Bilinç" döngüsüdür: "Millî Mücadele'nin önder ve kadroları, kendi iç dünyalarında da temsil edilen, o iç dünyanın bir yönünü oluşturan bir 'düşmana' karşı, başka bir deyişle *kendilerine karşı* mücadele ediyorlardır." (Koçak, 2001; 372 ve ilgili sonnot-vurgular yazara ait)

İKİRCİM, TEDİRGİNLİK, UTANÇ VE TOPYEKÛN BİR TAHAYYÜL

Orhan Koçak'ın "modernliğin sahnesine geç çıkma"yla bağlantılandırdığı tedirginlik duygusu yerli ve yabancı kaynaklarca çeşitli biçimlerde ele alındı. Benedict Anderson'un *Hayali Cemaatler*'de (Anderson, 1993) orijinali kopyalama açısından sorunsuz bir genel durum olarak incelediği şeyin, aslında ne kadar karmaşık bir süreç olduğu Partha Chatterjee (Chatterjee, 1996) ve maduniyet okulu, Gregory Jusdanis (Jusdanis, 1998) ya da Daryush Shayegan (Shayegan, 1991) gibi isimlerce Hindistan, Yunanistan, İran örnekleri bağlamında gösterildi. Türkiye ve özellikle edebiyat bağlamında Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar*'ı (Parla, 1990) ile Nurdan Gürbilek'in *Kötü Çocuk Türk*'ünü (Gürbilek, 2001) anmak gerekiyor. Fakat tedirginliğin Türkiye örneğindeki en özgün açımlamalarından birini romancı Orhan Pamuk "Avrupalılaşmak ve Kıyafetimiz: Gide, Tanpınar ve Atatürk" (Pamuk, 1999: 343-353) başlıklı denemesinde sundu.

Pamuk, yazısına Nobel ödüllü ünlü Fransız yazar Andre Gide'den ve Tanpınar'ın bu yazara hayranlığından bahsederek başladıktan sonra, Gide'in Türkiye'ye 1914'te yaptığı gezi hakkında *Günce*'sine yazdıklarına getirir sözü. Gide ülkeyi de, ülkede yaşayan Türkleri de sevmemiş ve bunu küçümseyici bir biçimde kağıda dökmüştür. En beğenmediği şeylerin başında da Türklerin kıyafetleri gelmektedir. Pamuk, bu olumsuz bakışın Gide'in Tanpınar, Yahya Kemal gibi Türk hayranlarını nasıl üzdüğünü, bu üzüntülerini nasıl mahcup bir biçimde gizlediklerini, Gide böyle bir şey söylememiş gibi görmezden geldiklerini anlatır. Fakat bu görmezden gelmenin daha derin bir nedeni vardır: "Aslında akıllarının bir köşesiyle, belki kendi kendilerinden bile bunu saklayarak Gide'in seyahat gözlemlerine onlar da gizlice hak vermektedirler." (349) Pamuk, Atatürk'ün, Cumhuriyet'in kuruluşunun hemen ardından giriştiği kıyafetle ilgili düzenlemelerinde de, Gide'in saptamalarıyla uyumlu bir yaklaşım bulur:

Gide "ve doğrusunu söylemek gerekirse bu ırk da bu elbiseyi hak ediyor," diye yazarak millet-kıyafet ilişkisini özetler. Aynı noktada Atatürk ise kıyafetin milleti yanlış temsil ettiğini belirtecektir... Burada geleneksel kıyafeti Türk milletini örten bir çamur olarak göstererek Atatürk'ün yaptığı, her Batılılaşmacının karşı karşıya olduğu "utanç"la yüzleşmenin bir yoludur. Utancın kenarından geçmek denebilir buna. Atatürk (Gide'in ve Batılılaşmacılığın) reddettiği o kıyafeti, onları giyen insanlardan ayırır. Kıyafeti milleti yapan bir kültürün parçası olarak değil, ırkın üzerine bir çamur gibi bulaşmış bir leke olarak görür. Böylece "Avrupa" fikri için, "Avrupalı" olabilmek için bu kıyafeti milletin üzerinden çıkarmak ve yasa ve zor ile bir yenisini giydirmek işini, bu zor işi cesaretle yüklenir. (351-2)



Yakup Kadri, Falih Rıfkı ve Ali Naci Karacan'la birlikte..: Kuruluş dönemi edebiyatçılarının Batıcılık anlayışında, "Batı'ya rağmen Batılılaşma" ağırlıklı olarak rol oynar. Bu bakış açısında, Batı'nın değerlerinden yola çıkarak Batı'ya meydan okuma ama Batı'nın değerlerini ideal olarak benimseme öne plandadır.

Fakat girişilen eylem sorunu çözmeye ve Batılılaşmacı özneyi rahatlatmaya yetmeyecektir. Pamuk, kapsamlı bir utanç yelpazesi sunar:

> *Batılılaşmacı önce Avrupalı olmadığı için utanır. Sonra Avrupalı olabilmek için yaptıklarından utanır (Her zaman değil). Avrupalı olabilmek için yaptıklarının yarım kalmasından utanır. Avrupalı olacağım diye kendi kimliğini kaybetmekten utanır. Kendi kimliğine sahip olmaktan ve olmamaktan utanır. Zaman zaman şiddetlenip, zaman zaman kabul ettiği bu utançlarından da utanır. Bu utançlarından söz edilmesinden de utanır. (352)*

Utanç, tedirginlik, ikircim... Adı ne olursa olsun, aslında içeriği zaman ve mekânın koşullarına göre değişen, bu yüzden de somutlaşmayan ve olur olmaz yerde hortlayan bir Batı, kendisinden olmayan özneyi rahatsız ediyor. Model alındığı için arzulanan, ama aynı zamanda bir türlü ulaşılamadığı için nefret de edilen Batı, "biz"de olmayan ve belki de asla olamayacak her şeye sahip olduğu varsayılan topyekün bir tahayyül.

Artısı ve eksisiyle, sevabı ve günahıyla *fazla* olan bu tahayyül, özellikle millî kimliğin oluşumunda vazgeçilmez bir yere sahip. Partha Chatterjee *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* adlı kitabında milliyetçi öznenin Batı modeliyle ilişkisini "tematik-problematik" (Chatterjee, 1996: 73-104) ayrımıyla ele alır. Tematik, modernleşme projesini oluşturan programın bütünüdür; bu programda yer alan ilerleme, rasyonalite, aydınlanma, egemenlik gibi kavramlar, modernlik sürecinin Batı Avrupa kaynaklı tarihsel koşullarından soyutlanarak aşkın evrensel değerler olarak algılanır. Bunların bizde de varolması arzulanır ve bu arzu içselleştirilir. Bütün mesele, bu programın bize ait olan "mahrem, kirlenmemiş, iç" alemimize

uygulanmasıdır. Tematiğin bu alana uygun bir biçimde taşınması hedefi problematiğe yol açacaktır.

Batılı tematiğe eleştirel yaklaşmak yerine, topyekûn bir bütün olarak algılanması uygulamayı sorunlu kılmaktadır. Çünkü bu projeyi uygulamaya çalışan milliyetçi özne yine topyekûn ayrımlara yönelmektedir. Batılı tematiğin uygulanacağı alan dışsal, maddi bir alandır. Fabrikalar kurulacak, ilerleme sağlanacak, akılcı bir bürokratik çark oluşacaktır. Bütün bunlar olurken, bize ait olan içsel, manevi alan, yani Batı'dan farklı ve tamamıyla bize özgü olan evimiz değişmeden, ona atfedilen tüm olumlu değerleri sürdürerek var kalacaktır. Yani değişim ile süreklilik eşzamanlı olarak gerçekleştirilmiş olacaktır. Bu fantastik projenin uygulamaya konulması, ancak evdeki bozguncu seslerin bastırılmasıyla mümkün olur. Millî kimlik tek sesli, tek parçalı, birörnek bir yapı olmalı, farklılıklar bastırılmalıdır. Bunun gerçekleşmediği her an bir utanç kaynağıdır. Batı'ya uygun dış alem ve bize özgü iç alem... Bunlar uyumlu bir biçimde yan yana dururlarsa tamlık fantazması, ideal sentez gerçekleşmiş olacaktır. Fakat fantazmanın gerçekleşmediğini görmek Batılılaşmacı-milliyetçi özneyi hayal kırıklığına uğratacak, acı acı dert yanmasına neden olacaktır.

"BİZİM" EDEBIYATIMIZ VE YOKLUK TESPİTİ

Gregory Jusdanis de Yunanistan örneğini incelediği *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Millî Edebiyatın İcat Edilişi* başlıklı kitabına hayal edilenle gerçekleşen arasındaki uyumsuzluğu saptayarak başlar:

> *Gecikmiş modernleşme, özellikle de Batılı olmayan toplumlarda, sözde doğru yoldan saptığı için değil Batılı prototiplerin asıllarına sadık bir biçimde çoğaltılması için zorunlu olarak "tamamlanmamış" kalır. İthal edilen modeller Avrupa'daki muadilleri gibi işlev görmezler. Çoğunlukla dirençle karşılanırlar. Bu nedenle modern olma projesi, içinde bulunan yere göre değişir. Birçok modernlikten söz etmenin mümkün olmasının nedeni de budur. Ama çevre ülkeleri Batılı asılları ile yerel gerçeklikler arasındaki uyuşmazlığı yapısal bir yetersizlik olarak içselleştirirler. Modernliğin yokluğu bir kusur olarak görülür. Sonuçta, Batı'yı yakalama yönünde harcanan "eksik" çabaların akabinde yeni bir modernleşme aşamasına geçme çağrıları yapılır. Oysa, ortada bir kusur varsa bu modernliğin olmayışı değil, modernliğin yerel şartlar ihmal edilerek ülkeye sokulmasıdır. (Jusdanis, 1998: 11-2)*

Bu sorunlu çabanın kendisini en gürültücü biçimde gösterdiği alan kültür ve özellikle de edebiyattır. Batı'yı model alan milliyetçi özne açısından bunlar, olmazsa olmaz araçlardır:

> *Bireylerin yurttaş haline getirilmesi gerektiğine göre bir milletin kültürel aygıtı büyük önem kazanır. "Milletler," diye yazar Stathis Gourgouris, "siyasal ve coğrafi olarak millet adını almadan önce rüya olarak varolurlar"; kültürün amacı başlangıçtaki bu rüya durumunu korumak ve yeniden canlandırmaktır. Bu nedenle, millet inşasının başlangıç aşamasında milliyetçiliğin taşıyıcıları, bir millî bilinç belirleyip kodlayacak kurumlar kurmak isterler. Edebiyat bu tür kurumlardan biridir... Edebiyat kolektif kimliğin aynası olarak hizmet verir ve aynı zamanda onun hikâyesini anlatır. (Jusdanis, 1998: 68)*

Söz konusu olan, "bizim" kültürümüz ve edebiyatımızdır. Fakat buradaki biz yine sorunlu bir sahiplenmeye işaret eder, çünkü "kolektif kimliğe ayna tutan ve onun hikâyesini anlatan" kültür kurumları ve edebiyat biçimleri bizden kaynaklanmamaktadır; bunlar Batı'dan ithal edil-

miştir. Burada da işin içine fantazi girecektir: Tiyatro, şiir ya da roman Batı'dan alınmıştır, ama bu biçimlerin taşıdığı içerik bize aittir; daha doğrusu, bize ait olması gerektiği düşünülür. Bunlar, "bizim gerçekliğimizi, bizim insanımızı, bizim özü sağlam kültürümüzü" bize gösterecek ve Batı'ya rağmen Batılı olmamızı sağlayacaklardır. Bu gerçekleşmediği, beklentiler karşılanmadığı zaman yine utanç, tedirginlik, ikircim ve öfke ortaya çıkacaktır. Edebiyat ve özellikle de roman eleştirisi alanında yaşanan budur. X, Y'yi eleştirir; çünkü Y, yazdığı romanda yabancı (Batılı) kaynakların etkisi altında kalmış ve bizim özgün gerçekliğimizi işleyemeyen bir kopya üretmiştir. Bir süre sonra X bir roman yazar ve benzer eleştirileri ona Z yöneltir.

Tatminsizliğe yol açan şey modeldir. Model alınan roman (Balzac, Stendhal, Dostoyevski, vb.) o kadar başka, o kadar yoğun, o kadar gerçektir ki, burada üretilen asla onun seviyesine ulaşamamaktadır. Nurdan Gürbilek, "Kötü Çocuk Türk" ve "Orijinal Türk Ruhu" başlıklı denemelerinde (Gürbilek, 2001: 66-134) eleştirinin bu durumunu çok başarılı bir biçimde çözümler. Her türden eleştiri bir yokluk tespitiyle başlamaktadır; bu refleksi yukarıda üzerinde durduğumuz kültürel gecikmişlikle alâkalandıran Gürbilek, roman eleştirisindeki durumu şöyle saptar:

> *Türk romanında kahramanlar yeterince inandırıcı, kendiliğinden, doğal ya da özgün değildir; roman bu topraklara sonradan gelmiş bir tür olduğu için, malzeme ikinci elden bir malzeme olduğu için, roman kahramanları da taklit arzuların, kopya edilmiş duyarlıkların, kitaptan kapma hülyaların, gecikmiş azapların esiri olmaktan kurtulamazlar. Eleştiri ya da kuram oluşturma çabası sanki nesneden kaynaklanan bir hata yüzünden; giderilemeyecek bir imalat hatası, orada daima sırıtan bir defo yüzünden kendini baştan tasfiye etmiş gibidir. Eleştiri başlamadan bitmiş, eleştirmen daha ilk cümlede nesnesinden esirgenmiş olan doluluğa işaret eden, her şeyin sahicisinin dolu dolu orada, "dışarıda" olduğunu söyleyen, edebiyatta dış borçlanmanın kaydını tutan bir Batılı gözlemciye dönüşmüştür. Nesnesi ilkel, çocuk ve kabadır; bu yüzden eleştiri kendini ona bir türlü teslim edemeyecek, ona daima kibirli bir mesafeden bakacaktır.* (95)

Yokluk tespitinden yola çıkan eleştiri de, temelde iki uç arasında gidip gelmektedir: Birinci uç, Batılı modelin seviyesine ulaşılamadığından; ikincisi ise, bize özgü, sahici, yerli olana yönelinmediğinden dolayı yokluktan dem vurur. "Züppece bir kibirle taşralı bir gurur arasında, nihayet yabancı hayranlığıyla yabancı düşmanlığı arasında sıkışıp kalmış gibidir eleştiri." (96) Gürbilek, Recâizâde Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Huzur* romanlarını eksen alan zenginleştirici okumasıyla, bu kısır döngüden çıkış yollarına işaret eder. Eleştirmen, hangi uçtan yola çıkarsa çıksın, toptancı yaklaşımıyla eleştiri nesnesini indirger ve yetersizlik duygusunu yeniden üretir. İncelenen roman, yorumlanarak anlaşılması gereken bir şey olmaktan çıkar, kültürel gecikmişliğin simgesi olarak değerlendirilir. Halbuki Gürbilek, modern edebiyat ve romanın kökeninde de aynı gecikmişlik rahatsızlığının yattığına; bu rahatsızlığın endişe edilecek bir şey olmaktan öte, anlaşılması, kabullenilmesi ve bir enerji kaynağı haline getirilmesi gerekliliğine işaret eder (88, 132-3)

ROMANDA BATILILAŞMA SORUNSALI VE BERNA MORAN

Türk romanı ya da -Ermeni ve Yunan harfleriyle Türkçe olarak yayınlanan örnekleri de dışlamamak adına- Türkçe roman, 1870'lerdeki ilk örneklerinden gü-

nümüze kadar, tüketilmesi belki de asla mümkün olamayacak bir anlam fazlası üretmiş durumdadır. Tanzimat romanları, 1930'ların Kemalist romanları, aşk romanları ve daha başka pek çok roman grubu düz, bazen yavan, hangi ölçütü temel alırsanız alın zayıf örnekler olarak düşünülebilir. Okuyup hayatınızı değiştirecek çok fazla roman bulunmayabilir; ama, bu da zaten bir romancının topyekûncu yaklaşımları tiye almak için kurduğu bir klişe değil mi? Yine de her roman, dönemiyle ve geçmişiyle çok farklı düzeylerde bağlantılar kurar ve geleceğe yönelik öneriler getirir. Edebiyat tarihlerinde ilk Türkçe roman olarak gösterilen Şemsettin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat*'ını düşünelim. Bu gerçekten acemice ve kısa roman ilk olmasının dışında, meddah tarzıyla yazılmış olması ve aile zoruyla yapılan evliliklerin yanlışlığını ortaya koyması açısından ele alınır. Bunlar doğrudur, ama bir yandan da, Mehmet Kaplan'ın "*Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat* Romanının Yeni Türk Edebiyatına Getirdikleri" makalesinde (Kaplan, 1985) gösterdiği gibi, yeni bir "doğallık" anlayışını okur kitlesine sunmaya çalışmaktadır; bu okur kitlesinin henüz mevcut olmadığı ve oluşturulmaya çalışıldığını da unutmamak gerekir.

"Bakın, bizde ne cevherler var!" tarzında bir yaklaşım sergilemek değil buradaki amacım; sadece, Türk edebiyat tarihçiliğinde geçerli olan gruplandırmaların ve bunlarla uyumlu eleştirilerin içerdiklerinden çok dışarıda bıraktıklarına dikkat çekmeye çalışıyorum. Bir roman zayıf, sıkıcı, taklit ve benzeri olabilir; bununla birlikte, yazarının farkında olarak ya da olmayarak yarattığı anlam katmanlarına, alt metinlere, ilginç bağlantılara da sahip olabilir. Türk edebiyat tarihçiliği ve eleştirisi genelde bu durumu yok sayma, orada gördüğünden başka anlamlar da olabileceğini reddetme inatçılığı ve otoriterliğini gösterir. Tabii, burada söz konusu olan bir genellemedir; otoriter eleştirmenler de pek çok metinle ilgili yeni ve aydınlatıcı yorumlar getirebilirler ve getirmişlerdir. Fakat bazı eleştirmenlerin okumaları, hakimiyet kurma saplantısından özellikle uzaktır ve eleştiri okurunu yorumlama edimine davet edici niteliktedir. Bunlardan özellikle bir tanesi, Berna Moran *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* başlıklı üç ciltlik eserinde, Türk romanında Batılılaşma konusunda yol açıcı yorumlar sunmuştur.

Berna Moran kitabının birinci cildini Batılılaşma konusuna ayırır. Aşık hikâyeleri ve ilk romanlardan Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'ne kadar bir dizi romanı ayrı ayrı bölümlerde ele alır ve temelde romanların yakın okumalarına dayanan, fakat aralarındaki ilişkileri de göz ardı etmeyen bir çalışma sunar. Moran'ın eleştiri ile edebiyat tarihçiliğini birleştirdiğini söyleyebiliriz. 1870'lerden 1950'lere uzanan süreçteki her romana ya da her önemli romana bakmaz, ama incelediği romanlar üzerinden orada olmayanları düşünebilir, Moran'ın yorumlarıyla etkileşime girerek kendi benzer ve farklı yorumlarımızı oluşturmayı deneyebiliriz.

Moran, Batılılaşma sorunsalı etrafında yazılan bu romanlarda temelde iki ana çizgi belirler. Birinci çizgideki romanlar toplumsal sorunlara dönüktürler; Moran'ın, ideal örneğini Ahmet Mithat Efendinin *Felatun Bey ve Rakım Efendi*'sinde bulduğu bu çizgide, karakterler Batı-Doğu karşıtlığının çeşitlemeleri üzerinden tipleştirilir ya da simgeleştirilirler. İkinci çizgide yer alan romanlar ise, "bireyler arası ilişkiye ve dolayısıyla bireyin iç dünyasına dönük dramatik romanlar"dır (Moran, 1987: 315). Bu çizginin en başarılı örneği Halit Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnu*'sudur. Moran bu iki çizginin kesişme noktası olarak Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Huzur*'unu görür.

Fakat Berna Moran'ın ulaştığı olumsuz

sonuç tam da Nurdan Gürbilek'in eleştiri üzerine yukarıda alıntılanan tespitlerini örnekler gibidir:

Özetle, Türkiye'deki Batılılaşma hareketinin iki çizgideki romanımız üzerinde de bildiri, kurgu ve karakter bakımından belirleyici bir rolü olmuştur. Birinci çizginin bir bildiri romanı olmasına, romanın bir düşünce kalıbına uydurulmasına ve karakterlerin, genel anlam taşıyabilmek için tipleşmesine; ikinci çizginin Batı'daki roman kişilerini ve aşk sorunlarını örnek almasına ve bundan ötürü de kalıptan kurtulurken gözünü çevirdiği ve ön plana aldığı bireylerde bir yabancılık havası estirmesine yol açmıştır. (Moran, 1987: 323)

Moran burada bir başarısızlık saptaması yapmakta, ama bu bir "züppece kibir" ya da "taşralı gurur" ifadesi değil. Romanları tek tek ya da gruplar halinde ele alıp yakın okumasını ürettikten sonra genel bir sonuca ulaşmaya çalışıyor. Asıl önemlisi de, her iki çizgideki romanların Batılılaşma sorunsalına takıntılılıkları doğrultusundaki ilişkisini kuruyor. Bu zaten, bu yazıda ele alınan yazarların "kültürel gecikmişlik" saptaması bağlamında katıldıkları bir sonuç. Dolayısıyla Moran'ı bir başka indirgemeci eleştiri örneği olarak okumak mümkün değil.

BATI, TÜRK ROMANININ NERESİNDE?

Moran'ın incelemesi Türk romanında Batılılaşma sorunsalının baskınlığını 1950'lerde sona erdirir. Bu sıralarda Sabahattin Ali, Kemal Tahir, Yaşar Kemal, Orhan Kemal gibi yazarlar aracılığıyla "toplumsal yapıdan kaynaklanan haksız düzen sorunlarının ağır bastığı" (Moran, 1990: 7) romanlar belirmeye başlayacaktır. Moran'ın dönemlendirmesi gayet geçerli ve iyi temellendirilmiş bir öneridir. Fakat Batı sözcüğünün bu dönemde de, hatta 1980'den günümüze uzanan dönemde de varlığını baskın bir biçimde sürdürdüğünü iddia edebiliriz. Belki artık söz konusu olan aşırı, yanlış, doğru "Batılılaşma" değildir; öte yandan Türkiye'nin bir gerçeklik ve tahayyül olarak Batı'yla ilişkisi sona ermediğinden, en beklenmedik zaman ve yerlerde Batı kavramı ve türevleri (başka pek çok alanda olduğu gibi) romanlarda kendilerini göstermeye devam etmişlerdir.

Yine de bu noktada dikkatle tespit etmek gerekiyor: Batı, Batıcılık, Batılılaşma ve diğer türevlerin 1870'lerdeki ilk örneklerinden günümüze bütün romanları üreten ve açıklayan anahtarlar olduğu kastedilmiyor; Türk romanının tek derdi Batı değildir. Zaten Berna Moran'ın ya da başka edebiyat incelemecilerinin Batılılaşma sorunsalı etrafında gruplandırdıkları romanların da daha farklı anlam katmanları, değişik yönelimleri mevcut. Batı kavramı bu romanlarda ve bunlardan sonra üretilen Türk romanında önemli anlam üretme eksenlerinden birini oluşturuyor. Milliyetçi romanlarda, köy romanlarında, bireye yönelen romanlarda, tarihsel romanlarda, 1980 sonrasının "postmodernist" romanlarında hem arzulanan hem de nefret ve utanç duygularına yol açan ilksel bir model olarak varlığını hissettiriyor. Batı, en görünmediği ya da görünmesinin beklenmediği yerde tüm ağırlığıyla orada duruyor. Ama bu durum, romanları Batı takıntısının klonları konumuna düşürmüyor da. Çünkü her dönem ve belki de her roman bu konuyu farklı ya da değişen vurgu, duygu ve eğilimlerle içeriyor.

Türk romanında önemli bir anlam üretme ekseni olarak Batı kavramının izini sürmek gerekiyor. Bu iz sürme çabası, bu yazı gibi dar kapsamlı yazıların, hatta tek tek kitapların tüketme cüretini gösteremeyeceği kadar geniş bir projeye işaret ediyor. Böyle bir proje, genel eğilimleri saptarken, bir yandan da her bir romanın metinsel konumlanışını göz önünde bu-

lundurmak zorunda. Batılılaşma sorununu dert edinen ilk dönem romanları, ikircimli ve tedirgin arayışlarına hangi eksenlerde cevap üretmeyi deniyorlar? Doğu-Batı, ilerici-gerici, milliyetçi-işbirlikçi, kadın-erkek, süreklilik-kesinti?.. Onları izleyen ve toplumsal çatışmaları ele alan romanlar bu eksenleri hangi doğrultularda ve yoğunlukta çoğaltıyor? Onlarla aynı sıralarda bireye dönmeyi tercih eden, bireyin sıkıntılarını daha modernist yöntemlerle işleyen Oğuz Atay, Yusuf Atılgan gibi yazarlar büyük çizgiyi nasıl ve ne kadar dönüştürüyor? 1980 sonrası romancılar ne derecede dönüştürücü ve ne derecede yeniden üretimci eserler ortaya koymakta?

Benim kişisel görüşüm, Batı, Batıcılık, Batılılaşma gibi kavramlar üzerine kurulu söylem alanının günümüz romanında büyüsünün bozulmakta olduğu yönünde. Doğu'yla Batı'nın en doğru sentezini gerçekleştirme hedefinin fantastik bir çaba olduğu artık daha açık görülüyor. Bu çaba, pek çok alanda olduğu gibi romanda da iktidar-kültür ilişkisi doğrultusunda hâlâ kendisini gösterebiliyor; bazı romancılar tarihteki sırları çözdüklerini iddia eden ya da Türk kahvesini üstün ve beğenilesi Türklüğün temsilcisi kılarak "banal milliyetçiliğin bayrağını dalgalandıran" romanlar üretmeye devam ediyorlar. Ama bazı romancılar da, makro anlatının geçmişini ve bugününü sorgulayan mikro anlatılar üzerinden dönüştürücü anlamlar üretiyorlar. Batı'dan etkilenmeyi, Batı'ya karşı çıkmayı, Batı'yı ve bizi topyekün anlamayı gerçeğin olduğu kadar, söylemin ve söylenin alanı olarak da algılamaya başladıkça, bu yazının başında söz edilen anlam bataklığı sadece korku verici bir alan olmaktan çıkacak ve her şeye rağmen yaşadığımız, yaşamayı ve yaşamı öğrendiğimiz bir alan haline gelecektir. Türk romanı bunu öğrenmek için iyi bir araçtır. ❐

Batılılaşma ve Çeviri

ÖZLEM BERK

BAŞLANGIÇ

Türkiye'de Batılılaşma hareketiyle doğrudan ilintili en büyük ve önemli etkinliklerden biri kuşkusuz çeviri etkinliği olmuştur. Türk tarihinin dönüm noktalarındaki büyük siyasal, toplumsal ve kültürel şartların incelenmesi, erek ve kaynak kültürler arasındaki güç ilişkilerinin çeviri politikalarında ve kararlarında belirleyici olduğunu göstermektedir. Yüzyıldan fazla bir süredir "Batı", Türkler için ulaşılacak bir model oluşturarak kendini ulusal ve kültürel olarak tanımlama sürecinin bağlamını ve söylemini de oluşturmuştur. Benzer şekilde, kaynak (Batı) ve erek (Türk) kültürleri arasındaki asimetrik güç ilişkileri Batı'nın algılanış biçimini etkilemiştir. Daha da ileri giderek denebilir ki, Türkler için Batılılaşma, aynı zamanda Batı'yı çevirmek anlamına gelmiştir. Türkiye'nin Batı'ya yönelmesinin derecesi ve kimliğini belirlemede Batı'ya biçilen rol çoğunlukla çeviri stratejilerini de belirlemiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı etkisinin ve Batı'nın özellikle askerî alandaki gücünün 17. yüzyılda hissedilmeye başlandığı ve 19. yüzyıla gelindiğinde Batı'ya artık daha üstün bir statü tanındığı söylenebilir. Nitekim, Batı'dan yapılan çeviriler de bu ilişkilere paralel olarak şekillenmiş ve Batı dünyasından ilk yazınsal çeviriler, Osmanlı devletini ve toplumunu modernleştirmeyi amaçlayan ilk bilinçli Batılılaşma hareketi olarak tanımlanan Tanzimat döneminde gerçekleştirilmiştir.

19. yüzyılın ikinci yarısında Batı'dan yapılan ilk çevirilerle Osmanlı kültür dünyasına Batı etkisi yeni kavram ve fikirlerle birlikte girmeye başlamış, yeni Türk edebiyatı da böylece giderek gelişmiştir. Bu çeviriler, erek yazın dizgesine sadece yeni yazınsal türler ve konular katarak ve dili geliştirerek yeni bir Türk edebiyatının doğuşunu sağlamamış, aynı zamanda daha geniş sosyo-kültürel bir çoğul-dizgede etkili olmuştur.

Bütün bu dönem içinde düz yazı, özellikle roman, Osmanlı yazınsal dizgesinin içinde sayısal olarak en baskın çeviri yazın türü olarak karşımıza çıkar. Bu dönemde yapılan ilk çevirilerin en büyük işlevi Avrupa'dan roman ve tiyatro gibi yeni türleri erek kültüre sunmak olmuştur. İlk çeviriler, Türk okurları kendileri için daha önce yabancı olan bazı Avrupa örf ve âdetleriyle tanıştırmıştır. Bu görevi yerine getiren de her şeyden önce düz yazı, özellikle de romandır. Aydın kesim bu aracı fikirlerini daha geniş kesimlere popülerleşmiş bir şekilde yaymak için kullanır ve çeviri etkinliği böylece halkı eğitmek ve bir kamuoyu oluşturmak gibi amaçlara da hizmet eder.

Öte yandan, Batı'dan seçici davranarak ithal etme yaklaşımı ve Doğu/Batı karşıtlığı sorunu 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı aydınları arasında öncelikle dil ve edebiyat alanlarında tartışılmaya başlanmıştır. Çevirdiği eserleri yeniden yazdığını sık sık ifade eden Ahmet Mithat, kültürler arasındaki farklılıklara dikkat çekerek her ulusun romanının kendi "istidad-ı millîsine" göre ve ait olduğu devrin "anâsır-ı galibesinden" ayrılmadan yaratılması gerektiğine inanmaktadır. Mithat yabancılardan alınacak romanların buna göre bir seçime tâbi tutulmasını ve yine aynı sebeplerle gerekli yerlerde değişiklikler yaparak bu eserlerin çevrilmesi gerektiğini savunur (Özön, 1985: 223).

1874'de *Hayal* gazetesinde çıkan bir yazı Osmanlı aydınlarının çeviri alanında karşılaştıkları bu problemi yansıtır. Yazı, Avrupalıların "aşk ve alâka" üzerine yazdıkları hikâyelerin, halka Batılı yaşam ve düşünce biçimini aşılamasınlar diye çevrilmemesi gerektiğiyle ilgili bir ifadeyle başlar. Yazar, her hikayenin ait olduğu ulusun normlarına göre yazıldığını ve bu yüzden popüler olduğunu belirttikten sonra tarih, bilim ve ahlak üzerine yazılmış eserlerin çevirilerine gereksinim olduğunu söyler (Akbayar, 1986: 450). Burada altı çizilmesi gereken nokta, yazarın çeviriye değil ama çevirinin yerel normları bozmasına karşı olduğudur. Ancak bu korku yalnız Batılı normlara değil erek kültüre sızıp statükoyu değiştirebilecek tüm yabancı değerlere karşı duyulmaktaydı. Nitekim, yazının son paragrafında yazar "moda" olarak adlandırdığı bu çeviri etkinliğinden önce tüm edebiyatın Acem etkisi altında olduğunu söyler ve Osmanlı kültürüne bu kadar zarar veren bu etkinin daha sonra yerini Fransız etkisine bıraktığından yakınır.

Tanzimat döneminde kurulan *Tercüme Odası*, *Encümen-i Dâniş*, *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye* gibi dernekler, özellikle tarih, coğrafya, dil, fen bilimleri gibi alanlarda çeşitli çeviri girişimlerinde bulunsalar da basılmış çeviri kitapların sayısı Cumhuriyet'e gelinceye kadar çok düşük bir seviyede kalmıştır.

Meral Alpay (1976: 450) İbrahim Müteferrika'nın ilk kitabı yayımladığı 1729'dan 1928 dil devrimine kadarki dönemde yayımlanan kitapların sayısını şu şekilde düzenlemiştir:

Cumhuriyet'e Kadar Çeviri Kitapların Sayısı

Dönemler	Toplam	Çeviriler	Yüzde
1729-1875	3.074	203	6.4
1876-1907	7.527	1.776	23
1908-1928	13.766	1.555	11.9
	24.367	3.534	

CUMHURİYET'İN İLK YILLARI

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar devlet eliyle pek çok çeviri girişiminde bulunulmuş ve çeviriyle ilgili çeşitli cemiyet ve encümenler kurulmuştur. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra bazı özel yayınevleri çeviri alanında çeşitli girişimlerde bulunmuş, ancak bu çeviri projeleri çok uzun ömürlü olmamıştır. Vakit Kitabevi'nin *Dün ve Yarın Tercüme Külliyatı* (1934), *Hilmi Kitabevi Neşriyatı* (1934), Suhulet Kitabevi'nin *Dünya Klasiklerinden Tercümeler Serisi* (1938), Kanaat Kitabevi'nin *Ankara Kütüphanesi* (1938), İnkılap Kitabevi'nin *Tercüme Romanlar Serisi* (1938) ve Halit Kitabevi'nin *Şarktan-Garptan Seçme Eserler*'i (1940) bu tür isimlere birkaç örnektir. Remzi Kitabevi'nin 1937'de başlattığı *Dünya Muharrirlerinden Tercümeler* serisi herhalde bu alandaki en büyük girişim olmuştur. 1946 yılında bu serideki çeviri kitapların sayısı elliyi bulur. Çeviri etkinliği Cumhuriyet'in ilk yıllarında Batılı modelleri izleyen bilinçli ve planlı bir merkezî devlet politikası sayesinde hızlanır, ancak kapsamlı bir çeviri hareketi için 1940 yı-

lında kurulacak olan Tercüme Bürosu'nu beklemek gerekmiştir.

Genç Cumhuriyet'in modern, Batılı ve laik bir Türk ulusu yaratma çabaları Avrupa'nın kültürel değerlerini reddederek değil, İslâm ve Doğu dünyasıyla bağlarını gevşetmesiyle ve kendine Avrupa kültür ve uygarlığı içinde bir yer istemesiyle temellenmiştir. Dönemin aydın kesimi Batı dünyasını tek bir uygarlık olarak değerlendirmiş ve kendi ülkesini de bu uygarlığın içinde görmek istemiştir. Modernleşmenin kültürel bir olgu olduğuna inanılmış ve Batılılaşmayla eş(anlamlı) tutulmuştur. Böylece, Avrupa kültürünün bir parçası olmak isteyen Türkler için bu kültürün kaynaklarını öğrenmek bir zorunluluk olarak kendini göstermiştir. Bu bağlamda, Cumhuriyet'in temellerinin Türkiye'deki sosyo-kültürel hayatın her alanını etkileyen Batı'dan yapılan çeviriler üzerine kurulduğunu da söylememiz mümkün gözükmektedir.

Özellikle klasiklerin ve bunların içinde antik Yunan ve Latin eserlerinin çevrilmesine öncelik veren, Nurullah Ataç ve Sabahattin Eyuboğlu gibi Türk edebiyatına pek çok telif ve çeviri eser kazandırmış yazar/çevirmenleri bünyesinde barındıran Cumhuriyet döneminin ilk ciddi ve planlı çeviri etkinliği ve çeviri konusuna bilimsel olarak ilk yaklaşım devlet eliyle kurulmuş olan Tercüme Bürosu (1940-1967), ülkenin Batılılaşma hareketinin kültürel ayağında çok önemli bir yer tutmuştur.

Tercüme Bürosu'nun kuruluş kararı 1-5 Mayıs 1939 tarihinde Maarif Vekaleti'nin düzenlediği Birinci Türk Neşriyat Kongresi'nde alınmıştır. Kongrenin açılış konuşmasını yapan dönemin Maarif Vekili Hasan Âli Yücel "Garp kültür ve tefekkür camiasının seçkin bir uzvu" olmak isteyen Cumhuriyet Türkiye'sinin "medenî dünyanın eski ve yeni fikir mahsullerini" kendi diline çevirmek ve "âlemin duyuş ve düşünüşü ile benliğini kuvvetlendirmek" zorunda olduğunu söyler (Birinci, 1939: 12). Yücel ayrıca böyle bir zorunluluğun kapsamlı bir çeviri girişimini gerektirdiğini savunur.

Neşriyat Kongresi'nde kurulan yedi encümenden biri olan Tercüme Encümeni bir rapor hazırlayarak Kongreye çevrilmesini gerekli gördüğü eserlerden oluşan bir listeyi sunar (Birinci, 1939: 277-85). Raporda manzum eserler genellikle çevrilemez görüldüğünden bu tür eserlere listede az yer verildiği belirtilir ve özellikle "hümanist kültür"e ait eserlere önem verilmesi istenir. Nitekim listede "Şark muharrirlerinden" sadece yedi eser görülmektedir. İngiliz, Alman ve Rus edebiyatlarından seçilen eserler bunlara önceki dönemlere göre daha fazla önem verildiğini gösterse de Fransız yazını hâlâ ilk sırayı işgal etmektedir. Daha önce fazla ilgi duyulmayan Latin ve Yunan klasiklerinin ise bu listeye alınması yeni bir durumdur.

Benzer şekilde, Tercüme Encümeni'nin raporunu takiben kurulan Tercüme Heyeti'nin, ilk ikisinin Maarif Vekilliğince çevrilip basılmak, üçüncüsünün ise Vekillikçe özel yayınevlerine önerilmek üzere hazırladığı üç ayrı listedeki eserlerin hemen hepsi de (ikinci listede yer alan Sadi'nin *Gülistan*'ı dışında) Batı yazınından seçilmiştir (Haberler, 1940: 112-14).

Bu temeller üzerine kurulan Tercüme Bürosu başta Yunan, ardından Fransız klasiklerine öncelik vererek 1940-1967 yılları arasında binden fazla kitap çevirir ve yayımlar (Tuncor, 1989: 26-176). "Şark-İslâm Klasikleri Serisi"nde çıkan eserlerin sayısı Batı klasiklerine göre oldukça düşüktür. Platon 1940'larda en çok çevrilen yazardır. Nitekim, Yunan klasikleri Türkiye'nin parçası olmak istediği Batı kültürünün birincil kaynakları olarak görülmüş ve böylece Türkiye'deki kültürel hayatın -temeli Yunan ve Latin yazını olan- Batı uygarlığının temel sanat eserleri üzerine kurulmasına çalışılmıştır. Hasan Âli Yücel ve arkadaşlarının temel

amacı, Vedat Günyol'un da belirttiği gibi bir Türk Rönesansı yaratmaktır; bu da "hümanizma ruhunun benimsenmesine bağlıydı" (Günyol, 1983: 329). Dönemin aydın ve çevirmenleri Yunan ve Latin kaynaklarına dönüşün kaçınılmaz olduğunda hemfikirdirler. Bu yaklaşım çerçevesinde çevrilecek metinlerin seçiminde genel bir politikadan bahsetmek mümkünken, çeviri sürecinde Büro üyelerinin Batı'yı algılamaları ve Türk toplumunu nasıl Batılılaştıracaklarına ilişkin sorulara kendi verdikleri cevaplar doğrultusunda farklı stratejiler izlenmiştir.

Türkler 1940'larda, bu dönemde başka toplumlarda da baskın ideoloji olarak varlığını sürdüren liberal hümanist bir anlayışa paralel olarak, yüzlerini Batı medeniyetinin kaynağı olarak gördükleri Antik Yunan-Roma dünyasına dönerler. Ancak Türk Hümanizması olarak da adlandırılan bu Batılılaşma sürecinde ölçütler başta antik çağ Yunan yazını olan kısıtlı bir Batı kültürü ile sınırlı görünmekte, Batı uygarlığının antik Yunan ve Roma'dan bu yana geçirdiği düşünsel ve kültürel süreç ise atlanmış gözükmektedir. Aslında dönemin çevirmen ve eleştirmenlerinin savundukları, herkesin ulaşmak istediği ideal bir kültür anlayışıdır. Çeviriler de var olduğu düşünülen bu "evrensel doğruları ve değerleri" ulaşılabilir yapmak için bir araç olarak işlev görürler. Seçilmiş olan bu yazınsal metinleri, klasikleri 'insanileştirmeğe' ve geniş halk kitleleri için anlaşılır kılmaya yardım ederler. Liberal hümanizm 20. yüzyılın başlarında çevirmenler ve yazarlar için çok kuvvetli bir güdü olmuş ve değişik şekilleriyle dünyanın pek çok yerinde 1960'ların sonlarına kadar evrensel standartlar ve kavramlar için bir temel sunarak etkili olmaya devam etmiştir.

Nitekim, öncülüğünü dönemin Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel ile Nurullah Ataç ve Sabahattin Eyuboğlu gibi iki büyük çevirmenin çektiğini söyleyebileceğimiz çeviri etkinliğinde yukarıda bahsedilen yaklaşım etkili olmuştur. Genç Cumhuriyet'in Batılılaşma programı çerçevesinde özellikle Yunan ve Latin klasikleri çeviri için ilk seçilen eserler arasında yer almıştır. Kaynak kültür olarak Batı'ya tanınan bu saygınlık ve Batılı olma isteği Batı'yı ve Batı kültürünü Türk okurlara fazla yabancı olmayan, tanıdık bir biçimde sunarak aslında kendilerinin de bu kültür ve uygarlık dünyasından farklı olmadıklarını ve hatta bu dünyaya ait olduklarını inandırmak gibi bir amaç gütmüştür. Böylece yeni, modern, Batılı bir Türk ulusu yaratmak amaçlanmıştır.

Dönemin öne çıkan isimlerinden ve en çok da öz Türkçe'yi savunmasıyla tanınan Ataç'ın bu ısrarının altında Yunan ve Latin dillerine olan hayranlığı da yatmaktadır. *Batı Kafası* adlı yazısında Ataç (1988: 138) Avrupalıların uygarlığa Yunanca ve Latince bilmekle ulaştıklarını ve Türklerin de bu "Batı ya da Avrupa kafası"nı okullarda bu dilleri öğrenerek edinebileceğini iddia eder. Bu tür görüşler Büro üyeleri arasında oldukça yaygındır. Cumhuriyet'in modernleşmesi için teknik ve sosyal reformların yeterli olmadığına, düşünsel alanda bir değişim için kaynaklarına giderek Batı kafasını kavramanın gerekliliğine inanılır. Bunun sonucu 1940'da bazı liselerde Latince'nin öğretildiği 'klasik bölüm' açılmış, ancak bunlar 1949'da, 1946 genel seçimlerinden sonra değişen politik güç dengeleri sonucu kapatılmıştır.

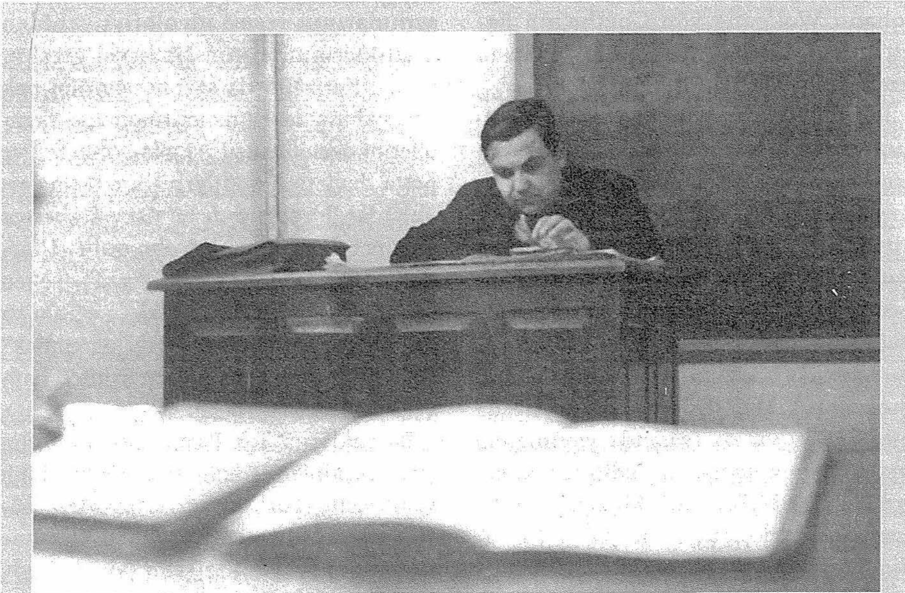
Öte yandan, Türkiye'de hümanist söylemin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Sabahattin Eyuboğlu, içinde değişik kültür ve uygarlıkların kaynaştığı ve buradan da dünyaya yayılmış olan bir 'Akdeniz kültürü'ne inanmaktadır. Ataç'ın seçkinciliğine karşın Eyuboğlu halkçı bir tavrı benimser. Ataç 'uyanış'ı Batı kültüründe ararken Eyuboğlu Doğu ve Batı arasında bir ayırım gözetmeden eski Anadolu kültürüne, yerel kültüre yönelir. Eyuboğlu'nun çokça çevirdiği

Montaigne, La Fontaine, Shakespeare, Hayyam, Mevlana, Rabelais, Thomas More gibi yazarlar onun için kaynak kültürlerinden bağımsız olarak aynı değerleri paylaşan hümanizmanın en büyük temsilcileridirler. Halkçılık ve hümanizmaya dayanan bu bakış açısı Eyuboğlu'nun çevirilerinin diline ve bunların algılanışına da yansımıştır.

Çok önem verilen antik Yunan ve Latin eserlerinin aktarılmasında uygulanan yöntem, bir yandan bunların, özellikle Ataç'ın çevirilerinde görüldüğü gibi, erek dilin ve kültürün özellikleriyle donanarak yerelleştirilmesi, öte yandan da Eyuboğlu'nun hümanizma (ya da Anadoluculuk) anlayışına uygun olarak, bu uygarlıkların kökenine Anadolu uygarlığının konulmasıdır. Ancak bu noktada, çokkültürlü bir Anadolu uygarlığının ya da Türklüğün yüceltilmesi gibi görünen yaklaşımın altında, özellikle antik Yunan uygarlığına verilen vurguyla bu uygarlıklar arasındaki farklılıkların değil benzerliklerin altının çizilerek Batılı bir kimlik yaratılmak istendiğini savlayabiliriz. Bahsedilen bu topraklardaki diğer kültür ve uygarlıkların göz ardı edilmesi de bu bağlamda anlamlıdır.

Böylece üstün kültür olarak algılanan ve aslında okuyuculara çok da yabancı görünmeyen kültürel bir "öteki" olarak bir Batı yaratmak amaçlanmıştır. Çeviride akıcılık ve konuşma dili kullanımı Batı kültürünün 'doğallaştırılması' sonucunu yaratmıştır. Kabul edilebilir çeviriler üretmekle çevirmenler Batı'yı erek kültürle tanış ve öğrenilebilir ve nihayet Türk toplumunu "medeni dünyaya" sokacak bir şey olarak sunmayı istemişlerdir. Böylece çeviriler, Türk dilinin sözcükbilim ve dilbilgisi açısından gelişmesine yardım ettikleri gibi kitlelerin "Batılılaşma"sında da dönüştürücü bir rol üstlenmişlerdir.

Batılılaşma hareketinin bir parçası olarak, sadece Batı dünyasından çeviri ha-



1940-1967 yılları arasında faaliyet gösteren Tercüme Bürosu, bir yandan dönemin ünlü yazarlarını istihdam etmeyi başarırken diğer yandan Batılı eserlerin Türkçe'ye kazandırılmasında öncü rolü oynamıştır.

linde yabancı-dil metinlerinin aktarılmasının değil kültürün başka biçimlerinin de getirtilmesinin özel bir önemi vardır. İstanbul'da *Darül Elhan*'ın isminin *Konservatuvar*'a çevrilmesi (1926) ve belediye konservatuarının yapısında Batı müziğine gittikçe artarak verilen önemle birlikte (Türk müziği bölümü 1927'de kapatılmıştı) meydana gelen yapısal değişiklikler, *Darülfünun*'un yerine İstanbul Üniversitesi'nin (1933) ve Ankara'da Devlet Konservatuarı'nın kurulması (1936) Türkiye'de kültürel yaşamın diğer alanlarında meydana gelen gelişmeler olmuştur. 1923-1950 yılları arasında orkestralar, tiyatro, bale, opera gibi Batılı kültür kurumlarına büyük önem verilmiştir. Buna göre, gösteriler büyük ölçüde Batılı bestecilerin eserlerinden ya da Batılı oyunların çevirilerinden oluşmaktadır. 1941-1947 yılları arasında Carl Ebert'in yönetimindeki Devlet Tiyatroları'nda 19 oyun sergilenir. Bunlardan sadece bir tanesi Türk olup diğerleri başta William Shakespeare'in *Julius Caesar*'ı, Johann Wolfgang von Goethe'nin *Faust*'u, Sophokles'in *Kral Oidipus*'u olmak üzere çeviri oyunlardır.

Buradaki vurgu, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yerel (folklorik) sanat eserleri hemen hiç ortada gözükmezken Batı sanatının Türkiye'deki kültürel yaşamı etkisi altına almasında yatmaktadır. Ankara Radyosu bile Türk müziğinin teksesli yapısının genç Cumhuriyet için uygunsuz olduğu iddiasıyla Klasik Batı Müziği yayını yapmaya zorlanmıştır. Bir örnek vermek gerekirse, Ankara Radyosu'nda 1947-1950 yılları arasında yayınlanan programların oranları şöyledir: Klasik Batı Müziği %34.70, Türk Müziği %28.05, İngilizce dil kursu %1.80, tarih %0.97, din %0.30 (Aktar, 1993: 51).

Bütün bu gelişmeler muhakkak ki Türk toplumunun -özellikle de büyük kentlerde- yaşayışını etkilemiş ve dış görünüşünü değiştirmiştir. Ancak bugün gelinen noktada, Batı kültürünün yukarıda anılan tüm görsel ve işitsel sanat alanlarındaki eserler aracılığıyla özümsenmesine ve büyük halk kitlelerince benimsenmesine yönelik bu kültür politikalarının başarısı tartışmalıdır. Nitekim bu dönemde halkın büyük çoğunluğunun opera, tiyatro gibi yeni sanat biçimlerinden etkilendiğini ya da Yunan klasiklerini okumaktan zevk aldığını söylemek çok zor. Okur-yazar oranı, özellikle kırsal kesimde hâlâ çok düşüktür ve ortalama bir okur için de herhalde klasiklerin okumayı sevdirdiğini söylemek pek gerçekçi olmaz.

Bu noktada, yaratılmak istenen kültürel hayatın bir seçkinler kültürü olduğunu söylemek gerekir. Yeni Türkiye'nin yerini Batı dünyasında görmek isteyen Cumhuriyetin ilk kuşak aydın kesimi Batı'nın kültürel değer ve normlarını överken Doğu'yla olan farklılıklarının da altını çizmişlerdir. Batı idealleştirilmiş ve Batı dünyası kayıtsız şartsız bir model olarak kabul edilmiştir. Bu, bir çeşit taklidi de beraberinde getirmiştir. Burada, dönemin aydınlarının resmî ideolojiyi yeniden ürettiklerinin altının çizilmesi gerekir. Kemal Karpat'ın da savunduğu gibi pek çok aydının devlet memuru olması, "kendilerini devlet temsilcisi gibi görmeleri ve hatta devletle kendilerini bir tutmaları onlardan birçoğunun tarafsız, serbestçe düşünebilmesine engel oluyordu" (Karpat: 119). Aynı zamanda "yeni"yi öven seçkinler cehaleti de yeriyor ve eğitim ya da "çağdaş yaşama usullerini öğrenmek" fırsatını bulamamış halkı da küçümsüyorlardı (Karpat: 78-79).

Bu yaklaşım Tek Parti rejimiyle birleşince seçkinler ve halk arasında bir ikilik yaratmıştır. Türk kültür tarihindeki büyük önem ve değerine rağmen Tercüme Bürosu halkı, seçkinlerin "kültür"üyle eğitmeyi ve dönüştürmeyi amaçlayan kurumlarından biriydi. Dolayısıyla, Büro'nun politikalarının dolaylı da olsa 1940'lı yıllarda yüksek ve alçak katmanlar arasında

oluşmaya başlayan uçurumun büyümesine katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz.

ÇOK PARTİLİ DÖNEME GEÇİŞ

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çok partili sisteme geçişle girilen yeni dönemde güç dengeleri de değişmeye başlar. Değişen sosyo-politik şartlarla birlikte çeviri politikalarında da radikal bir değişim görülür. Bu aynı zamanda yeni aydın ve çevirmen kuşağın bir öncekini taklitçi ve elitist olmakla suçladığı, sadakatin gerekliliğini savunarak çeviriyi yabancılaştırıp ulusal bir kültür ve yazın yaratmak istediği bir dönem olmuştur.

Hasan Âli Yücel'in 1946'da Maarif Vekilliği'nden ayrılıp yerini Reşat Şemsettin Sirer'e bırakmasıyla Tercüme Bürosu'nun izlediği politikalarda da önemli değişiklikler olur. 1947-1950 yılları arasında Büro'yu Suut Kemal Yetkin yönetir. 19 Ocak 1947'de Sirer'in başkanlığını yaptığı bir toplantının ardından hazırlanan yeni listelerde ilk olarak Doğu yazınlarına ağırlık verilmiştir. "İran Klasikleri"nden 47, "Eski Türkçe Metinler"den 77 eser çeviri için önerilmiştir (Tercüme, 1947: 438-504). 1950'deki değişen siyasal güçlerle de eğitsel ve kültürel politikalar Büro'nun etkinliklerinin giderek azalmasına neden olur ve yayımlanan çevirilerin sayısında önemli bir düşüş gözlenir.

1940'ların ortalarından itibaren başta *Varlık Yayınevi* (1946), *Yeditepe Yayınevi* (1950), *Altın Kitaplar* ve *Arkın Yayınevi* (1957) ve *De Yayınevi* (1959) olmak üzere özel yayınevleri kurulmuş, daha önceden kurulmuş olan *Remzi*, *Kanaat* ve *Hilmi* yayınevleri de gerek telif gerek de çeviri kitapları yayımlamaya devam etmiştir. Mahmut Makal, Fakir Baykurt ve Talip Apaydın gibi Köy Enstitülerinde yetişmiş yeni bir yazar nesli yazın çevresine girmiş ancak yine de yayımlanan kitap sayısında 1960'lara kadar pek fazla bir artış görülmemiştir. Özellikle 1940'ların ilk yarısı yazınsal eserler açısından en verimli dönem olarak gözümüze çarpmaktadır. Çeviri açısından ise 1950'lerden başlayarak İngiltere ve Amerika'daki cep kitaplarından esinlenen kimi özel yayınevleri ucuz çeviri cep kitapları yayımlamaya başlar. Bu dönemde, özellikle çocuk yazını ve popüler yazın özel yayınevleri tarafından bolca çevrilir ya da bu popülerliklerinin sonucu olarak sözde çeviriler üretilir.

Öte yandan, felsefe ve bilim alanlarında yapılan çeviriler çok yetersiz kalmış, 1950'lerde yazılan az sayıdaki çeviri eleştirilerinden birinde de yakınıldığı gibi Kant, Hegel Berkley ve Schopenhauer gibi Batı filozoflarından hâlâ tek bir eser çevrilmemiştir, Einstein'ın kuramları ya da Varoluşçuluk üzerine ise yazılı bir eser bulunmamaktadır (Özdarendeli: 628).

1960-1971

1960 yılı Türkiye için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. 1960'da başlayan ve 10 yıl aralıklarla ülke yönetimini eline alan askerî rejimler sadece Türkiye'nin siyasetini değil sosyo-kültürel ard alanını da belirlemiştir.

1961 Anayasası basın ve yargı bağımsızlığı, sendikal haklar ve üniversitelere özerklik getirilmesi gibi pek çok özgürlüğü de beraberinde getirmiştir. Sosyalist etkinlikler artmaya başlamış, sol kuramlar dergilerde açıkça tartışılır olmuştur. Yeni anayasa tarafından yaratılan bu liberal atmosferde sosyalist dergi ve gazeteler de çoğalmaya ve daha önceleri zararlı görülen pek çok politik ve felsefî yabancı eser çevrilmeye ve yayımlanmaya başlamıştır. Bu dönemde ayrıca pek çok yeni yayınevi de kurulmuştur. Yayıncılığın merkezi durumunda olan İstanbul'dan başka Ankara, İzmir, Konya ve Eskişehir gibi kentlerde de yayıncılık işi gelişmeye başlar.

Ne var ki, 1960'ların bu görece özgürlük ortamında hâlâ Ceza Kanunu'nun

141 ve 142. maddelerinin uygulanması ve koalisyon hükümetlerinin özellikle sol yayınlara olan kuşkulu, hatta düşmanca yaklaşımı sonucu aydın kesim başlıca hedef haline gelir. Buna bir örnek Vedat Günyol'un Sabahattin Eyuboğlu'yla birlikte çevirdiği Graechus Babeuf'ün yazılarıdır: Bu çevirisi yüzünden Günyol kovuşturmaya uğrar ve çeviriler yasaklanır (Günyol, 1974). Ocak 1967'de Tercüme Bürosu'nun on üç üyesi hükümetin çeviri için kitap seçimini protesto etmek amacıyla başkanlarının bir ay önce yaptığı gibi istifa ederler. Andre Malraux'un *Umut* (*L'espoir*) adlı romanının çevirisi yasaklanmış ve yazarının Galatasaray Lisesi'nin yüzüncü kuruluş yıldönümü kutlamalarına katılmak üzere davet edildiği aynı yıl kitap komünist propagandayla suçlanmıştır (Altan). Can Yücel 1968'de Che Guevara'nın bir kitabını çevirmekten mahkemeye verilmiş ve Temmuz 1970'te yedi buçuk yıl hüküm giyerek 1973'te mahkemeleri 1971 darbesinden sonra sonuçlanan başka gazeteci ve çevirmenler gibi hapse girmiştir.

1971-1980: SİYASAL KAOS VE GERÇEKLİKTEN KAÇIŞ

1970'lerin ilk yıllarında, özellikle 1971-1973 arasında basın ve yayıncılık sektörü üzerinde büyük bir baskı oluşur. Kitaplar yasaklanır ve uzun yasaklı kitap listeleri yayınlanır, pek çok kitap ve dergi kapatılır, yine pek çok üniversite öğretim üyesi, profesör, yazar, çevirmen, yayıncı, oyuncu ve gazeteci tutuklanır. Sıkıyönetim sırasında yasaklanan kitapların % 80'inden fazlasının çeviri olması ise dikkat çekicidir (*Index on Censorship*, 2:1 (1973): 17-18).

Bu yıllarda pek çok çevirmen yayıncısıyla birlikte başta Marx, Lenin ve Stalin olmak üzere sol literatürü çevirdikleri için kovuşturmaya uğramıştır. Alpay Kabacalı Haziran 1972-Mayıs 1973 arasında aralarında Einstein'ın *İzafiyet Teorisi*'nin de (*Theory of Relativity*) bulunduğu 139 kitabın yasaklandığını belirtir (Kabacalı: 205). John Steinbeck'in *Gazap Üzümleri* (*The Grapes of Wrath*), Ernest Hemingway'in *Çanlar Kimin İçin Çalıyor* (*For Whom the Bell Tolls*), Jean-Paul Sartre'ın *Akıl Çağı* (*L'Âge de raison*) gibi bazı yazınsal yapıtların çevirileri de askeri yönetim sırasında yasaklanır. Sabahattin Eyuboğlu da dönemin kurbanlarından biridir; Aralık 1971'de Türkçe'ye Thomas Moore'un *Utopia*'sını çevirdiği için tutuklanır.

Öte yandan, 1970-74 yılları arasında yayımlanan gerek telif, gerek çeviri kitapların sayısının giderek arttığı görülür; sayısı giderek artan çeviri kitapların pek çoğunu ise yazın çevirileri oluşturmaktadır. Ancak popüler edebiyat, burada da 1950'lerdeki gibi ve şimdi daha büyük bir oranda, yazınsal çevirilerin içinde önemli bir yeri tutmaktadır. Barbara Cartland dönemin en çok çevrilen yazarıdır. Çevirilerin sayısal olarak artmasına rağmen özellikle 1970'lerin ikinci yarısında çeviri kalitesinin düşüklüğü sık sık eleştiri konusu olmuştur. Türkiye'deki genel ekonomik kriz, etkisini özellikle az para ödenen çevirmenler, işsizlik, tekelcilik, yüksek kâğıt fiyatları ve kâğıt kıtlığı üzerinde göstermektedir ve bu da çevrilecek eserlerin ve çevirmenlerin özensiz seçiminde kendini belli eder. Ayrıca, özellikle Nobel ödülü almış yazarların kitapları gibi ödüllü eserleri diğer yayıncılardan önce piyasaya çıkarmak amacıyla kimi yayınevleri aynı kitabın değişik kısımlarını farklı çevirmenlere vererek çok kısa sürelerde ama çok düşük kalitede çeviri kitapları yayımlamışlardır.

1950 ve 1970'lerde olduğu gibi, baskı dönemlerinde yayıncılar gibi okurların da yüzlerini popüler edebiyata döndükleri söylenebilir. Bunun bir nedeni yukarıda da değinildiği üzere baskı ve sansür uygulamaları olabileceği gibi, diğer bir nedeni de popüler edebiyatın "kaçış işle-

vi" olarak adlandırabileceğimiz işlevi olabilir (Harding).

Bu dönem yapılan çeviri eleştirilerinde, vurgunun erek metin ve dilde olduğu 1940'lardan farklı olarak kaynak metne bir dönüşten söz edilebilir. Daha önce, çevirideki herhangi bir "yanlış" erek dilin gereklerine sadakatsizlik olarak adlandırılırken bu durum artık kaynak metne ve yazarına sadakatsizlik olarak algılanmaya başlanmıştır. Temel kaygılardan biri de çeviride yazarın biçemini yansıtmak olmuştur. Çevirmenlerin görüşlerindeki bu değişikliğin genel olarak Türk aydınlarının Batı'ya ve kendi kültür ve toplumlarına karşı değişen bakışlarıyla ilgili olduğunu söylemek mümkün. Bu yaklaşımda ayrıca yabancı kültürde yok olmamak ve kimliğini korumak amacıyla kaynak ve erek metinler, diller ve kültürler arasındaki farklılığı vurgulama isteği yatmaktadır. Bu yeni bakış açısı belki de en iyi Türk edebiyatında, özellikle 1970'lerde, Batı etkisi üzerinde yoğunlaşan tartışmalarda görülebilir.

1980'Lİ YILLARDAN BU YANA ÇEVİRİ

1980'lerin başından itibaren Türkiye'de hayatın tüm yönlerinde önemli değişiklikler olmuştur. Bu bağlamda, 1961 Anayasası'nın Türk toplumunun politize olmasına olanak vermişken 1982 Anayasası'nın bu süreci tersine çevirdiğini ve depolitize olmuş bir toplum oluşturmak istediğini söylemek yanlış olmamalı.

Bunun yayın hayatındaki ve çeviri etkinliğindeki ilk göstergelerinden biri çevrilmek için seçilen eserlerin değişen karakterinde olmuştur. 1980'lerden başlayarak politik metinlerin çevirilerinin sayısında bir düşüş, hatta bir kesilme görülür. 1979'da, aralarında Fidel Castro, Friedrich Engels, Karl Marx, Marx ve Engels, Ernesto "Che" Guevara, Enver Hoca, V.I.Lenin, Mao Tse Tung, I.V. Stalin bulunduğu önemli bir sayıda sol görüşlü politik metinler çevrilmişken bu isimlerin hiçbiri 1982'de yayımlanan çeviriler arasında bulunmamaktadır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki kuşak, yeni kimlik arayışlarına girerek kendine yeni modeller aramaya başlamıştır. Bunun sonucu, "Batılı" ve "Türk" kimlikleriyle ilgili farklı görüşlerin şekillenmeye başladığını söyleyebiliriz. Nitekim, özellikle 1980'lerin ortalarından itibaren Türk dizgesinin izlediği modeller Batı kavramının kapsamını da genişleterek çoğalmıştır. Daha da önemlisi, Türkler kendilerini artık sadece Batı'ya karşı değil, başka kültürlere karşı da değerlendirmeye ve tekrar tanımlamaya başlamışlardır. Çeviri tartışmaları da tekrar Batı sorunu, yani Batı'nın algılanması üzerinde yoğunlaşmıştır. Sosyo-politik değişimler, ekonomik sınırlamalar, uluslararası gelişmeler ve liberal hümanizmin Kültür'ü yerine değişik kültürlerin tanınması gibi pek çok yeni faktör erek kültür dizgesindeki eski statükoyu zorlamıştır. Türkiye aynı zamanda, "hümanizm" ve "evrensellik" gibi kültürel kimlikle ilgili kabul edilmiş pek çok Batılı nosyonu sorgulamaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak, Batı'nın modernleşme paradigmasının reddedilmesi, 1980'lerin sonlarında başlayan ve döneme damgasını vuran hareketlerden biri olmuştur. Bu yeni ideolojilerdeki (İslâm, radikal ulusçuluk, vb.) tek Batılı unsur Batılı teknoloji ve bilimin benimsenmesi olmuştur.

1980'lerin başlarından beri, ödül almış romanlardan popüler çok satanlara kadar, sosyal bilimler, tarih, felsefe, psikoloji, toplumsal cinsiyet araştırmaları ve çocuk edebiyatını da kapsayan çok geniş çeşitlilikte çeviriler yayımlanmaktadır. Aynı zamanda yayın sektörünün seçim yelpazesini -gerek kaynak dil gerek de kaynak kültürleri çeşitlendirip- daha geniş tutarak daha az Avrupa merkezci bir tutum izlediğini söylemek de yanlış olmaz. Çeviri yazınındaki nicelik ve çeşitli-

liğin artmasına bağlı olarak Türk edebiyatında da özellikle 1984'ten sonra benzer bir canlanma yaşanmıştır. 1980'lerin özelliklerinden biri de feminist söylemin giderek artan sayıda yapılmaya başlanan kadınla ilgili akademik çalışmalar, etkinlikler ve çıkarılan dergilerin ışığı altında şekillenmeye başlamasıdır. Saliha Paker'in de söylediği gibi, feminizmin özellikle edebiyat dışı alanda kendini göstermeye başlaması hiç şüphe yok ki Mary Wollstonecraft'dan Simone de Beauvoir'a kadar klasik feminist metinlerin ve aynı zamanda Batı ve Ortadoğu'dan çağdaş feminist metinlerin çevirileriyle beslenmesi sonucu olmuştur (Paker, 1991: 271). Bu gelişmelere paralel olarak, yazınsal eserler, özellikle de kadını konu alan ve yeni nesil Türk kadın yazarları tarafından üretilen roman ve kısa hikâyelerin sayısı 1980'lerden sonra belirgin bir biçimde artmıştır.

Bu bağlamda belki 1980'li yıllarla gelen depolitizasyon sürecinin Türk edebiyatına olumlu bir katkısı olduğu söylenebilir. Tüm baskı ve sıkıntılara rağmen 1980'lerin edebiyatı, politik ideolojiden kurtulmuş ve farklı fikirleri ele almadaki özgürlüğüyle tanımlanabilir gibi görünmektedir. Pek çok yeni bakış açısı, inanç, ortam, koşul ve ideolojilerle özelde Türk romanı, genel olarak ise Türk edebiyatı, 1980 sonrasında çeşitlenmiştir. Bu gelişimin edebiyatın sadece ideolojiden bağımsızlaşmasıyla değil, ama aynı zamanda Türk toplumunda yeni politik ideolojilerin ve çoğul kimliklerin ortaya çıkmasıyla artan çoğulculuğun etkisiyle olduğu da eklenebilir. Özellikle 1960'lardan sonra Türk edebiyatının politize olmuş görüntüsü ve eserleri yazınsal değil de politik gözle değerlendirme eğiliminin yaygın olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, daha da ileri giderek denebilir ki, Türk edebiyatının ideolojiden bağımsızlaşma süreci ve özgün ulusal bir anlatım yaratma yolundaki gelişmeler ancak 1980'lerden sonra yaşanmıştır. Değişik türler, formlar ve tekniklerle yeni Türk edebiyatı kendi mirasıyla dışarıdan kazandığı unsurları birleştirerek bir sentez oluşturma yoluna girmiştir. Bu yüzden 1980'lerin başından itibaren çağdaş Türk yazarlarının romanlarının İngilizce ve diğer Batı dillerine çevrildiğini ve bu eserlerin yazınsal değerleri dolayısıyla övüldüğünü görmek şaşırtıcı olmamalı. Benzer şekilde, kadınlar ve farklı etnik ve dinsel kökenli yazarlar tarafından yazılan kitapların artan sayısı ve bu grupların yayımladıkları dergi ve gazetelerin çoğalması Türk yayıncılık sektörünü canlandırmıştır:

Türk ulusal kimliğinin oluşturulma süreci devam etmektedir. Benzer şekilde, çeviriyi ilgilendiren dil ve sadakat gibi kavramlar üzerindeki tartışmalar da sürmektedir. Ancak, 1980'lerin ortalarından beri, önceki dönemlerden farklı olarak, bu sorunların varlığı kabul edilmiştir. 1980'lerden bu yana ortaya çıkan tablo Türk yaşamının her alanındaki çoğulculuğu değerlendirmek için pek çok seçenek sunmaktadır. Nitekim, Türk toplumundaki bu çoğulculuğun tanınması, ulusal kimliği Batı dünyasında arayan daha önceki ideolojilerin başarısızlığına bir cevap olarak da açıklanabilir. Çeşitli dönemlerin çeviri politikalarını ve çeviri sürecinde alınan kararları da bu bağlamda değerlendirmek yerinde olacaktır. ❐

Akademisyenler: Üniversite Reformu Söyleminde Batı

AYŞE ÖNCÜ

GİRİŞ

"Üniversite reformu" Cumhuriyet'in ilanından beri Türkiye'nin gündemindeki belli başlı siyasî konulardan biri olageldi. 1932'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde bir konuşma yapan o zamanın Maarif Vekili Reşit Galip hiçbir konunun Darülfünun kadar dikkat çekmediğini, hiçbir kurumun bu kadar eleştirilmediğini söylemişti.[1] Reşit Galip'e göre, bunca dikkat merkezi olmasına ve bunca eleştirilmesine rağmen Darülfünun istenen ilerlemeyi gösterememişti. Ülkede önemli iktisadî ve sosyal reformlar yapılmış, Darülfünun sadece seyretmekle yetinmişti. Yeni ve önemli iktisadî değişimler olmuş, Darülfünun bunlardan bihaber görünmüştü. Kanunlarda köklü değişikliklere gidilmiş, Darülfünun sadece yeni çıkan kanunları müfredat programına almakla yetinmişti. Alfabe değiştirilmiş, yeni bir dil akımı ortaya çıkmış, ama Darülfünun bunlarla ilgilenmemişti. Yeni bir tarih anlayışı ulusal bir hareket olarak bütün ülkeye yayılmış, ama Darülfünun'un ilgisini ancak üç yıl sonra çekmişti. Reşit Galip Darülfünun'un statik hale geldiğini, kendi içine kapandığını, dış dünyadan elini eteğini çektiğini söylüyordu.

1933'te yeniden yapılandırılarak İstanbul Üniversitesi'ne dönüşen Darülfünun'da o sırada 2500 öğrenci ve yaklaşık 120 öğretim üyesi vardı. 1991'de Türkiye'deki üniversite sayısı 29, kayıtlı öğrenci sayısı 600.000'di ve öğretim kadrosu 30.000'i aşmıştı. Üniversite sorunu hâlâ başlıca kamu sorunlarından biridir. Cumhuriyet'in kuruluşundan beri Türk akademisyenleri ve üniversiteleri siyaset sahnesinde yer almış, dikkatlerin ve eleştirilerin merkezi olmayı sürdürmüştür; bazen tutuculuk ve katılıkla, bazen radikalleşip kaynayan bir siyasî kazan olmakla, bazen de hiçbir şeye aldırmamakla suçlanmışlardır.

Türkiye'de akademisyenlerin ikilemi fakülte ve meslek farklılıklarını aşar ve devletle ilişkilerinde de bir paradoksla karşı karşıyadırlar. Paradoks şudur: "Devlet memuru" olarak Türk akademisyenleri resmî devlet ideolojisinin ete kemiğe bürünmüş temsilcisidirler, ama aynı zamanda bu ideolojiye meydan okumak için eleştirel bir vizyon geliştirmeye çalışmaktadırlar. Üniversitenin özerkliğini dış siyasî baskılara karşı kıskançlıkla korumuşlar, ne var ki siyasî kriz anlarında sessizce boyun eğip devlet müdahalesini kabul etmişlerdir. Üniversitenin demokratik sistemde bir rolü olduğunu kabul ettirmek için çalışmışlar, ama kendi içlerinde demokratikleşmeye direnmiş, profesörlerin iktidarını sürdürmesini yeğlemişler-

dir. Ulusal arenada önemli bir siyasî ve kamusal rol oynamışlar, idarede, hükümette ve özel şirketler gibi diğer karar alma süreçlerinde önemli stratejilerin geliştirilmesinde danışmanlık yapmışlardır. Ama kendini koruma içgüdüsünün getirdiği katılığı ve hareketsizliği aşamamışlar, üniversite içinde statükoyu sürdürmeye çalışırken kendilerini kısıtlamışlardır.

Yıllar boyunca billurlaşan ve yer değiştiren bu ikilemleri gösterebilmek için Cumhuriyet dönemindeki başlıca üç "üniversite reformu kanunu"nu ele almak gerekiyor.

Türkiye'de "üniversite reformu" söylemi daima eğitim politikalarının bir parçası oldu. Üniversitelerin bilim yayma sorumluluğundan, yüksek öğrenim görmek isteyen herkes için fırsat eşitliğinden; bilimsel araştırmalara daha fazla önem verilmesinden, daha esnek ve daha eşgüdümlü bir kurum yapısından vb bahsedildi. Ne kadar acil bir konu olduğunu göstermek için öğrencilerin burs ihtiyaçları, daha iyi kütüphaneler, daha çok kitap, öğrenci-öğretmen diyaloğu, katılımcı öğrenim gibi konular bol resim ve grafikle halka sunuldu. Ama "reform"ların uygulanışı hep Cumhuriyet tarihindeki belli başlı siyasî dönüm noktalarıyla çakıştı; akademisyenler, üniversiteler ve devlet arasındaki mevcut ilişkilerin yeniden yapılandırılması için çarpıcı, büyük değişikliklere gidildi. Dolayısıyla söz konusu üç üniversite reform kanununun her biri, belirli bir siyasî dönüm noktasında üniversitelerin rolünün tekrar tanımlanışını temsil ediyor. Zamanlama açısından bu kanunların çıkışı kamu politikası parametrelerindeki daha büyük değişikliklere tekabül ediyor, bu arada ulusal ve uluslararası güçler yeniden biçimlenirken seçenekler ve öncelikler yeniden sıralanıyor.

Bu üç reform kanununun siyasî amacı ve içeriği muhakkak ki çok farklıdır, ama hepsinin bir ortak böleni vardır: Hepsi "Batılı modeller" sayesinde meşruiyet kazanmıştır. Başka bir deyişle, siyasî tercihler (hem akademisyenler, hem de politikacılar tarafından) alternatif "Batı modelleri"nin tarafsız teknik dilinde formüle edilmiştir. Yani, her reform kanunu, Türk üniversitelerini "Batı"daki emsallerinin düzeyine getirme çabası olarak gösterilmiş; aynı sebeplerden de her biri eleştirilmiş, her birine karşı çıkılmıştır.

Türkiye'de, "üniversite reformu" dönemlerinde "Batı modelleri"nin iki anlamda önemi olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, Batı'nın doğrudan etkisi, Batı'dan ödünç alınması, Batı'nın taklit edilmesidir. Türkiye'nin siyasî müttefikleriyle birlikte model alınan Batı üniversiteleri de değişmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nda Alman modeli üstündü, 1950'lerde Amerikan modeli. Batı'nın doğrudan etkisi dış ülkelere gönderilen öğrenciler, Türk üniversitelerine ders vermek üzere davet edilen yabancı akademisyenler, değişik ülkelerdeki kurumların model olarak seçilmesiyle ortaya çıkmıştı. Ayrıca, bir Türk üniversitesinin ne olduğu, ne olması gerektiği ve ne olabileceği üstünde konuşulurken, olmazsa olmaz bir unsur ve bir simge olarak "genel" bir Batı Modeli'nin hayati önem kazandığından söz etmek de mümkündür. Dolayısıyla, Batı tarzı ideal bir üniversitenin (sosyolojik anlamda) tekrar tekrar yapılandırılması Cumuriyet dönemi boyunca üniversite reformu söyleminin bir parçası oldu. Böyle simgesel temsillerin belirli bir siyasî havaya (sol-sağ, liberal-tutucu yelpazesinde) büründüğünü de göz önüne alırsak, üniversite reformları önemli kurumsal yeniden yapılandırma dönemlerinde meşruiyet kazanmanın bir yolunu oluşturdular. Bu anlamda, "Batı üniversitesi" kavramının alternatif yorumları -akademik özgürlük timsali, teknik ilerlemenin hizmetindeki bilimsel kurum, toplumun gelişmesinin vasıtası, fırsat eşitliği ve daha açık bir toplum sağlayan kurum vb- farklı çıkar gruplarınca değişimi haklı göstermek ve

meşru kılmak için kullanıldı. Her üniversite reformu girişiminde "Batı üniversiteleri" o dönemin siyasî konjonktürünün öngördüğü siyasî açıya göre beyinlerimizde yeniden inşa edildi.

DARÜLFÜNUN VE ULUSUN AYIRICI ÖZELLİKLERİ: İKİ SAVAŞ ARASI DÖNEM

Darülfünun'un 1933'te kapatılıp İstanbul Üniversitesi olarak yeniden açılması, ama bu arada öğretim kadrosunun neredeyse üçte birinin tasfiye edilmesi, Cumhuriyet döneminin ilk önemli üniversite reformunu oluşturur. Zamanlaması önemlidir, çünkü aynı dönemde başka kurumlarda da değişikliğe gidilmiş, böylece Tek Parti döneminin merkezîleştirme atılımları ve 1930'lar boyunca ivme kazanarak sürecek olan otoriter çizgisi pekiştirilmişti. Ekonomiye devletçilik hâkim oluyordu. Devlet ekonomik alana fiilen girer girmez ideolojik ve siyasî alanda da kendini savunmanın koşullarını oluşturmuştu. 1931'de çıkartılan yeni basın kanunu hükümete "ülkenin genel politikalarıyla çatışan" gazete ve dergileri kapatma hakkı veriyordu. Yeni yasalarla sendikalar ve diğer örgütler gibi üniversitelerin de yeniden düzenlenmesi, devletin daha önce özerk olan bu kurumları denetim almasını ve böylece ideolojik uyumu sağladı. Bütün bu süreç gitgide daha otoriterleşen bir rejimi ortaya çıkardı.[2]

1933 Üniversite Reformu Kanunu çıkarıldığı dönemde siyasî arena zaten küçülmüştü. Ancak bu kanun, aynı dönemde merkezin özerk kurumları denetleyebilmesi için çıkarılan yasalardan "sadece biri" değildi. Darülfünun ideolojik bakımdan çok önemliydi. O sırada beş fakültesi vardı: Tıp, Tabii İlimler, Hukuk, Edebiyat ve İlahiyat. Bu son iki fakülte Darülfünun kurulduğundan beri zıt ideolojik akımların sahnesi olmuştu. 1920'lerdeki bir sükûnet döneminden sonra, rejimin ideolojik öğretileri laiklikte gitgide militan ve milliyetçilikte gitgide püriten hale geldikçe ders programları bir kez daha tartışma yaratmıştı.[3]

Türkiye'nin yüksek öğrenim alanındaki hiç bitmeyen modernleşme ve Batılılaşma çabalarını anlatan geleneksel çalışmalarda, Darülfünun'un "modern" ve "laik" okullar arasında farklı bir yeri olduğu çoğu kez arkaplanda kalır. Darülfünun'u 19. yüzyıl Osmanlı meslekî ve teknik okullarından ayıran, onun çağdaş Avrupa liberal ve hümanist geleneğindeki "fikirlerin" merkezî olarak gelişmesi, ayrıca dil, edebiyat, tarih, felsefe ve ilahiyat araştırmalarındaki konumudur.[4] Daha kuruluşundan itibaren siyasî tartışmalara yol açmıştı; sebebi Osmanlı ulemasının muhalefeti değil, "laik" bir kültürel araştırma merkezinin Osmanlı aydınları arasındaki tartışmaları ve farklılıkları öne çıkarmasıydı. Osmanlı aydınlarının başlangıçtaki reformizmi Paris'teki aydın çevrelerin enternasyonalist emellerini ve toplum mühendisliğine inançlarını yansıtıyordu. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce ve savaş sırasında, aydınlar devleti kurtarma kaygılarında Panislamizm ve Türk milliyetçiliği gibi iki zıt kutba ayrılmışlardı. Dolayısıyla beşerî bilimlerin -tarih, edebiyat, dil ve ilahiyat- etrafında kurulan Darülfünun'un o dönemde hüküm süren siyasî ve ideolojik tartışmalara gömülmesi kaçınılmazdı.

Gitgide daha baskıcı bir hale gelen II. Abdülhamit (1876-1909) İstanbul'da Darülfünun kurmaktansa öğrencileri Avrupa üniversitelerine tahsile göndermeyi tercih ediyordu. Bu yüzden de payitahtta laik yüksek öğretim teknik ve meslekî konularla sınırlıydı; bu okullar örgütlenmeleri, müfredatları ve dünyaya bakışları açısından Batılı örneklerini taklit ettikçe, ideolojik olarak tarafsız ve siyasî olarak tehlikesiz görülüyorlardı. Ama Osmanlı İmparatorluğu'nun ulus devletlere bölündüğü bir dönemde tarih, edebiyat ya da felsefe gibi konular "Pandora'nın Kutusu"ndaki alternatif yorumları ortaya

saçabilirlerdi. Dolayısıyla Darülfünun 1900'de nihayet açıldığında, Bâbıâli müfettişleri matematik dışındaki bütün derslere girip hocaların yanı sıra öğrencileri de denetlediler.

II. Abdülhamit'in tahttan indirilip İttihatçıların iktidara gelmesiyle Osmanlı payitahtında gerçek bir liberalleşme ve siyasî düşünce özgürlüğü dönemi açıldı, çeşit çeşit örgütler kuruldu, yüzlerce gazete ve dergi yayınlandı. Osmanlıcılar, Panislâmcılar, Türk milliyetçileri, ayrılıkçı gruplar, hepsi bu yeni kamusal alanda palazlandı. Darülfünun da hızla bu karşıt siyasî akımlara kapıldı.

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu bu dönemi anlatırken Darülfünun öğretim kadrosunda bir birlik, ideal ya da düşünce birliği olmadığını, zaten de olamayacağını, çünkü çoğunun çok farklı çevrelerden ve anlayışlardan olduğunu belirtmişti. Aralarında Mekteb-i Mülkiye mezunları, medreselerden yetişenler, Avrupa okullarında öğrenim görenler vardı. Hepsinin meslekleri de farklıydı. Tam zaman hoca olarak çalışan pek azdı. Çoğu devlet memuruydu, ya da başka işlerde çalışıyordu ve bir kurum olarak üniversiteyle ilgilenmiyorlardı. Baltacıoğlu bu koşullarda Darülfünun'un her tür inanç, yöntem ve geleneğin tecrübe tahtası olduğunu söylemişti. Kurum ahlakî ve manevî bir bütünlüğe varmak yerine, Doğu ile Batı'nın, 20. yüzyılın ve ortaçağın garip bir karışımı olmuştu. Hocaların bu kurumu modernleştirme girişimleri hükümetin siyasî çıkarlarına hizmet etmişti; kürsülere yeni hocalar sadece Almanya'dan getirtiliyordu. Yeni kürsülerin ihdas edilip Alman hocaların gelmesinden önce, Darülfünun iyi kötü bir okuldu, bir okul olarak hizmet veriyordu. Ne kadar tutarsız olursa olsun bir okul kavramı ve mantığı mevcuttu. Ama bu kavram ve mantığa dayalı bir tedrisat ve disiplin programı yeni kürsülerin ihdasıyla paramparça olmuştu. O zamana kadar bir okul olan Darülfünun bağımsız ve farklı birimlere ayrılmıştı. Uzmanlaşma ve gelişme olarak sunulan, aslında çözülmeydi, çünkü bölünmüş parçalar ve güçler arasında hiçbir organik ilişki, anlaşma kalmamıştı.[5]

Baltacıoğlu'nun Darülfünun'u bir zihniyetler karışımı olarak eleştirmesi elbette kendisinin siyasî ve ideolojik açıdan "Türk-İslâm sentezi"ne eğilimli olmasıyla renklenmişti. Oysa çağdaşı Mehmet Ali Ayni aynı dönemi çok farklı yansıtıyordu. Ayni'ye göre 1913-1919 yılları Darülfünun için çok verimli geçmişti. Yeni bir müfredat programı, Avrupa'dan gelen yeni hocalar, yeni kurulan laboratuarlar ve kütüphaneler, alınan her dilden yeni kitaplar, araçlar, sergiler, bütün gerekli eşyalar, hepsi bu dönemin başarılarıydı. Maarif Nezareti, o günlerin siyasî gerekleri mucibince hemen hemen sadece Almanya'dan hoca getirtmişti. Mevcut mekânlar yeni laboratuarlara yetmediği için İstanbul'un çeşitli yerlerinde yeni binalar kiralanmış ve epeyce masrafla döşenmişti.[6]

Hem Baltacıoğlu hem de Ali Ayni, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Darülfünun'da hocaydı. Aynı dönemi farklı değerlendirmeleri, kurumdaki Alman taraftarı ve karşıtı tavırların farklı ideolojik ve politik akımlara tekabül ettiğini gösterir. Farklı siyasî bakış açılarından da olsa, ikisinin de anlattığı, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir taktik olarak Almanya'yla ittifak kurup İngiliz ve Fransızların Arap eyaletleri üzerindeki emellerini boşa çıkarması, böylece bir süre için de olsa da İmparatorluğun dağılma sürecini ertelemesidir;[7] bütün bunlar Darülfünun'u doğrudan ve hemen etkilemiştir. Türk akademisyenlerin tanımladığı üzere "Alman modeli", bu dönemde ilk kurumsal çizgilerine kavuşmuştu. İstanbul'un değişik semtlerindeki fakülteler bağımsız hareket ediyor, aralarında bir eşgüdüm olmuyordu. Profesörler genellikle üniversite hocalığının yanında mesleklerini de icra ediyorlar, üstelik vakitlerinin büyük kısmını buna ayırıyorlardı.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda İstanbul'un müttefiklerce işgali ve Alman profesörlerin ayrılması bir anda her şeyi kesintiye uğrattı. Sonraki dört yıllık Ulusal Kurtuluş Mücadelesi sırasında, İstanbul eski şanlı günlerinin adeta bir gölgesi gibiydi. Cumhuriyet rejimi ise, 1923'te özel bir kararnameyle Darülfünun'a Osmanlı'nın İstanbul'daki en debdebeli binalarından birini, eski Harbiye Nezareti'ni tahsis etti. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu 1924'te rektör oldu. 1924-1925 arasındaki rektörlüğünde Maarif Vekaleti kuruma özerklik verdi, bütçesini ayırdı. Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane, yeni bir fakülte olarak Darülfünun'a bağlandı. Fen Fakültesi'nin öğretim kadrosu 1926'da Fransa'dan getirilen yeni hocalarla güçlendirildi.[8]

Ancak müfredatında çarpıcı değişiklik yapılan iki fakülte vardı: Edebiyat ve İlahiyat. İki fakülteye de Türk Edebiyatı Tarihi, Türk Dili Tarihi, Din Tarihi, Türkiye Coğrafyası'nın yanı sıra Avrupa, Yunan ve Osmanlı Tarihi, İngiliz ve Alman Edebiyatı, Psikoloji, Sosyoloji ve Ahlak Felsefesi gibi yeni dersler konuldu. Bu değişiklikler, dil, edebiyat ve tarih olarak hemen hemen sadece Arapça ve Farsça'nın vurgulandığı Birinci Dünya Savaşı öncesi Darülfünun müfredatından çok büyük bir kayışı temsil ediyordu. 1924'te medreselerin lağvedilmesi artık Darülfünun'daki İlahiyat Fakültesi'nin yüksek İslâmî öğrenimdeki tek kurum olduğu anlamına geliyordu. Öte yandan Edebiyat Fakültesi, tarihten coğrafyaya, edebiyattan dillere her kürsüdeki yeni ders başlıklarına Türk ve Türkiye yazılmasıyla, yeni Cumuriyet rejiminin etnik milliyetçiliğinin bir simgesi haline gelmişti.

Ne var ki Darülfünun ile Ankara arasındaki iyiniyetli ilişkiler fazla sürmedi. 1920'lerde uykuya dalan toplumsal ve kültürel çatışmalar, 1930'larda iktisadî buhranın başlamasıyla alevlendi ve Darülfünun bir kere daha günün siyasî tartışmalarının ortasına daldı. Eğitim reformcularının söylemine bakarsak, hızlı Batılılaşma ve modernleşme, beklentilerini boşa çıkardı. Siyasetin diliyle konuşursak, resmî devlet ideolojisini yansıtamadığı ve suskun kaldığı için rejimle ihtilafa düştü. Suskun kalmıştı, çünkü öğretim kadroları kendi aralarında bölünmüştü ve bu durumda sessizliği yeğliyorlardı. İstanbul'un kozmopolit kültür hayatında ve yeniden canlanan liberal eğilimli iş çevrelerinde Ankara'nın eski moda milliyetçiliği pek de hoş karşılanmıyordu. İlahiyat Fakültesi'nin varlığı da Ankara'nın gittikçe militanlaşan laikçiliğiyle çatışıyor, bu kurum cahil gericilik suçlamalarına maruz kalıyordu.

1931'de üniversite reformu, yani Darülfünun'un yeniden yapılandırılması siyasî gündeme geldiğinde, Maarif Vekaleti İsviçreli-Alman Profesör Albert Malche'ye bir rapor hazırlatmıştı. Malche'nin keskin gözlemleri gerçekten bir akademik yetersizliğe ve entelektüel kısırlığa işaret ediyordu. Malche'ye göre Darülfünun ilme katkıda bulunacak herhangi bir önemli çalışma ortaya çıkaramamıştı. En basit tercümeler tez diye kabul ediliyordu. Hocalar sadece birkaç saat ders verip gidiyorlardı ve "harici işler"le meşguldüler. Öğrenci ile hoca sadece dershanede karşılaşıyordu, öğrencilere rehberlik edecek biri yoktu. Telif çalışmalar ve yayınlar namevcuttu.[9]

Malche'nin üniversiteleri böylece tasviri ilginçtir, çünkü bugünkü Türk üniversitelerinin çoğunu tasvir eder gibidir. Ayrıca Malche'nin söyledikleri 1919'da Baltacıoğlu'nun hazırladığı raporda da vardır. Olan biteni göstermek için bir "dış gözlemci"ye ihtiyaç olmadığı açıktır. Dolayısıyla Malche raporunun önemi, devletin üniversiteye müdahale etmesi için meşru bir zemin hazırlamasından kaynaklanmaktadır.

Bugün bakıldığında, 1933 Üniversite Reformunun paradoksu çarpıcıdır. Darülfünun'un ayrıcalıklı kurumsal ve malî özerklik statüsünü lağvederek Cumuriyet

tarihinin ilk ideolojik akademisyen tasfiyesini hazırlamıştır; rejimin gitgide daha otoriter hale gelen uygulamalarını gösterir; gitdgide daha tekdüze bir kültür söylemine yol açmıştır ki bu söylemde protesto sözcükleri meşruiyetini kaybetmiş, yerini devletin resmî dili almıştır. Öte yandan, 1933 Üniversite Yasası tam anlamında bir üniversitenin yaratılmasında da bir dönüm noktası olmuştur; kurumu baştan aşağı değiştirecek bir devlet müdahalesi olmasaydı Darülfünun büyük bir ihtimalle o "zihniyetler karışımı" yüzünden tam bir üniversite haline gelemeyecekti.

1933 Üniversite Yasası'nın akademik açıdan başarılı olmasına İkinci Dünya Savaşı şafağında Almanya'daki gelişmeler yol açmıştı. Tam da Maarif Vekaleti tasfiye edilenlerin yerine Avrupa'dan hoca getirmeye çalışırken, Hitler Alman üniversitelerini Yahudi kökenli ve/veya sosyalist ya da sosyal demokrat eğilimli profesörlerden "temizlemeye" başladı. Eski Alman üniversitelerinden önemli profesörler Türkiye'ye gelip savaşın sonuna kadar kaldılar.

Otuzu aşkın Alman akademisyenin hep bir arada gelişi, üniversiteye bugün bile ulaşılamayan bir bilim düzeyi ve mükemmellik standardı getirdi (Widmann, 1981). Bu akademisyenler İstanbul Üniversitesi'ni ve daha sonra Ankara Üniversitesi'nin çekirdeğini oluşturan Ankara'daki dağınık fakülteleri derinden etkilediler. Şimdi "klasik" ya da "geleneksel" dediğimiz bu büyük ve eski üniversiteler hem kurumsal yapıları hem de akademik kadroların yetiştirilmesi açısından "Alman profesörlerin zamanı"nın izlerini taşır.

"DEMOKRASİ" VE "POPÜLİZM" İKİLEMLERİ: İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI SONRASI

1959'da, Mülkiye'nin yüzüncü yılını kutlamak için bazı toplantı ve törenler düzenleniyordu. 1859'de kurulan Mekteb-i Mülkiye 1936'te Ankara'ya taşınmış, 1950'de Siyasal Bilgiler Fakültesi olarak Ankara Üniversitesi'ne bağlanmıştı. Bütün bu zaman zarfında Cumhuriyet'in seçkin kuşaklarını yetiştirmeye devam etmişti. Mezunları arasında Cumuriyet'in resmî kadrosunun en önde gelen şahsiyetleri vardı. Yani kurumun tarihi, geçmişi ve statüsü göz önüne alınırsa bütün bu debdebeli törenler boşa değildi. O zaman fakültenin dekanı olan Profesör Hilmi Yavuz anılarında törenlerin çevresinde dönen siyasî gerilimlerin eşsiz ipuçlarını verir. Kutlama faaliyetleri arasında pul basılması, özel sigara ve bardak yaptırılması, ABD Başkanı Eisenhower'a onursal doktorluk unvanı verilmesi, kırkı aşkın kitap çıkartılması vardı; Mülkiye'de hocalık yapmış herkes 4 Aralık 1959 tarihindeki resmî törene davetliydi (Yavuz, 1985: 77). Ancak, Başkan Eisenhower'a verilecek doktora tartışma konusu olmuştu. Kapanış töreninde unvanın Esienhower'a sunulmasında, Profesör Hilmi Yavuz işi oldu bittiye getirdi diye bizzat suçlanmıştı. Dolayısıyla anılarında uzun uzadıya Başkan Eisenhower'ın onurlandırılmasına nasıl ilk başta yüzüncü yıl komitesince karar verildiğini, rektörün ve Dahiliye Vekaleti'nin bunu onayladığını anlatır. Ancak alınan karar üniversite senatosuna gelince kıyamet kopmuş, son dakikada karar engellenmek istenmişti. Başvekil Adnan Menderes davetiyeyi geri çevirince kapanış törenine ilişkin siyasî belirsizlikler had safhaya ulaşmıştı; iktidardaki Demokrat Parti ile akademisyen çevreleri arasında gitgide artan gerilimin ve hoşnutsuzluğun açık belirtisiydi bu olanlar. Profesör Yavuz, sıkıntılı dakikalardan sonra neyse ki Başvekilin salona geldiğini, o sırada muhalefet lideri olan İsmet İnönü'nün de bulunduğu törenin planlandığı gibi devam ettiğini anlatır.

Bir törenin mikrokozmosunda İkinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'de meydana gelen değişiklikleri okumak müm-



İstanbul Üniversitesi... Türkiye üniversite ve akademi tarihinin bütün reformlarında hep başrolü oynamış; çoğunlukla muhalif konumu nedeniyle sürekli tasfiyelere, "yeniden yapılanma"lara maruz kalmıştır.

kündür. Aynı zamanda gelecekte olacaklara da işaret eder. İki ay sonra, 5 Şubat 1960'ta, *Zafer* gazetesi manşetinde Demokrat Parti'nin hazırladığı yeni bir yasayı haber vermektedir: İktidar partisi Mülkiye'nin statüsünü değiştirmek, Maarif Vekaleti'ne bağlı bir yüksek okula dönüştürmek istemektedir. Üniversite derhal bu kararı engellemek için harekete geçer; kurumun özerkliğini savunmak için rapor hazırlamak üzere beş ayrı komisyon kurulur. Muhalif basın işi büyütür ve karar siyasî gündemin tepesine yerleşir. Ama üniversite özerkliğinin anayasanın güvencesi altına alınmasını bir askerî darbe sağlayacaktır. Mülkiye'nin yüzüncü yıl törenlerinden altı ay sonra, 27 Mayıs 1960'ta Menderes hükümeti ordu tarafından alaşağı edilir. Profesör Hilmi Yavuz ordunun gözetimi altında düzenlenen yeni Kurucu Meclis'in üyesi ve 1961 Anayasası'nı yazanlardan biri olur.

DEMOKRATİK SİSTEMDE ROL ALMA MÜCADELESİ

Türk akademisyenleri ve üniversiteleri için seçim politikaları hem yararlı hem de zararlı olmuş, yeni ikilemleri ve eski paradoksları farklı biçimlerde öne çıkarmıştı. 1945'teki ilk çok partili seçimlerin ardından 1946'da yeni üniversite kanunu çıkarıldı, bu kanun İstanbul Üniversitesi, İstanbul Teknik Üniversitesi ve henüz kurulan Ankara Üniversitesi'ne özerklik veriyordu. Artık bu üniversiteleri seçimle iş başına gelen rektörler, senatolar ve yönetim kurulları yönetecek, aralarındaki eşgüdümü de yeni üniversiteler arası kurul sağlayacaktı.

1946 Üniversiteler Kanunu rejime demokratik bir çehre kazandırma çabalarının bir bölümüydü, ayrıca liberal muhalefete verilmiş bir tavizdi. Savaşın sona ermesiyle, zaten yekpare bir bütün olmayan Tek Parti rejiminin çeşitli kanatları

arasındaki gerilimler siyasî arenada ön plana çıkmıştı. Uluslararası düzendeki yeni saflaşmalar ve Marshall Planı yeni fırsatlar sunuyordu ve liberal muhalefet de bu fırsatları kaçırmak istemiyordu. İki savaş arasındaki dönemde güdülen devletçi politikalardan hoşnut değillerdi. Bu iç çatışmalar mevcut tek partiyi parçalıyordu. Dolayısıyla 1945'te seçime gidildi.

Siyasî havanın değiştiği 1946'da üniversite kanunuyla belli oldu: Aralarında Muzaffer Şerif, Behice Boran, Pertev Naili Boratav ve Niyazi Berkes de olan bir grup sosyal bilimci Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden "solcu" eğilimleri sebebiyle atıldı. Bu olay gelecekteki dönemlerde Türk akademisyenleri arasındaki farklılıkların nasıl odak değiştirdiğini göstermesi açısından önemlidir. 1950'ler ve 1960'larda gerici ve ilerici güçlerle radikal ve muhafazakâr güçlerin karşıtlığı "sol"-"sağ" söylemiyle yeniden tanımlanmıştı. Bu terimlerin ideolojik göndermelerindeki muğlaklığı ve pıtrak gibi çoğalan "sağ" ve özellikle "sol" hizipleri bir kenara koyarsak, bu söylem otuz yıl boyunca üniversite içinde ve dışındaki siyaset söylemini biçimlendirdi.

1950'de Menderes hükümetinin iktidara gelmesiyle başlayan iktisadî ve siyasî liberalleşme döneminin coşkusu sönmeye başlayınca, akademisyenler ve üniversiteler kendilerini "muhalefette" buldular.[10] 1930'lar ve 40'larda üniversiteler Tek Parti rejiminin laikliği, milliyetçiliği, devletçiliğiyle yoğrulmuştu, bürokratik merkeziyetçiliğin adeta ete kemiğe bürünmüş şekliydiler ve merkezin kadroları bu üniversitelerde yetişiyordu. Yani, siyasî iktidar kurumlarının bir parçasıydılar. Oysa 1950'lerin yeni siyasî denkleminde askerî-sivil bürokrat kadrolar gitgide marjinalleştiklerini, devlet çalışanlarının görece oranı düşerken enflasyonist büyüme yüzünden de konumlarını yitirdiklerini gördüler. Türkiye'nin uluslararası pazarla yeni kurduğu ilişkiler, ABD yardım ve kredileri bu on yıla bambaşka bir ideolojik içerik getirmişti. Artık devlet politikalarına danışmanlık yapanlar önde gelen profesörler değil, hükümette büyük nüfuz sahibi olan Ticaret Odaları yetkilileriydi. Dolayısıyla Menderes hükümetinin malî politikaları büyük bir döviz krizine yol açtığında akademik kurumlar da muhalefetin yanında yer aldı ve bizzat teşvik etmeseler bile, bir bakıma 1960 askerî darbesine yol açtılar.

Büyük ölçüde bir grup profesör tarafından askerlerin himayesinde biçimlendirilen 1961 Anayasası'na bireysel özgürlükleri ve demokrasiyi koruyan maddeler getirilmişti (Parla, 1986). Üniversitelerin kurumsal kişiliği ve kendi kendini yönetme özerkliği garanti altına alınmıştı, ama daha önce üniversiteden birçoğu çok ünlü 147 üniversite mensubu atıldı (Kaynar, 1963). Üniversitelerin demokratik sistem içinde bir rol oynama mücadelesi tarihin garip bir cilvesiyle tanıdık bir sona ulaşmıştı: Siyasî tasfiye. Üstelik üniversitelerin ayrıcalıklı özerk statüye kavuşmaları da bir askerî müdahale sayesinde olmuştu.

Bütün 1960'lar ve 1970'ler boyunca akademik kurumlar siyasî arenada söz sahibi oldular. Artık dış siyasî baskılara karşı kendilerini yönetme özerkliğine sahiptiler, ne var ki Türk akademisyenleri çok geçmeden kendilerini boğazlarına kadar bir iç demokrasi krizinin içinde buldular. Sonraki yirmi yıl boyunca, katı akademik hiyerarşinin alt basamaklarındaki asistanlar, yeni filizlenen öğrenci hareketiyle güçlerini birleştireceklerdi. O itibarlı akademik kurumlar, kendi içlerinde demokratikleşmeye direnince, birbirleriyle çatışmaya giriştiler.

"POPÜLİZM" İKİLEMLERİ

"Popülizm" hem seçimler bağlamında, hem de çeşitli dağınık gruplara çıkar sağlama anlamında, 1950'lerde Türkiye'nin sanayileşme çabalarının kilit bileşenle-

rinden biriydi. 1950 sonrasındaki dönemin popülist söyleminde ve kapsayıcı politikalarında eğitim evrensel mobilite ve fırsat ideolojisine bürünüp sosyal farklılıkları eşitleyen bir bireysel başarı yolu olmuştu. Kemalist dönemin misyoncu vizyonunda eğitim bir laikleşme ve modernleşme aracıydı. Artık eğitim bireysel çabayla elde edilen başarının sembolizmiyle birleşmiş, çaba gösterenlere sınırsız bir üstlere tırmanma imkânı tanımıştı. Yol, elektrik ve hükümet kredileri gibi okullar da himaye politikalarının nesnesiydi, oy karşılığında sağlanan bir fırsattı. Dolayısıyla 1950'lerden itibaren ortaöğretime önem verildi, bu da üniversiteye girmek isteyenlerin sayısını artırdı.

1950'lerde dört yeni üniversite açıldı. İlk ikisi üniversite eğitimini metropollerin ötesine götürme çabalarının parçasıydı: Trabzon'da açılan Karadeniz Teknik Üniversitesi (1955) ve Erzurum'da açılan Atatürk Üniversitesi (1957). Atatürk Üniversitesi'nin çekirdeği Tarım ve Veterinerlik Fakültesi'ydi. 1950'lerin başındaki Amerikan Yardımı programının bir parçası olarak kurulmuş, bu vasıtayla Nebraska Üniversitesi'nden bir grup profesör gelmişti. 1990 Eylülünde kendisiyle yaptığım bir görüşmede, Ankara Üniversitesi'nde o dönemde doçent olan Profesör Cahit Öncü, Nebraska grubunun önce Ankara'ya geldiğini anlatmıştı. Ama grup direnişle karşılaşmıştı. Ankara Üniversitesi Tarım Fakültesi'nde pek bir şey yapılamayacağını anlayınca hükümet ve AID (Amerikan Yardım Ajansı) Nebraska'dakine benzer bir Hayvancılık Fakültesi kurulmasını kararlaştırdı. Fakülte Erzurum'da olacaktı, çünkü iklimi ve toprağı Nebraska'ya benziyordu. Ankara'daki hocalar da kısa süreler için Erzurum'a gidiyordu, ama fakültenin çekirdeğini Nebraska'dan gelen profesörler oluşturmuştu. Cahit Öncü de üç ay için Nebraska'a gitmişti.

Demek ki Erzurum Üniversitesi Amerikan yardımıyla kurulmuştu. Karadeniz Teknik Üniversitesi'ne gelince, bu kurumun hocaları da İstanbul'dan gidip geliyorlardı. Ama kalıcı kadrolar olmayınca üniversite eğitimini metropollerin ötesine yayma çabaları akim kaldı. Oysa o dönemde kurulan iki metropol üniversitesi, yani Ege Üniversitesi (1955) ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi (1956) hızla gelişti. Ankara'daki Orta Doğu Teknik Üniversitesi doğrudan doğruya "Amerikan modeli"ne göre kurulmuştu, öğrenim dili İngilizce idi. Devletin atadığı bir mütevelli heyeti tarafından yönetiliyor, günlük işleri de Amerikalı rektörler yürütüyordu, ancak 1960'ta bir Türk rektör atandı. Önemli Amerikan üniversitelerinden gelen misafir hocalar ve değişim programlarıyla bu kurum diğer devlet üniversitelerinin duçar olduğu bütçe sıkıntılarını çekmedi.[11]

Demek ki 1950'ler yeni gelişmeler açısından önemli yıllardı. Üniversite sisteminde "Alman modeli"nin yanına "Amerikan modeli"ni getirmiş , yukarı doğru hareketliliğin simgesi haline gelen üniversite eğitimini ülkenin taşrasına yayma girişimlerine başlanmıştı. Ayrıca, 1950'lerde ortaöğretime yapılan yatırımlarla eğitim merdiveninin üst basamaklarında yığılım olması üniversiteye girişte fırsat eşitliği konusunu siyasî gündeme taşımıştı. Bundan sonra üniversiteye giriş önemli bir paylaşım ve siyaset sorunu olacak, üniversiteler ve birbiri ardından gelen hükümetler bu yüzden kapışacaktı.

Akademik kurumlar için her yıl daha fazla öğrencinin üniversiteye kaydolması bir dizi ikileme yol açıyordu. Bir yandan, devlet üniversiteleri sistemindeki yıllık kontenjanlar belli başlı siyasî tartışma konularından biri haline gelmişti. 1960'larda ülke çapında, son derece rekabetçi bir sınav sistemi getirildi. Bu giriş sistemi hızla bir eleme sistemine dönüştü, zira başvuranların sayısıyla kontenjanlar arasındaki uçurum gitgide açılı-

yordu. 1974'te üniversiteye başvuranların yüzde 16.2'si yerleştirilebilmişti, 1989'da bu rakam (açık öğretim dahil) yüzde 23.5'e çıkmıştı. Üniversiteye kaydolabilenler artıyordu, ama yeteri kadar hızlı değil.[12]

Siyasetçilerin fakültelere daha çok sayıda öğrenci alması için yaptığı baskı, devletin finanse ettiği üniversite kurumunun direnmesi, paylaşım sorununun sadece bir boyutuydu. İkinci bir boyut, üniversite eğitimini üç büyük metropolün ötesine götürmek için yapılan beyhude çabalardı. 1971-1980 arasında bu metropollerin dışında on yeni üniversite açılmıştı; ama hepsi de kâğıt üstünde "üniversite" oldular. Çoğu bir ya da iki fakülteden ibaretti, kayıtlı öğrenci sayısı da 1980'de 300-2000 arasında değişiyordu.[13]

Güçlü akademik kurumlar genişlemeleri konusunda dış siyasî baskılara boyun eğmezken, kendi saflarında durmadan artan muhalefetten etkileniyorlardı. Katı akademik hiyerarşinin alt basamaklarındaki muazzam asistan kadroları huzursuzdu, nitekim 1970'lerin ikinci yarısında ivme kazanan öğrenci hareketiyle güçlerini birleştirdiler.

1945'ten beri üniversitelerin kendi kendilerini yönetmesi (ODTÜ hariç), üniversitelerin kurumsal özerkliğinin simgesiydi. Fakülteler üniversite senatosunda eşit temelde temsil ediliyorlar, rektör ise iki yılda bir, her defasında başka bir fakülteden olmak üzere seçiliyordu. Zaman içerisinde fakültelerin büyümesi ve çeşitlenmesi bu örgütlenme sisteminde içkin olan merkezkaç eğilimleri güçlendirdi. Fakülteler arasındaki zaten zayıf olan ilişkiler giderek kayboldu. İdarî birimlerin dağınık olması yüzünden özerk fakülteler arasında bir eşgüdüm sağlanamadı, ortak iş yapılamadı. Özellikle Ankara ve İstanbul'daki eski ve büyük üniversitelerde karar almak çok zorlaştı, üniversite kurumunun çeşitli seçilmiş organları karşıt çıkarların çatışması yüzünden kıpırdayamaz hale geldi; rakip hizipler uzlaşma sağlayabilmek için pazarlık ediyorlar, ancak bu pazarlıkların üstüne çıkıp da bir değişiklik yapmayı başaramıyorlardı.[14]

Bu sistemdeki asıl güç merkezleri olan fakülteler "kürsüler" halinde örgütlenmişti, her kürsü özel bir konuya (örneğin anayasa hukuku, mikrobiyoloji vb.) ayrılmıştı ve başına bir profesör atanırdı; bu profesör ancak emekli olduğu ya da öldüğü zaman kürsüden ayrılırdı. Böylece, genç bir akademisyen meslek hayatının bütün aşamalarında aynı profesörün denetimi altında çalışırdı: Bu profesörün önce asistanı, sonra doçenti olur, son olarak da onun kürsüsünde profesörlüğe yükselirdi. Birinci Dünya Savaşı döneminin Alman modeline göre yapılanan bu seçilme ve ekberiyet sisteminde akademik kariyere belirli bir kürsüden mezun olan öğrenciler arasından seçilmek suretiyle girilirdi. Asistanların eğitimi bir tür çıraklık sistemiydi, asistanların laboratuarlarda öğrencileri denetlemekten, kürsüdeki diğer profesörlere kaynakça hazırlamaktan tutun, sınav kâğıtlarını okumaya kadar birçok görevi vardı. Asistandan sonra doçent, sonra da profesör olunurdu. Bu katı ekberiyet sisteminde bir akademisyen bütün meslek hayatı boyunca kürsü profesörünün değerlendirmeleri ve tavsiyelerine uymak zorundaydı, yükselmesi için onun otoritesine boyun eğmesi tek koşul değilse bile zorunluydu. Demek ki üniversitelerin kendi kendini yönetmesi kürsünün kapısında bitiyordu; fakülteleri asıl yöneten kürsü profesörleriydi.[15]

Üniversite içinde bu "kürsü profesörü oligarşisi"ne 1960'ların ortalarından itibaren gittikçe genişleyen bir daimi asistanlar kadrosu meydan okudu. Bunlar daimi asistandı, çünkü üniversitelere kaydolan öğrenci sayısındaki artış ve modern araştırma koşulları büyük bir

araştırma ve öğretim asistanı kadrosunu zorunlu kılıyor, ama bu asistanların akademik hiyerarşide yükselişi, merdivenin üst basamaklarındaki pozisyonların kısıtlı oluşuyla engelleniyordu. Örneğin 1966-67 akademik yılında üniversitelerdeki akademik personelin yüzde 64'ü asistan, yüzde 15,6'sı doçent ve 20,4'ü profesördü. Rakipsiz tepe noktasında bir dizi kürsü profesörü vardı; bunlar ünlü doktorlar, avukatlar, mühendisler vb. olarak meslekî uzmanlıklarını kâra dönüştürürken, akademik hayata katılımları azalıyordu. Birçoğu öğretim ve araştırma görevlerini daha genç meslektaşlarına aktarıyor, ama bütün güç ve ayrıcalıklarını ellerinde tutmaya devam ediyorlardı. Diğer yanda çok geniş bir asistan kadrosu vardı, sürekli yardımcı rolünde olmaktan bıkmışlardı. Sistemdeki sınırlı sayıdaki doçentler ise yıpratıcı bir süreçte ayakta kalabilenlerdi. Daha parlak, daha yetenekli asistanlar daha iyi fırsatlar yakalayıp üniversiteden ayrılıyor, geride ise inisiyatif ve/veya yetenek sahibi olmadığı için yıllarca beklemeye razı olanlar kalıyordu. Gerçekten bilim aşkına kalanlar pek azdı.

Dolayısıyla 1960'ların sonundaki öğrenci hareketleri asistan kadrolarında derhal taraftar buldu.[16] Asistanlar bu derece-merkezli, sınav-yönelimli sisteme karşı birleşti, demokratik üniversite bayrağı altında öğrencilerin saflarına katıldılar. Akademik reform talepleri Avrupa'daki öğrenci hareketleriyle aynı dönemde ortaya çıkmış ve o harekete paralel gelişmişti. Ancak Türkiye'de üniversite reformu hareketinin tartışma zemini çarçabuk daha genel bir ideolojik zemine taşındı, zira tam o sırada ekonomi büyük bir krize girmiş, dolayısıyla bütün paylaşım sorunları siyasetin bir parçası olmuştu. Genel siyasî arenada paylaşım sorunlarındaki ideolojik kutuplaşma öğrencilere ve genç akademisyenlere yeni eylem sebepleri yaratmıştı, ama bu arada da hepsi sol'un çeşitli rakip fraksiyonlarına bölündüler. 1971'de ordu, sol muhalefeti bastırmak için müdahale ettiğinde üniversite reformu hareketi de bastırıldı. 1973'teki yeni seçimlere kadar kurulan ara hükümetler "akademik reform" adı altında bölük pörçük yasalar çıkardı, ama bütün bunlar öğrenci muhalefetini nötralize etmek ve asistanları teskin etmek için alınan palyatif tedbirlerdi. Doçentlik koşulları yumuşatıldı, yeni kadrolar açıldı. Ancak, 1970'lerin ikinci yarısında, yeni iktisadî/siyasî kriz eşitsiz büyümenin getirdiği toplumsal ve ekonomik ayrımları iyice su yüzüne çıkarınca, üniversiteler bir kere daha karıştı. Öğrenciler ve asistanlar yine sokağa döküldü, sol muhalefetle güçlerini birleştirdi. Çok geçmeden akademik camia hoşnutsuz kamuoyu tarafından "anarşi yuvası" olmakla suçlandıklarını gördüler. Nitekim, 1980 askerî rejimi üniversiteleri depolitize etmek için büyük değişikliklere gidip akademisyenlerin o çok aziz bildikleri özerkliklerini ortadan kaldırınca, Türk akademisyenleri bir de baktılar ki kamuoyu ordunun kararını onaylıyor.

Kendi evlerine çeki düzen veremedikleri için kamuoyunun gözünden düşen ve siyasî itibarlarından olan Türk akademisyenleri akademik özgürlük davalarına sempati duyan pek az kişi buldular. 1980'ler Türkiyesi'nin yeni siyasî havası ve kamu söyleminde akademik kurumlar hem özerkliklerini ve statülerini kaybetmişler, hem de bu yenilgileri toplum tarafından umursamazlıkla karşılanmıştı. Kamuoyu "üniversite sorunu"nun çözümü akademisyenlere bırakılamayacak kadar önemli olduğu konusunda hemfikirdi.

İKTİSADÎ LİBERALLEŞME VE SİYASÎ EYLEMSİZLİĞİN ÇELİŞKİSİ: 1980'LER

Askerî rejimin üniversitelerin "müşkül durumu"na bulduğu çözüm tam yetkili, merkezî bir Yüksek Öğretim Kurulu

(YÖK) oldu. Yönetim işlevleri olan ve hükümetçe atanan yüksek düzey bürokratlardan oluşan YÖK, yüksek öğretimi baştan aşağı değiştirme misyonu yüklendi, 1983'te de anayasal statüye kavuşup yetkilerini güvence altına aldı.

Artık üniversitelerin özerkliği yoktu. Üniversiteleri merkezden kontrol eden YÖK derhal yüksek öğretim bakanlığı gibi çalışmaya başladı. Nitekim, yönetim merkezi Ankara'da, debdebeli bir binadaydı, sistemdeki bütün üniversiteleri denetlemek ve kayıt altında tutmak için bürokratik aparatını da giderek genişletiyordu. YÖK, kurulur kurulmaz birtakım prototip örgütlenme şemaları hazırladı ve standartlaşmayı sağlamak için ayrıntılı düzenlemeler geliştirdi. Klasik sistemin "kürsü"lerinin yerine "bölüm"ler ihdas edildi, bu bölümlerin müfredatı, sınav sistemleri ve akademik personel piramitleri merkez tarafından tanımlanıyordu. Artık yüksek öğretim sistemi tek tipti. Bundan böyle "Alman modeli", "Amerikan modeli" olmayacaktı; "üniversiteler"in yanında "güzel sanatlar akademileri", "meslekî-teknik yüksek okullar" yoktu. Her şey tek bir "YÖK modeli"nin kapsamı altındaydı. Bütün kilit mevkilere atamayla yönetici getiriliyordu. Yani, idarî kararlar gibi akademik kararlar da seçilmiş organlarca değil, atanmış kurullarca alınıyordu. Bütün akademik atamalar ve terfiler de YÖK'ün onayından geçmek zorundaydı.

"DEPOLİTİZE" ÜNİVERSİTEYE DOĞRU

YÖK yasası çıkınca ilk olarak yepyeni ve şimdiye kadar görülmemiş yetkilere sahip bir rektörler ve dekanlar kadrosu atandı. Böylece üniversite kurulları bir kenara itiliyor, önceki dönemin tam yetkili kürsülerinin yerine kurulan "bölümler"in özerk karar alma imkânı kalmıyordu. Yasaya "çeşitli kurallar" adı altında getirilen ve öğrencilerle akademik personele yasak olan faaliyetleri belirleyen birtakım yasal sınırlamalar, üniversite kurumunun tam anlamıyla çözülmesi ve depolitize edilmesi demekti.

YÖK, ikinci olarak üniversiteye alınacak öğrenci sayılarını geometrik olarak artırmaya başladı, böylece üniversiteye kaydolanların sayısı beş yılda bir misli arttı.[17] Yeni üniversiteler kuruldu. Ayrıca televizyonda yayınlanan dersleriyle "Açık Üniversite" kuruldu ve hızla en fazla mezun veren kurum haline geldi.

Üniversiteye girenlerin sayısı artmaya devam ettiği sürece, kamuoyunda ne üniversite özerkliği, ne de eğitim kalitesinin düştüğü feryatları yankı buluyordu. YÖK uygulamaları arasında sadece biri, aynı sınavda üst üste başarısız olanların atılması siyasî parti çevrelerinde ilgi uyandırdı. Her akademik yılın sonunda kalan öğrencilerin sayısı arttıkça, meclis müdahale edip öğrenci affı çıkarıyordu.

Ancak 1980'lerin sonunda, artık öğrenci sayısı eskisi gibi artırılamaz olup depolitizasyon misyonu da tamamlandığında düşük eğitim kalitesi ve araştırmaların azalması sorunu öne çıkabildi. Böylece YÖK'ün başarısızlıkları hem kamuoyunda, hem de hükümet çevrelerinde görünür oldu, askerî rejim yavaş yavaş geçmişte kaldıkça YÖK de kendini haklı çıkarmak için çaba göstermek zorunda kaldı. Ancak 1990'ların siyasî manzarasında YÖK'ün gücü azalır gibi göründüğünde ve gelecekteki statüsü sorgulanmaya başladığında, YÖK'süz bir gelecek vizyonu Türk akademisyenlerini her zamanki gibi böldü.

KAZANANLAR, KAYBEDENLER VE YENİ ÇATIŞMA NOKTALARI

1980'ler bir bütün olarak Türk akademisyenleri için hem yetki ve statülerinde bir azalma, hem de ekonomik çöküntü anlamına geldi. Kurum özerkliklerini kaybetmişler, kendi kurumlarında aka-

demik karar alma mekanizmalarında rol almaz olmuşlardı. Artan öğrenci sayısı ve azalan araştırma ve yayınlar yüzünden de akademisyenden öğretmene dönüşmüşlerdi. Bir o kadar önemli olan da, devlet memuru olarak ekonomik durumlarındaki düşüştü. 1980'lerde Türkiye ekonomisindeki gerileme devlet sübvansiyonlarının azalmasına yol açmış, gelir dağılımı ve toplumsal kutuplaşma kötülemişti. Bütün diğer ücretli ve maaşlılar gibi akademisyenler de kaybedenlerin arasındaydı.

Bir bütün olarak akademisyenlerin statüsünde gerileme vardı, ama YÖK politikalarından kısa vadede yararlananlar da olmuştu. Örneğin yüksek öğretim sistemini standartlaştırma ve tekleştirme çabalarının bir sonucu olarak eskiden Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı olan bazı kurumlar fakülteye dönüştürülerek üniversite sistemine alınmıştı. Aynı şekilde iktisadî ve ticarî bilimler akademileri de üniversitelerin şemsiyesi altına girip fakülte olmuşlardı. Bu kurumların öğretim kadrolarına hemen akademik unvan verildi ve hepsi terfi etti. Bütün bunlar bir bütün olarak akademik unvanların değer kaybetmesine yol açıyordu ama hatırı sayılır bir grup da bir gecede akademik camiaya katılmıştı. Taşra üniversitelerinin akademik kadroları da, dolaylı yoldan da olsa, kazananlar arasında yer aldı. 1981-86 arasında metropol üniversitelerindeki akademisyenlere zorunlu rotasyon getirilmiş, bütün terfiler durdurulmuştu. Taşra üniversitelerinde ise yeni kadrolar açılmıştı, böylece hırslı genç akademisyenlerin taşraya gideceği umuluyordu. Ancak bu plan başarısız oldu, pek az kişi taşraya gitmek istediği için vazgeçildi. Ancak, taşra üniversiteleri bunu fırsat bilip, teşvik de alınca hızla kendi yerel kadrolarını yarattılar. Böylece metropol ve taşra üniversitelerinde akademik kalite eşitsizliği büyüdü. Ama bu arada birçok doçent ve profesör de, unvanları her ne kadar kuşkulu olsa da, ilerleme imkânı buldu.

Şu halde, kazananlar olduğu kadar kaybedenler de vardı; kaybedenler eski itibarlı metropol üniversitelerinin akademisyenleriydi. Bunların arasından küçük bir "uluslararası" hoca takımı çıktı. Bunların dünyanın çeşitli yerlerindeki üniversitelerle ilişkileri vardı, yabancı fonlara ulaşabiliyorlardı, uluslararası literatürü izleyebiliyor, dünya çapında tanınmış dergilerde makaleleri yayımlanıyordu. Bunlar depolitizasyon yıllarını uluslararası sahneye eklemlenerek atlatabildiler. Bu küçük uluslararası takımın yanında ise, araştırma fonlarından mahrum, iyi kütüphanelere ulaşamayan, derslerden nefes alamayan ve ders kitabı yazmak zorunda olan büyük çoğunluk var.

Eleştirenleri ve karşıtları bir yana, YÖK'ün müttefikleri de vardı; YÖK'ten yararlananlar, dolayısıyla baştan itibaren YÖK'ü savunanlardı bunlar. Ayrıca bazı akademisyenler şöyle ya da böyle YÖK'le yaşamayı öğrendiler ve YÖK'ün kurumsal kalesinin içinde kendi ağlarını geliştirdiler. 1980'lerde geçmişin bütün ideolojik ayrımları YÖK sorunu etrafında çöktü, keskinleşti ve odaklaştı, akademisyenler kendilerini ve birbirlerini tek bir YÖK taraftarlığı-karşıtlığı doğrultusunda tanımladılar.

1990'LARIN SİYASÎ GÜNDEMİNDE ÜNİVERSİTE REFORMU

Tam on yıl YÖK'le yaşayıp, YÖK'le soluk alıp, YÖK'ü konuşan akademisyenler 1990'larda bu kurumun gözden düşüşünü kuşkuyla ve şaşkınlıkla karşıladılar. 1980'lerin sonunda üniversite reformu bir kez daha ülkenin gündemine oturmuş, tartışmalar üç farklı ama birbirine bağlı siyasî konuda yoğunlaşmıştı. Üniversiteler sisteminde insana ve malzemeye yatırım olmayınca artık büyümenin sınırlarına varılmıştı. Akademik kurumla-

rın entelektüel ve bilimsel fakirliği artık gözle görünür bir hal almıştı. O sırada muhalefetteki Doğru Yol Partisi'nin lideri olan Süleyman Demirel, "üniversiteler suskun" diyordu, "üniversiteleri öldürdük, bu üniversiteden bir şey çıkmaz."[18]

Zamanın başbakanı Turgut Özal'ın tabiriyle Türkiye "çağ atlamış," ama üniversiteler geride kalmıştı. Türkiye'deki "liberalleşme" savunucuları bir de bakmışlardı ki ellerinde yekpare, uçsuz bucaksız, devletçe finanse edilen bir üniversite sistemi vardı ve bu üniversiteler dar fikirli, küresel gelişmelerden bihaber kurumlardı. Özellikle de bilim ve teknoloji alanında çok daha iyi bir eğitime ihtiyaç vardı. Peki nasıl finanse edilecekti bu eğitim? Bu soru, yüksek öğrenimde özelleşmeyi öne çıkardı. TÜSİAD bu konu hakkında özel bir rapor hazırladı. Rapora göre, bilimsel ve teknolojik gelişme için gerekli yapısal uyumu sağlamak için üniversiteler kamu fonlarına dayanmaktan vazgeçmeli, bu kurumlara kamusal ve özel fonlara dayanan, bir merkezden yönetilmeyen işletmeler olarak gelişme fırsatı verilmeliydi.[19]

TÜSİAD Raporu büyük şirketlerin Cumuriyet tarihinde ilk kez yüksek öğrenimle ilgilendiğine ve belki de, tahmin edileceği gibi, "mükemmelliği", "özelleştirme"yle eş gördüğüne işaret ediyordu. Bu yöndeki değişiklik işaretlerini akademisyenler gazetelerden öğrendi. 1988'in ilk aylarında yüksek tirajlı gazeteler iktidardaki Anavatan Partisi'nin önde gelen teknokratlarından Adnan Kahveci'nin bir dizi konuşmasını yayınladı. Kahveci'nin, YÖK'teki değişiklikler hakkında söylediklerine göre, yeni sistem insanları çalışmaya ve üretmeye teşvik edecekti. YÖK esas olarak denetçi bir kurum olacak, asgari standartların oluşmasını sağlayacaktı. Üniversiteler Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin eski statüsü model alınarak yeniden yapılandırılacaktı. Ancak hükümet henüz yerel yönetimlerin üniversite yönetimindeki rolü hakkında bir karara varamamıştı.[20]

Meclise sunulacak yeni yüksek öğretim kanunu üzerinde çalışmakta olan Kahveci'ye göre, üniversitelerin yeniden örgütlenmesinin hedefi verimliliği artırmak, araştırmayı özendirmek, mütevelli heyetleri oluşturmak, seçkin merkezler yaratmak, kaynakları artırmak ve yönetime öğrenci katılımını teşvik etmekti.[21]

Akademik kurumların tepkisi ani ve şiddetli oldu. Anlaşılan, Anavatan Partisi hükümetinin akademisyenlerin taleplerinden haberi yoktu. Türk akademisyenleri için mükemmelliğin olmazsa olmaz koşulu akademik özgürlük ve üniversite özerkliği idi. Oysa ikisi de hükümetin siyasî gündeminde yer almıyordu. Akademisyenlerden biri, Türk üniversiteleri için yeni bir model aramanın yanlış olduğunu ileri sürmekteydi. Tam şu sırada YÖK'ü lağvetmenin gereği yoktu, ama yetkilerinin kısılıp sadece eşgüdümü sağlayan, denetleyen bir kurum olması şartıyla. Akademisyenler ve üniversite çevreleri kendi modellerini geliştirecek tecrübeye sahiptiler.[22] Başka bir profesöre göre de çok yönlü üniversite sorunu üniversitelerin kendileri tarafından, nesnel ve bilimsel olarak ele alınmalıydı. Mütevelli heyetleri sadece kargaşa yaratırdı.[23]

Demek ki akademik platform üniversitelerin kendi başlarına birer kurum statüsünde ve özerk olmasını istiyordu. Ama yukarıdaki iki profesörün söyledikleri akademik çevrelerin ne kadar şiddetli tepki gösterdiğini ve bu tepkinin ideolojik dayanaklarını aktaramıyor. Türk akademisyenlerin kolektif belleğinde belli başlı reform yasaları daima siyasî ve ideolojik değişim rüzgârlarının farklı yönden esmesiyle bağlantılı olmuştu. Bu kez değişiklik önerileri tehlikeli yönlere işaret ediyordu. En önemli ilkeyi, yani sistemin laik temellerini sarsmaktaydı. Nitekim Profesör Tahir Hatipoğlu, duygusal bir yazısında "ciddi

bir tehlike"den, özel vakıfların üniversite kurmasından söz etmişti. Hatipoğlu'na göre Bilkent Üniversitesi bizzat İhsan Doğramacı'nın kurduğu 13 şirketçe finanse ediliyordu. Bezm-i Alem'in mütevelli heyetinde de Türk-İslâm sentezi hareketinin önde gelen kişiliklerinden Profesör Şaban Karataş vardı. Bu vakfın başındaki Eymen Topbaş, aynı zamanda Al Baraka Finans'ın yönetim kurulundaydı. Bu iki kişi tarafından yönetilen bir üniversite, öğrencilerini dinî hükümlere göre yetiştirecekti. Hatipoğlu'da göre, hem devlet üniversiteleri bile bile çökertiliyor, hem de köktendincilerin üniversitelerine müsamaha gösteriliyordu. Üniversiteler yeniden düzenlenmeliydi ve bu düzenlemede özel yüksek öğrenim kurumlarının yeri olamazdı (Hatipoğlu, 1990: 157-160).

Akademik çevrelerin tepki gösterdiği, resmî özelleştirme söyleminin ardında pusu kurmuş bekliyor diye algıladıkları bir İslâm hayaletiydi. 1980'lerde İslâmî hareket eğitimli kent elitlerinde tehlike çanlarının çalmasına yol açmıştı, ama en çok tepki gösteren akademisyenlerdi.

1933 Darülfünun reformu üniversiteyi gerici dinî unsurlardan temizlemeyi amaçlamış, üniversiteleri Batının modern sanayi toplumlarına has olarak görülen rasyonalizm ve pozitivizme yöneltmeyi başarmıştı. O günden itibaren Türk üniversiteleri Cumhuriyet'in modernleşme ve laikleşme örnekleri olmuştu. Türk akademisyenleri de kendi içlerindeki ayrımlara ve ideolojik kutuplaşmalara rağmen laikliğin militanları olagelmişlerdi.

1980'ler boyunca Türkiye siyasetinde ideolojik rekabet sınırlarının tekrar tanımlanması, yani Sol'un neredeyse sahneden çekilip İslâmcı Sağ'ın gitgide güçlenmesi, 1933'ten beri ilk kez İslâm'ı üniversite tartışmalarının göbeğine oturtmuştu. İslâm Türk siyasetinin her alanında, ama en başta üniversite öğrencileri arasında göz ardı edilemeyecek kadar ortaya çıkmış, simgesini de kız öğrencilerin "türban"ında bulmuştu. 1980'lerin sonuna doğru laik akademik kurumlar siyasî hareketin öğrenciler arasında ivme kazanmasına engel olmak için "türban sorunu" etrafında seferber oldular. Artık Türk akademisyenleri üniversitelerin geleceği hakkında yazılan bütün senaryoları İslâm açısından okuyorlardı. 1990'ların üniversitesi için "yeni modeller" ararken, bütün seçenekler İslâm'ı kritik değişken olarak tanımlıyordu.

Türkiye siyasetindeki genel İslam'la pazarlık ve uzlaşma sürecinde, Türk akademisyenleri yine kendilerini muhalefette bulacaklar ve laik Kemalist ilkeleri savunmak için saflarını sıklaştıracaklardı. Anlaşılan, Reşit Galip Bey'in 1932'de dediği gibi, yeni bir anlayış bir ulusal hareket olarak ülkeye yayılırken, onlar yine "ilgisiz" kalmakla suçlanacaklar.

VE SONRASI...

5 Nisan 1991'de günlük gazeteler yeni bir üniversite reform kanunun Meclis'te kabul edildiğini, cumhurbaşkanı imzalar imzalamaz Resmî Gazete'de yayınlanacağını duyurdular. Yeni kanun, kamusal/özel fonlara dayanan üniversitelerin kurulmasına izin veriyordu. Artık, cumhurbaşkanı tarafından atanmış bir mütevelli heyetince yönetilecek birkaç üniversiteye "özel statü" tanınıyor ve yeni bir dizi "ileri teknoloji enstitüsü" kurulmasını öngörüyordu. Geri kalan üniversiteler yine YÖK'ün denetiminde faaliyet göstermeye devam edeceklerdi. Dolayısıyla 1991, Türk akademisyenlerinin bilimsel ya da meslekî başarıdan ziyade ulusal reform gündemindeki değişikliklerle biçimlenen ve ölçülen meslek hayatında, yine bir dönüm noktasıydı. ❐

DİPNOTLAR

1 Zikreden İlhan Tekeli, *Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim Tarihi Üzerine Konuşmalar*, Ankara, TMMOB Yayınları, 1980, s. 95.

2 Tek Parti dönemi hakkında bkz. Stephane Yerasimos, "The Monoparty Period," derleyenler: Irvin C. Schick ve Ahmet Tonak, *Turkey in Transition: New Perspectives* içinde, New York, Oxford University Press, 1987, s. 66-100.

3 Mete Tunçay ve Haldun Özen, "Tasfiyenin Evveliyatı," *Tarih ve Toplum* 10 (1984), s. 222-36; Mete Tunçay ve Haldun Özen, "1933 Tasfiyesinden önce Darülfünun," *Yapıt* 7 (1984), s. 5-28.

4 Osman Ergin'in dört ciltlik *Maarif Tarihi*'nin 997-1052 sayfaları Darülfünun üzerine zengin bir bilgi kaynağıdır. Darülfünun üzerine bir kaynakça için bkz. Filiz Koçak, "Darülfünun: Bir Yüksek Öğretim Kurumunun Kurumsal Tarihi," yayınlanmamış doktora tezi, Yıldız Üniversitesi, İstanbul, 1990. (İstanbul, Osmanbey Matbaası, 1942)

5 1919'da Baltacoğlu'nun hazırladığı raporu zikreden Ergin, *Maarif Tarihi*, c. IV, s. 1015-23.

6 Mehmet Ali Ayni, *Darülfünun Tarihi*, İstanbul, Yeni Matbaa, 1927, s. 49-53, Latin alfabesiyle Ergin, *Maarif Tarihi*, c. IV, s. 1012-13'te iktibas edildiği şekliyle.

7 İngiliz, Fransız ve Almanların Ortadoğu'daki çatışan çıkarları ve İTC'nin Almanya'yla ittifakı konusunda bkz. Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey. A Study in Capitalist Development*, Londra, Verso, 1987, s. 49-69.

8 1926'da Ankara'da da yeni bir hukuk fakültesi kurulmuştu.

9 Bkz. Albert Malche, "İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor," der. Ernst Hirsch , *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi*, İstanbul, Ankara Üniversitesi Yayınları, 1950, s. 229-295.

10 Tarık Zafer Tunaya Demokrat Parti hükümetinin üniversitenin eleştirilerini susturma çabalarını ayrıntılarıyla anlatır. Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Siyasî Müesseseler ve Anayasa Hukuku*, 2. baskı, İstanbul, Sulhi Garan Matbaası, 1969, s. 165-167.

11 C.H. Dodd, "The Middle East Technical University," der. C.H. Dodd, *Studies in University Government and Administration* içinde, Ankara, METU Faculty of Administrative Sciences, 1962.

12 ÖSYM, YÖK Brifingi, 16 Nisan 1990, s. 29.

13 YÖK, *1981-Kasım 1988 döneminde Yüksek Eğitimdeki Gelişmeler*, ANKARA, YÖK, 1989, S. 37

14 Bkz. Arif Payaslıoğlu, "The Older Turkish Universities," der. Dodd, *Studies in University Government and Administration*, s. 55-62, ayrıca, Türk Devrim Ocakları, *Üniversitelerimizin Yönetim Sorunları, Konferans Raporu*, İstanbul, 25-26 Kasım 1967.

15 Örneğin bkz. Burhan Cahit Ünal, "Üniversite Reformu ve Kürsü Sistemi," *Cumhuriyet* (13 Aralık 1970), s. 2.

16 Örneğin 1969'daki bir boykot sırasında asistanların sorunları gazetelerde manşet olmuştu: Erdoğan Moroğlu, "Asistanların Boykotu ve Üniversite Reformu," *Cumhuriyet* (7 Mart 1969); Nazif Kuyucuklu, "Asistanların Direnişi," *Cumhuriyet* (16 Şubat 1969); Vehbi Göksel, "Asistan ve Öğrenciler Yönetime Katılmalıdır," *Cumhuriyet* (17 Temmuz 1969).

17 MEB, *Cumhuriyet Döneminde Milli Eğitim Sisteminde Gelişmeler*, Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı, 1980, s. 208.

18 *Cumhuriyet*, 2 Nisan 1988.

19 *TÜSİAD Raporu*, 1 Temmuz 1990, s. 183.

20 *Cumhuriyet*, 21 Ocak 1988.

21 *Milliyet*, 9 Şubat 1988.

22 Prof. Kemal Kafalı (eski İTÜ rektörü), *Bizim Üniversitelerimiz: Nereden Nereye?* İstanbul, Matbaa Teknisyenleri Basımevi, 1989, s. 125.

23 Prof. Atıf Ural'ı zikreden *Milliyet*, 23 Şubat 1989.

1933 Reformu ve Yabancı Öğretim Üyeleri

ATİLLA LÖK - BAĞIŞ ERTEN

Eğer Batılılaşma/modernleşme, Türkiye'nin ezel-ebed sorunsalı ise, eğitim –klasik deyimle– bunun temel taşlarından biridir. Özellikle "millî eğitim" politikası, modernleşme projesinin zihniyet taşıyıcısı olarak bu topraklarda her zaman istisnai bir önemle yüklenmiştir.[1] Şüphesiz bu yaklaşım eğitim sisteminin en tepesi olan yükseköğretimi de derinden etkilemiştir. İşbu yazı yükseköğretim tarihinde kırılma noktası niteliği taşıyan 1933 Üniversite Reformu'nu, ayrıca bu reformun bir parçası olan ve tek başına Batılılaşma tartışmalarında etkin rol oynayan yabancı öğretim üyelerinin Türkiye eğitim sistemi üzerindeki etkilerini analiz etmeye çalışacaktır.

REFORMA DOĞRU

Bilindiği üzere İstanbul Darülfünunu kuruluşu yüzyıllar öncesine dayanan, ama modern anlamda üniversite niteliğine doğru ivmesini 1900'lü yılların hemen başında kazanan (1912'de kurumsallaşma, 1919'da özerklik) ve bu kimliğiyle de Cumhuriyet yönetimine devrolan bir kurumdur. Cumhuriyet döneminde ise Darülfünun'un hikâyesi, bir eğitim kurumunun modernleş(tir)me, ama daha çok rejimle uyumlulaş(tır)ma sürecinin hikâyesi olarak da okunabilir.

İstanbul Darülfünunu için Cumhuriyet sonrası dönemin ilk düzenlemesi 1 Nisan 1924 günlü ve 493 sayılı "İstanbul Darülfünunu'nun Şahsiyeti Hükmiyesi Hakkında Kanun"dur. Bu kanunla birlikte tüzel kişilik kazanan İstanbul Darülfününu'nda demokratik bir işleyişi yaratacak kimi uygulamalar yürürlüğe girmiştir. Hatta, Cumhuriyet'in ilanından sonra yeni rejim tarafından başlatılan bir hareketle Osmanlı Devleti'nin askerî ve sivil kadroları, Heyeti Mahsusa'lar adı verilen özel kurullar eliyle siyasal ölçütlere göre ayıklanmaya tabi tutulurken dahi, özerklik nedeniyle Darülfünun'a dokunulmamıştır. Fakat çok geçmeden Darülfünun siyasal iktidarın dikkatini ve ilgisini üzerine toplamış ve siyasal kaygıların güdümüne girmeye başlamıştır. Hele de Terakkiperver Fırka'nın kapatılmasıyla birlikte üniversite içinde çıkan olaylardan sonra kuruma yönelik tepkiler artmış, özerkliği budayıcı bir yasa tasarısı Meclis'e sunulmuş, fakat reddedilmiştir.

Yine de bu dokunulmazlık dönemi uzun sürmemiş, önceleri bilimsel düzeyi yükseltme/modernleştirme/Batılılaştırma kaygıları, daha sonra ise, ağırlıklı olarak bütün eğitim mekanizması gibi yükseköğrenim kuruluşlarını da birer rejim organı ya da aracı haline getirme amacıyla, Darülfünun'da "reform" yapma fikri, giderek ağırlık kazanmaya başlamıştır.[2]

Nitekim, 1930'ların başlarına gelindiğinde, kurum yıpranmaya/yıpratılmaya başla(n)mıştır. Gerçekten bu iki yönlü bir süreç olmuş, bir yandan kurumun kendi iç dinamikleri ve yapısı bu yıpranma sürecini hızlandırırken, diğer yandan "dışarıdan" etki de ağırlığını hissettirmeye başlamıştır. Hatta, 1931 Mayısında toplanan CHF Üçüncü Kurultayı'nda, Darülfünun'un tasfiyesi, kabul edilen programa dahi alınmıştır. Gerek iç çekişmelerin katkısı, gerek objektif sorunlar, ama en çok da programlı bir yıpratma çabasının hız kazanması ile[3] Darülfünun'da bir reforma gidileceği artık kesinlik kazanmıştır.

Artık konu reformun nasıl yapılacağıdır. Seçeneklerden biri yabancı bir bilim adamı getirip onun uzmanlığında bu işi kotarmaktır. Özellikle dönemin "muasır medeniyetlerine" mensup birilerini bu iş için getirtmek birçoklarına ve aynı zamanda devlet erkanına da en doğru seçim gibi gözükmektedir. Nitekim öyle de olmuştur. 1930'larda etkili bir düşünür olan Şekip Tunç ile yazar İ. A. Gövsa'nın eski hocası olmasının da muhtemel etkisiyle, Cenevre Üniversitesi Pedagoji Profesörü ve Cenevre Şehir Konseyi üyesi olan Albert Malche 1932 Ocak ayı ortalarında Ankara'ya çağrılmış ve Türkiye'de Darülfünun'un durumu hakkında ve yeni bir yükseköğretim kurumunun nasıl yapılandırılması gerektiği konusunda bir rapor hazırlamakla görevlendirilmiştir.[4] Hemen harekete geçen Malche bir ay sonra ilk incelemelerini bitirmiş ve bir aylığına gittiği ülkesinden döndükten sonra da çalışmalarına devam etmiş ve son olarak da Mayıs 1932'de raporunu tamamlayıp yetkililere sunmuştur.

Malche'nin raporu üç kısımdan oluşmaktaydı.[5] Birinci kısımda araştırmaların amaç ve metotlarını bildiren Malche, ikinci kısımda Darülfünun'un o günkü durumunun eleştirel bir incelemesini yapmakta ve son bölümde de ayrıntılı reform teklifini sunmaktaydı. Raporun ikinci bölümündeki eleştiriler beklendiği gibi bilimsel yayın eksikliği, öğretim üyelerine az para verildiği için ek iş yaptıkları, ders verme metotlarının eskikliği, öğrencilerin yabancı dil bilgisi eksikliği hususlarında toplanmaktaydı. Reform önerileri ise şu başlıklar altında toplanabilir: Yönetimin esaslı bir şekilde değişmesi (madde 6), öğrencilerin yabancı okutmanlar tarafından yabancı dil eğitimi görmeleri (madde 2), yeni Türkçe bilimsel yayınların yoğunlaştırılması (madde 4); kütüphanelerin fonksiyonelleştirilmesi(madde 5), öğretim üyelerinin atanma usullerinin yeniden düzenlenmesi (madde 8), öğrencilerin yaşantısının rehabilite edilmesi (madde 12-16)...

Görüldüğü gibi rapor geniş kapsamlı biçimde hazırlanmıştır. Zaten Malche de bütün bu yaptıklarını şöyle özetlemektedir: "İstanbul Darülfünunu pek düşük bir gelirle çalışan çok dallı bir organizmadır. Çözülmesi gereken sorun şudur: Büyük çaptaki güç kaybı makinenin basitleştirilmesi, yani çalışmasının yoğunlaştırılması ve makineyi işleyenlere elverişli metotları uygulama araçlarının verilmesi suretiyle önlenmelidir. Durum hiç de ümitsiz değildir. Fakat ciddidir, hepsi bu."[6]

Malche'nin raporunda özerklikle ilgili görüşleri de yer almaktadır. Kendi kendini yönetme yetkisi/hakkı anlamında özerkliğin "Darülfünunu bir unsuru bulunduğu hükümete sarih bir şekilde tâbi kılan kanunun ahkamı" ile bağdaşmayacağını belirten Malche'nin bu sözleri ayrı bir önem taşımakta. Oysa Malche üniversitenin tüzel kişiliğinin ve özerk yapısının savunucusudur. Örneğin reformun faaliyete geçirileceği geçiş döneminde, üniversitenin kendi seçeceği bir rektör yerine öne sürülen hükümet tarafından atanacak bir komiser fikrine kesinlikle karşı çıkmaktadır. Yine de, raporun bu son belirttiğimiz bölümleri tasfiyeye de yeşil ışık yakmaktadır. Şöyle ki, örneğin hangi derslerin okutulacağı konusunda kimin karar vermesi konusunda Malche, kurum içindeki iç çekişmeleri de göz önüne almış olacak ki, hocalara böyle bir yetki verilmesine kesinlikle karşı olduğunu söylemekte ve onlara sadece danışmak gerektiğini belirtmektedir. Bu yüzden "(a)zil selahiyeti(nin), ancak tayini icra eden makama ait" olması gerektiğini iddia eder.

Diğer taraftan Malche, "Her zaman şunu vurgulamak istedim: Batı örneğine göre yeni kürsülerin kurulmasıyla iş bitmemektedir. Yeni bir ruh yaratacak profesörler bulunmalıdır" diyerek sadece eldekilerle bu işin başarılamayacağını da vurgulamaktaydı. Üniversitede "yeni bir

ruh" yaratacakların kimler olacağı ise karanlık kalan bir konuydu. Nitekim İstanbul Üniversitesi'nin açılmasına üç ay kala (Mayıs 1933) herhangi bir atama yapılamamıştı.

Şüphesiz ki Malche'yi tasfiyelerden sorumlu tutmak haksızlık olacaktır. Raporu incelendiğinde Malche'nin kademe kademe ilerleyecek bir reform tasarladığı görülmektedir. Ona göre, yeni üniversite esas şeklini zamanla alacaktır. Ama ne yazık ki, süreç Malche'nin önerdiği ve beklediği gibi işlemeyecek bir dolu tasfiye, akademik kriterler de göz önüne alınmaksızın gerçekleşecektir.

Bu noktada Malche'nin ideolojik konumunun da objektif olmadığını vurgulamak gerekir. Şüphesiz ki o da Alman geleneğinden gelen ve angaje bir modernlik anlayışı olan ve bu modernlik anlayışını da reformun tüm içeriğine taşıyan biridir. Bu noktada sorun Malche'nin kafasındaki Batılılaşma değil, onu objektif bir gerçeklik olarak algılayan ve uygulamaya sokmaya çalışan yönetici elitin zihniyetidir.

YABANCI ÖĞRETİM ÜYELERİNİN GELİŞİ

1930'lu yıllar, aynı zamanda Almanya'da iktidara gelen Nasyonal Sosyalist Parti'nin politik veya ırkî yönden "beğenmediği" üniversite öğretim üyelerini, işten uzaklaştırmaya, emekliye sevk etmeye, hatta tutuklayıp yıldırmaya çalıştığı yıllardı. Malche'nin, Almanya'dan ayrılmak zorunda kalan öğretim üyelerinin İsviçre'de kurdukları "Yurt Dışındaki Alman Bilim Adamları Yardım Cemiyeti"nden Philipp Schwartz ile Mayıs 1933'te ilişkiye geçmesi üzerine, Schwartz, Yardım Cemiyeti'nin temsilcisi olarak 2 kez Türkiye'ye geldi ve 27 Ağustos 1933'te reform uygulamasının eksik görülen insan unsurunu tamamlayan anlaşmanın kesinleşmesini sağladı. Bundan sonra yapılması gereken tek şey mülteci profesörlerle yapılacak anlaşmaların taslağının hazırlanmasıydı.

Genel koşulları Millî Eğitim Bakanlığı, Prof. Malche, Schwartz ve Rudolf Nissen arasındaki görüşmelerle belirlenen iş anlaşmalarının süreleri 3-5 yıl arasındaydı. Mültecilerden istenen ise kısa sürede derslerini Türkçe vermeye başlamaları, Türkçe ders kitapları yazmaları, önemli bilim eserlerini Türkçe'ye çevirmeleri ve en önemlisi de birkaç yıl içinde genç Türk akademisyenlerini, kendi başlarına bilimsel çalışmalar yapabilecek hale getirmeleriydi. Kısacası yabancılardan kendi haleflerini yetiştirmeleri ve haleflerinin yararlanacağı bilimsel kaynakları oluşturmaları bekleniyordu. 5 yıl gibi kısa bir sürede bu beklentinin karşılanmasını ummak oldukça iyimser bir görüş olarak değerlendirilebilir. Nitekim İstanbul Üniversitesi'nin 10. kuruluş yıldönümünde Tevfik Sağlam hâlâ yetişecek olan nesil için gerekli görülen yabancılardan bahsediyordu: "Üniversitemizin 10 senelik ömrü kendini yabancı profesörlerden müstağni bırakacak kadar uzun değildir. Bu sebepten bugün de ve çok uzun sürmemesini dilediğimiz yakın bir gelecekte de, yabancı bilginlerin yardımından müstağni kalmamıza imkân yoktur." Yeri gelmişken mültecilerden bazılarının 20 yıl kadar Türkiye'de kaldığını belirtmek faydalı olacaktır.

REFORMUN İÇERİĞİ VE YABANCI ÖĞRETİM ÜYELERİNİN ARTAN ETKİNLİĞİ

1933 Reformu'nun başına dönecek olursak. Üniversitenin ilk yılının reform taraftarları ve yapılan anlaşmalar sonucu üniversiteye gelen yabancı profesörler açısından oldukça zor geçtiği görülür. İlk yılın getirdiği beklenen acemiliklerin yanına özellikle Tıp Fakültesi'nde yaşanan sorunların eklenmesi ve bu dönemde Malche'nin istifa etmesi olumsuz bir hava yaratmıştır. Tıp Fakültesi'ndeki teknik

imkânların yetersizliği sonucu, uygun çalışma ortamı bulamayan yabancıların huzursuzluğuna, Türk hocalardan bazılarının onlara karşı tavır alması eklenince, çare olarak rektörün ve fakülte dekanının görevden alınması yöntemine başvuruldu. Yeni dekan Nureddin Ali Berkol olurken rektörlüğe de Cemil Bilsel getirildi. Sorunların önüne geçebilmek için Bilsel'in seçtiği yöntem ise oldukça aktifti. Beklenmedik zamanlarda enstitülere ve derslere giden Bilsel, öğrencilerle ve asistanlarla konuşuyor ve değişik uygulamalarla duruma "hakim" olmaya çalışıyordu. Bu durumu başlangıçta bazı Türk ve yabancı profesörler, rektörün sınırsız akademik özgürlük ilkesini çiğneyerek, onların düzenli ve zamanında derslere gelip gelmediklerini kontrol etmesine, bu amaca uygun olarak bir yoklama listesi tutturmasına ve benzeri şeylere öfkelenmişlerdi." diyerek betimleyen Fritz Neumark bu öfkenin yeni bir sorunlar dizisi yaratmamasını ise "Bilsel'in hergün saat 9:00'da çalışma odasında bulunabilir olması, bütün önemli şeylerle bizzat ilgilenmesi, kamuya açık konferans dizileri ve İstanbul dışında düzenlediği 'Üniversite Haftaları' ile geniş bir kamuoyunun ilgisini üniversite üzerine çekmeye çalışması, bütün bunlar tüm öğretim heyetini etkiliyordu." diyerek açıklıyor.

Widmann'ın da belirttiği gibi özellikle doktor ve cerrah olarak yaptıkları uygulamalarla üniversitedeki soyut bilimsel çalışmaların ve yabancıların değerini üniversite dışına taşıran profesörler, ilk yıl yaşanan bunalımın atlatılmasında ve reformun yerleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu profesörler arasında üç isim Schwartz tarafından özellikle vurgulanmaktadır: Prof. Nissen (Cerrahi), Prof. Liepmann (Kadın-Doğum) ve Prof. Igersheimer.

1933 Reformu ile meydana gelen değişikliklerden biri de eğitimin "Batı kültüründen nasiplenerek yetişebilme" açısından eski duruma oranla demokratikleşmesidir. Şöyle ki; '33 Reformu ile, aynı zamanda, "iyi" bir eğitim için Türk öğrencilerin yurtdışına gitme uygulaması yabancı profesörlerin Türkiye'ye getirilmesi ile doğru orantılı bir sürece girmiştir denilebilir. Dolayısıyla yurtdışında eğitim görebilme imkânına ulaşabilmek için gerekli olan maddi faktörün önemi biraz daha azalmıştır. Mülteciler ise üniversiteden mezun olan çeşitli meslek dallarından çok sayıda öğrenciyi yetiştirerek bu sürece nicel olarak katkıda bulunmuşlardır.

Genel bir değerlendirme yaptığımızda; gelen mültecilerin tıp, edebiyat, fen ve hukuk fakültelerine dağılımında sayıca bir paralellik olmadığı, ağırlığın fen ve tıp fakültelerinde olduğu söylenebilir. Ancak her fakültede uluslararası üne sahip isimler bulunmaktaydı. Birçoğu belli bir akademik olgunluğa erişmiş olan mültecilerin Türkiye'deki çalışmalarında "sadece" akademik araştırmalar yapmak yerine –biraz da zorunlu olarak- üniversitenin kurumsallaşması yolunda birçok pratik sorunla uğraştığı görülmektedir.

Malche'nin belirttiği akademik ders metotlarının değiştirilmesi isteği/gerekliliği mültecilerin yardımıyla geniş çapta yerine getirilebilmiştir. Kuru bilgilerin aktarılması yerine, mülteciler ilgiyi kişisel akademik çalışmalara çekmeyi denemişler, bunun karşılığında da Türk öğrenciler çeşitli bildirilerinde bunun üzerinde minnettarlıkla durmuştur.

Ayrıca, mülteci profesörlerin hazırladıkları ders notları/kitapları da arzu edilen metotlar konusunda yol gösterici bir işleve sahipti. Bu ders kitapları sayesinde öğrenciler derslere daha az bağımlı olabildiler ve kendi kendini eğitme eğilimini kazandılar. Ayrıca dergilerde de mültecilerin yüzlerce makalesi yayınlanmıştır. Bahsedildiği gibi idarî görevleri ve bulundukları ülkenin koşulları nedeniyle bilimsel araştırma faaliyetlerinin geri plana atılmasına/yavaşlamasına rağmen, Türkiye'nin sunduğu yeni imkânlardan

faydalanarak çeşitli alanlarda araştırmalar yapanlar da olmuştur. Örneğin Echstein yaptığı seyahatlerle Anadolu çocuklarının sağlık durumları üzerinde çalışmış ve bu konuda çeşitli yayınlar yapmıştı. Yine Auerbach ünlü eseri *Mimesis*'i İstanbul'da yazdı. Özellikle oryantalistler Türkiye'de sayısız imkânla karşılaştılar. Kessler Türkiye'de sosyal politika ile ilgilendi. Hukukçu Honig İstanbul Üniversitesi'nin tarihçesi üzerine araştırmalar yaptı. Arkeolog Bosch Ankara'nın tarihi ile ilgilendi. Botanikçi ve zoologlar araştırmalarını genişletti. Bu çalışmaların çoğu zoraki bir ikametgâh değiştirme sonucu yönelinen ve Türk bilim adamları tarafından daha önceden fazla dikkat sarf edilmeyen alanlara ait bilimsel kazançlar olduğu söylenebilir.

Mültecilerin Türkiye'deki akademik hayata bir diğer katkısı da, çeşitli dergileri kurma ya da kurulmasına katkıda bulunma yoluyla olmuştur. Birçok fakültede dergiler ve monografik araştırma dizileri çıkartılmasıyla uluslararası alandaki bilimsel gelişmelerin takip edilebilme olanağı doğmuştur. Ayrıca üniversitedeki enstitülerin kuruluşunda ve işleyişinde mültecilerin başrolde oldukları görülmektedir.

Malche, daha önce raporunda üniversitenin ve çalışmalarının toplum içinde etkin bir hale getirilmesi gerektiğini belirtmişti. Nitekim, 1934 kışında İstanbul'un en büyük konferans salonu olan Zeynep Hanım'ın büyük hipodromunda ve Darülfünun'da Üniversite Halk Konferansları yeniden başladı. Bu konferanslarda değişik branşlardan bilim adamları kendi dallarının değişik ve aktüel problemlerini anlaşılabilir bir tarzda anlatmaya çalışıyorlardı. Hans Winterstein'in önerisi üzerine yeniden başlayan bu konferanslar İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar sürdürülmüş ve basılmıştır. Üniversitenin toplum içinde aktif bir rol oynaması için başvurulan diğer yöntem ise "Üniversite Haftası" uygulamalarıdır. Yaz tatillerinde üniversite öğretim elemanlarından oluşturulan bir grup tarafından, ülkenin değişik illerinde yapılan bu çalışmada öğretim üyeleri tarafından değişik ve halkın gündelik yaşamda karşılaşabileceği sorunlara dair konferanslar düzenleniyordu. İlki 13-19 Mart 1940 tarihinde Erzurum'da düzenlenen bu dizi konferanslar 1958'e kadar devam etmiştir.

Akademik üretkenlik, Batı ile bilimsel paralellik yakalama gibi kriterler açısından diğer fakültelerin biraz daha gerisinde olduğu görülen Hukuk Fakültesi'nde yabancı öğretim üyelerinin katkısı, özellikle üniversite dışına taşan etkileri göz önüne alındığında daha da belirgindir. Şöyle ki; Batı kaynaklı bir medenî kanunu ve borçlar kanununu uygulamaya/yerleşikleştirmeye ve ihtiyaç duyulan yan kanunları oluşturmaya çalışan Türkiye'nin hukukun toplumsal hayatla olan zorunlu içiçeliği sonucu gebe olduğu bazı problemler Alman hukukçuların yardımıyla daha doğmadan çözülmüştür. Örneğin Ernst Hirsch Türk Ticaret Kanunu'nun ve Türk Telif Hakları Kanunu'nun çıkarılmasında önemli bir rol oynamış ve birçok bilirkişi raporu hazırlamıştır. Ayrıca Hirsch, İktisat Fakültesi'nden Fritz Neumark ile 1939'daki Maarif Şurası'nda delege olmuştur. İktisat Fakültesi'ndeki yabancılar da üniversite dışına taşan etkileri ile hukukçulardan pek farklı değildir. Örneğin anılarından edindiğimiz bilgilere göre Fritz Neumark 1950 Vergi Reformu'nda etkin olmuştur. İstanbul Sanayi ve Ticaret Odası tarafından da sık sık görüşleri istenen Neumark'ın, hükümetin isteği üzerine hazırladığı Türk Lirasının devalüasyonu konusundaki çalışmasını yazılı olarak sunmasından bir kaç gün sonra liranın devalüe edilmesi ve dönemin başbakanının devalüasyona gerekçe olarak, aslında onun için hazırlanmamış olan raporu kullanması, bahsedilen etkilerin ne boyutta olduğunu göstermektedir.

Şüphesiz ki diğer fakültelerdeki yabancılar için de bu tür örnekler sayılabilir. Bu dönemde Türkiye'ye gelen bilim adamlarının etkilerini bu yazıya ayrıntılı bir biçimde sığdırmak olanaksız görünüyor. Yabancılar tarafından "estirilen" rüzgârın niteliğini ve izlerini göstermek açısından, yetiştirdikleri öğrencilerden birkaçı sayılabilir: Türkan Rado, Mina Urgan, Sabahattin Eyüboğlu, Cavit Orhan Tütengil, Hıfzı Veldet Velidedeoğlu vd... Üniversitelerin toplumsal hayattaki rolleri düşünüldüğünde, üniversite reformunun kökleşmesindeki önemleri inkâr edilemeyecek boyutta olan yabancı profesörlerin Türkiye'deki etkilerinin üniversite ile sınırlı kalmadığını tahmin etmek zor olmasa gerek.

GENEL DEĞERLENDİRME

Yukarıda da hikâyesini anlattığımız gibi önce objektif imkânsızlıklar nedeniyle pek başarı yakalamayan, sonra iç çekişmeleri nedeniyle yıpranmaya başlayan, daha sonra da gerek rejimin bizzat maniplasyonu, gerekse kimi bürokratik etmenler nedeniyle hak ettiğinden fazla eleştiriyle boğuşan İstanbul Darülfünunu'nun yeni dönemi taşıyamayacağı 1930'ların başında artık anlaşılıyordu. Ama işin reformdan çok tasfiye kokması, yasayla sağlanması beklenen iyileşmeyi oldukça olumsuz etkilemiş gözüküyor.

Bu aşamada tasfiyenin biraz da konusuna değinelim. Malche'nin raporuna göre Darülfünun'da 88 müderris (ordinaryüs profesör), 44 muallim (profesör), 36 müderris muavini (doçent), 72 başasistan ve asistan olmak üzere 240 öğretim üye ve yardımcısı bulunuyordu.[7] 31 Temmuz günkü gazetelerde yayınlanan tasfiye listesine göre; 71 müderris ve muallim, 13 müderris muavini, 73 başasistan ve asistan olmak üzere toplam 157 öğretim üye ve yardımcısının görevine son verilmiştir. Burada teker teker isimleri vermemiz güç gözüküyor. Ama şu kadarı kesin ki, aralarında Berlin'de eğitim gören Ziya Nuri Paşa (Tıp), Hasan Reşat Sığındım (Tıp), Ömer Şevket (Fen Fak.), Paris'te eğitim gören Esat Paşa (Tıp), Besim Ömer Akalın Paşa (Tıp); Brüksel Milletlerarası İdare Hukuku azası Muslihiddin Adil Taylan (Hukuk), Lahey Hukuk-ı Düvel Akademisi'nde konferans veren Ahmet Reşit Turangil (Hukuk), Türkiye'nin yetiştirdiği en büyük hukuk tarihçilerinden liberal Ahmet Ağaoğlu (Hukuk), yine dönemin en önemli entelektüellerinden İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (Edebiyat Fak.) gibi dönemin önemli figürlerinin bulunduğu bu tasfiyeyi yapılan reformun gölgesinde bırakmak ne yazık ki pek mümkün gözükmüyor. Nitekim aynı tasfiyenin hangi kriterlere dayanarak hem Baltacıoğlu'nu hem de Ağaoğlu'nu bir kenarda bıraktığı son derece belirsizdir.

Özetlemek gerekirse gerek içeriği, gerek etki alanı, gerekse yapılışı ve fonksiyonu açısından 1933 Üniversite Reformu döneminin tüm renklerini taşımakta. Bir yandan modern anlamda bir üniversitenin yapılandırılması açısından önemli adımları gerçekleştiren ve yeni bir işleyiş tarzı getirmeye çalışan reformda inisiyatif sahibi olan otoriteler olumlu bir işlevi yerine getirirlerken, diğer yandan hem özerkliğin kısıtlanması, hem yapılandırma sırasında siyasî güdülerin ağırlıklı rol oynaması, hem de devletin üniversiteye müdahale geleneğinin oluşması açısından son derece zararlı olmuşlardır. Özellikle üniversite gibi bilgi üretmeye öncelik vermesi beklenen bir kurumu, İnkılâp İdeolojisi adı altında resmî ideolojiye angaje etmeye zorlamaları ve bunu yapmaması durumunda ihanetle itham etmeleri son derece problemlidir.

Buna en iyi örnek Falih Rıfkı'nın şu suçlaması olsa gerek. "Darülfünun'da Türk İnkılâbı için en iyi yazılmış esere verilmek üzere 5000 liralık bir mükâfatın senelerden beri durmakta olduğunu biliriz. Bu mükâfatın hiç kimseye verilme-

miş olması, fikir hayatının pek durgun olduğu hükmünü verdirebilir. Fakat Darülfünun dahi, Türk İnkılâbına dair on seneden beri henüz bir tek sayfa telif etmemiştir. Darülfününun memleketin maddi manevi müesseselerinin hepsine dokunan, yepyeni maddi manevi bir nizam yaratan Türk İnkılâbına karşı bu vaziyeti acaba nasıl tahlil olunabilir? Biz ne bitaraflığı, ne de kifayetsizliği kabul ederiz. Darülfünun yalnız ilim müessesesi bile olsa, müstesna inkılâp zamanlarında ilim müesseseliğinden fedakarlık ederek inkılaba hizmet etmekle, inkılâbı kafalarda ve ruhlarda yerleştirmek vazifesini en başa almakla mükelleftir."[8]

Görüldüğü gibi Darülfünun'dan beklenen inkılâbın neferi olmayı akademiye ve akademik bilgiye tercih etmesidir. Bu yüzden şu kesinlikle söylenebilir ki, her ne kadar reform, kimi cepheleriyle olumlu yanlar içerse de, son tahlilde bir "rejime uyarlama" projesidir. Hatta sadece bu işlevle yükümlense yine de hoş görülebilecek yanları olacakken, bir de işin içine başka klikler ve siyasal motiflerle dolu kapsamlı bir tasfiye de girince işin tadı iyice kaçmış gözüküyor.

Zaten reformun fikir babası Reşit Galip dahi bu tasfiyenin bir parçası olmuştur. Dönemin Millî Eğitim Bakanı olan Reşit Galip Eylül 1932'de başlayıp Ağustos 1933'te biten görevi sırasında, gerek reform gerekse tasfiyeler konusunda etkin bir rol oynamıştır. Bu onbir aylık bakanlığı sırasında Malche'nin raporunda değindikleri dışında kapsamlı bir tasfiye harekatı da başlatan Galip'in bu durumun bir numaralı sorumlusu olduğu kesindir. Özellikle Almanya'da yükselen faşizm dalgası yüzünden Almanya'yı terk etmek zorunda kalan bir dolu Alman bilim adamının Türkiye'yi tercih etmesi sayesinde Galip'in geniş kapsamlı tasfiye programını büyük bir keyfiyet içinde yürürlüğe koyduğu anlaşılıyor.[9] Mete Tunçay'ın belirttiği gibi tam bir Tek Parti dönemi bürokratı olan Reşit Galip hızla gelip bitirdiği "reformun" sonrasında kendisi de düşüşe geçmiş ve ne yazık ki tasfiye ettikleri gibi rejimin yakın çeperinin dışına düşmüştür.

Sözün özü, Cumhuriyet tarihinin üniversiteler üzerindeki bu ilk kapsamlı reformu, ne yazık ki yarattığı kurumsal başarıyı gölgede bırakacak bir müdahale niteliği taşıdığından güdük kalmış ve bugünlere kadar uzanan Üniversite-Devlet ilişkisi tartışmasının ilk kibritini çakmıştır.

Yabancı öğretim üyelerinin değerlendirmesine gelince: Ulus yaratma yolunda eğitim kurumlarına el atma ve yabancı öğretim üyelerine bir anlamda üniversiteyi teslim etme çelişkili görülebilir. Ama Atatürk reformlarına "ilgisiz" kalan, dolayısıyla "destek" çıkmayan bir kurumun değiştirilmesi gerekmektedir ve söz konusu yabancı öğretim üyeleri bu değişim için önemli bir fırsattır. Bu anlamda yönetici elit, önündeki dönemi bir geçiş süreci olarak değerlendirmektedir. Ama bu insanların etkileri hiç de birkaç sene ile kısıtlı kalmamış, uzun yıllar devam etmiştir. Bu etkinlik sayesinde, üniversite altyapısı modernize edilmiş, Batılı tarzda bir eğitim kuruluşu yaratmanın temelleri sağlam atılmıştır.

Nitekim Reşit Galip bu insanların önemini açıkça dile getirmiştir: "Ecnebi profesörlerin seçiminde aranılan birinci esas, bunların kendi vatanlarının üniversitelerinde dahi profesörlük etmiş bulunmaları ve isimlerinin memleketlerinin sınırlarından dışarıda da tanınmış olmasıdır. Yeni irfan yurdumuzun bir an evvel dünyadaki eşlerinin en iyilerinden daha iyi dereceye çıkabilmesi için; kuruluş, işleyiş ve yükseliş merhalelerinin azamî derecede kısaltılması için, genç Türk âlimlerinin kuvvetli rehberler yanında çabuk yetişmeleri için ve en nihayet lâboratuvarların, seminerlerin umumiyetle tedrisatın ilmî surette teşkilatlanması, bütün fakültelerde orijinal tetkik çığırının açılması ve hakiki üniversite ruh ve ananesinin derhal kök salabilmesi için ecne-

bi profesörler sayısını mümkün olduğu kadar artırmağı en uygun ve cezrî çare olarak kabul ettik." (E. Hirsch: s. 9)

Öte yandan, 1933 Reformu'nun nihai amacını yükseköğretim kurumlarının birer rejim organı haline getirilmesi olarak tarif etmemiz, bu dönemde yaşananların, Widmann'ın deyimiyle, "pedagojik mübadele" niteliği taşıdığı gerçeğini gölgede bırakmamalıdır. Türkiye için Batılılaşmayı bir sorun olarak algılamanın (değişik anlamlarda) temel nedenlerinden biri de Batılılaşmaya çalışılırken geçmişle yüzleşme sonucunda karşılaşılan sorunlardır. Şöyle ki; 1933 Reformu'nda da Batı'nın eğitim sistemi, düşünce tarzı vs. ile Doğu'nun düşünce tarzı karşı karşıya gelmiş ve ortaya bir pedagoji sorunu çıkmıştır.

Tüm olumlu etkiler yine de reformun ve söz konusu beyin göçünün ikili karakterini göz ardı etmemizi sağlamaz. Yabancı öğretim üyelerinin Almanya'dan Türkiye'ye gelişi ve 1933 Üniversite Reformu birlikte ele alındığında şunu söylemek mümkündür: Bu ne bir Nazi'lerden kurtarma girişimidir,[10] ne de tek başına Batılı bir kurumsallaşma çabası. Söz konusu olan Tek Parti icraatları doğrultusunda hem bir tasfiye harekatı, hem de yenileşmesi gereken bir kurum için zamanlaması harika bir dönüştürme çabasıydı. Evet bu dönem, modern Türk yükseköğretim kurumsallaşmasının kurucusu oldu, ama "alla Turca" bir otoriteryanizmi besleyen niteliği hiçbir zaman geri planda kalmadı. ❑

DİPNOTLAR

1 Konu hakkında analitik bir yazı için Osman Kafadar'ın bu ciltteki yazısına bakılabilir.

2 Mete Tunçay, "1933 Darülfünun Tasfiyesi yada Bir Tek-Parti Politikacısının Önlenemez Yükselişi ve Düşüşü", *Tarih ve Toplum*, Ekim 1984, s. 225.

3 Bu eleştirilerin hız kazanması bahsini "programlı" olarak itham etmenin haksızlık olacağını düşünenler için, CHF III. Kurultayı'nda Darülfünun'un ıslah edilmesinin programa alınmasından bir süre başlayan eleştiri patlamasının kayda değer bir yanı olduğunu düşünüyoruz.

4 Horst Widmann, *Atatürk Üniversite Reformu*, İstanbul, 1981, s.34

5 Raporun tam metni için bkz. *Cumhuriyetin Ellinci Yılında İstanbul Üniversitesi*, Armağan, İstanbul, 1973, s.118 vd.

6 Bkz. *Cumhuriyetin Ellinci Yılında...*, s. 132.

7 Mete Tunçay, age. s.230

8 Cumhuriyet, 23 Temmuz 1932.

9 Mete Tunçay, age. s.229

10 Örneğin aynı dönemde 1934 Trakya olayları yaşanmış, 1935-36'dan sonra Avrupa'daki Türk vatandaşı Yahudilerin pasaportları uzatılmamış ve bu insanlar vatandaşlıktan çıkarılırken hiçbir beis görülmemiştir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rıfat Bali, *Bir Türkleştirme Serüveni*, İletişim Yayınları, 2001, s. 331 ve devamı.

Kaynakça'ya Dair

Modern Türkiye'de siyasî düşünce bağlamında "Batıcılık ve Modernleşme" kavramlarına yaklaşmayı kolaylaştıracak bir kaynakça listesini oluşturmanın belirgin iki zorluğundan söz edilebilir. Birincisi, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* serisinin ilk ve son ciltleri dışındaki her cildin başlığı aynı zamanda siyasî bir konuma işaret etmekte. Bunlar içinde en sorunlularından olan Kemalizm için bile bunun böyle olduğunu söylemek, gerek geçmişte, gerekse bugün hâlâ kendi siyasî konumlarını Kemalizm temelinde şekillendirenler olması nedeniyle mümkün. Fakat "Batıcılık ve Modernleşme" dendiğinde 'aidiyet' ve 'tasnif' sorunları çetrefilleşiyor. Modernleşme bir siyasî konum olmadığı gibi, Batıcılığın da belirgin bir siyasî konum olduğu söylenemez. Bir bakıma modernleşme istisnasız her siyasî düşüncenin maruz kaldığı bir olgu olarak çok geniş bir çerçeve olarak gözükmekte. Fakat Batıcılık, saf haliyle son derece marjinal bir konumda olmasına karşılık farklı siyasî duyarlılıklar içinde yer bulabilen bir duruş. Bu nedenle modernleşmenin kapsamının Batıcılığa oranla çok daha geniş olduğu ve Batıcılık dışında geniş bir alana sahip olduğu, özellikle Batıcılık karşıtı modernleşme önerileri hatırda tutularak, söylenebilir. Ayrıca modernleşme ve Batıcılık gibi birbirleriyle ilişkileri karşılıklı olmaktan ziyade birinin ötekini kapsadığı iki kavramı aynı anda ele alıyor olmak da belirli bir zorluk yaratmaktadır. İkinci zorluk, bu konumuna bağlı olarak Batıcılığın, gerçi 'herkesin bildiği' ve 'her yerde olan', fakat bir arkaplan ya da ima olarak değil de doğrudan, bizzat konu edildiği yorumlar bulmanın deyim yerindeyse arkeolojik kazıyı gerektirdiği bir kavram olmasıdır. Yaşadığımız ülkedeki belirleyiciliğiyle Batıcılık böylesine sabırlı bir okumayı hak ediyor.

Batıcılık ve modernleşme çabaları Tanzimat döneminden itibaren gündemde olduğu ve Batıcılığın en önemli tezahürleri Kemalizm içinde göründüğü için bu cildin "Kaynakça'ya Dair" yazısı, ilk iki cildin Kaynakça notlarını yer yer tekrar ediyor. Yazıda oluşturulan bölümler, dönemler arası süreklilikler ve konular arası kesişimler nedeniyle mutlak olmaktan çok, bir okuma ve erişim kolaylığı sağlamaya yönelik.

MODERNİTE ÜZERİNE

"Batıcılık ve Modernleşme" başlığı etrafında düşünülmeye başlandığında üç kavramın, *modernite, modernizm* ve *modernleşme*nin üzerinde durmak yararlı olacaktır. Bazı yorumculara göre modernite geniş ve çağın geneline işaret eden bir kavramdır. Bu yaklaşıma göre şu anda modern bir çağda olduğumuza göre dünyanın her yerinde yaşanan modernitedir. Ancak daha farklı bir yaklaşım, modernitenin kullanımını bir bakıma Batı kültürü, bu kültürün yayılması ve farklı kültürlerin bu kültürle etkileşime girmesiyle sınırlar. Sanattaki kullanımını bir yana bırakırsak, modernizm de daha dar ve katı bir modernite kavramsallaştırmasının karakteristiklerinin benimsenmesi, övülmesi ve hatta alternatifsiz olarak sunulması şeklinde tanımlanabilir. Modernleşme de, sınırlı ve özcü bir modernite kavramına, modernizmi benimseyerek, eklemlenme süreci olarak belirir.

Bu bakımdan konumuzun kaynakçasını kurgulamaya modernite üzerine kitaplarla başlamak uygun olacaktır. İlk anda Max Weber, özellikle rasyonelleşme olarak modernite formülasyonuyla akla gelir. Weber'in *Sosyoloji Yazıları*'ı (çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, 2000) bu noktada hatırlanabilir. Ralph Schroeder'in *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi* de (çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996) Weber'in modernite kavramsallaştırmasını anlamada yardımcı olabilir. Ahmet Çiğdem'in *Bir İmkân Olarak Modernite* (İletişim Yayınları, 1997) adlı çalışması da Weber'e ilaveten Karl Marx, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel ve Jürgen Habermas'ın moderniteye yaklaşımlarını tartışmasıyla hatırlanmalıdır.

Weber'in modernite üzerine yazdıklarından sonra Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'nun ortak yapıtı *Aydınlanmanın Diyalektiği* (çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Kitabevi, 1. cilt 1995, 2. cilt 1996) eleştirel bir modernite çözümlemesi olarak listeye dahil edilebilir. Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu* da (çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1994) Habermas'ın *"İdeoloji" Olarak Bilim ve Teknik*'iyle (çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 1997) birlikte Horkheimer-Adorno çizgisiyle bir süreklilik göstermektedir. Weber'in modernite çözümlemesi temelinde kendi teorisini geliştirenlerden biri de Zygmunt Bauman'dır. Bauman'ın da *Yasa Koyucular ve Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller*'i (çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, 1996) ve *Modernite ve Holocaust*'u (çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, 1997) oluşturulan liste ne denli kısa olursa olsun anılması gereken iki kitap olarak durmaktadır.

Bir şekilde Weber'le gizli ya da örtük bir alışveriş içinde olan modernite okumaları bir yanda dururken, bir diğer yanda Friedrich Nietzsche'yle benzer bir ilişki içinde olan okumalardan söz edilebilir. Ancak bizzat Weber'in Nietzsche'den etkilenmişliği düşünüldüğünde bu ayrımın da mutlak olmadığı ve daha çok son kertede modernist olup olmamaya dayandığı söylenebilir. Nietzsche'nin popüler olmayan iki kitabı bu noktada anılmalıdır: *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (çev. Nusret Hızır, Kabalcı Kitabevi, 1992) ve *Tradgedyanın Doğuşu* (çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, 1994). Nietzsche metinleriyle yalnız kalmanın zevkinin yanı sıra zorluğu da hesaba katılarak Ioanna Kuçuradi'nin *Nietzsche ve İnsan*'ı (Türkiye Felsefe Kurumu, 1999) listeye ikincil bir kaynak olarak eklenebilir. Nietzsche etkisinin kısmî olarak gözlendiği yazarlardan olan Michel Foucault da, özellikle son dönem sosyal çözümlemeler içinde en güçlülerinden bir olması nedeniyle anılabilir. Foucault'dan yapılan *Özne ve İktidar (Seçme Yazılar 2)* (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2000) adlı derleme, özellikle "Aydınlanma Nedir?" makalesinin iki ayrı yayımlanışını da içermesi bakımından önem arz etmekte.

Son dönemde modernite üzerine geliştirilen eleştirel çözümlemeleri hatırlayarak bu bölüm bitirilebilir. Anthony Giddens *Modernliğin Sonuçları*'nda (çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, 1994) özellikle modernitenin düşünümselliği etrafında bir analiz geliştiriyor. Charles Taylor ise *Modernliğin Sıkıntıları*'nda (çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, 1995) bireycilik, araçsal akıl ve özgürlük yitimi ekseninde modernite ve liberalizmin sorunlarını tartışıyor. Alain Touraine'in *Modernliğin Eleştirisi* (çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 1992) ve Peter Wagner'in *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma* (çev. Mehmet Küçük, Sarmal Yayınevi, 1999) da bu kapsamda hatırlanabilecek iki diğer kitap. Listenin eleştirel olan genelini dengelemek adına son olarak, Marx ve Nietzsche'nin modernite eleştirilerine katılmakla birlikte sıkı modernist konumundan da vazgeçmeyen Marshall Berman'ın *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'u (çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İletişim Yayınları, 1999) anılabilir.

BATILILAŞMA VE MODERNLEŞME TEORİSİ

Bu ciltte anlatılan Batıcı yaklaşımlar ve modernleşme süreçlerinin dünyanın genelinde nasıl şekillendiğinin çok ayrıntılı olmayan ama derli toplu bir anlatımı Serge Latouche tarafından *Dünyanın Batılılaşması* (çev. Deniz Mazlum, Ayrıntı Yayınları, 1993) adlı kitapta sağlanıyor. Theodore H. Von Laue'nun *The World Revolution of Westernisation: The Twentieth Century in Global Perspectives* (Oxford University Press, 1987) adlı çalışması da aynı konunu farklı bir bilançosunu sunmakta. Suavi Aydın'ın *Modernleşme ve Milliyetçilik*'i de (Gündoğan Yayınları, 1993) modernleşme ve milliyetçiliğin karşılıklı ilişkilerini tartışan bir çalışma ve özellikle Türkiye örneğinde de milliyetçilik modernleşmeninin, modernleşme de milliyetçiliğin destekçisi olarak şekil-

lendiği için, konunun önemli bir boyutuna işaret etmekte. Batılılaşma Türkiye'deki muhafazakârlar tarafından da tartışılmakta ve hatta teoretikleştirilmeye çalışılmakta. Bu çabanın iki örneği olarak Mümtaz Turhan'ın *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik* (Millî Eğitim Basımevi, 1969) ve İsmail Coşkun'un *Modernleşme Kuramı Üzerine* (Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989) adlı çalışmaları anılabilir.

Batılılaşma ve modernleşme teorisi üzerine bir liste hazırlarken elbette hatırlanması gereken bir küme özellikle 1960'larda baskın olan Modernleşme Okulu'nun çalışmaları. Gerek Batı'nın genelinde Batı'nın nasıl algılandığı ve gerekse Batılı akademik çevrelerin bir kısmında Batı'nın dünyanın öteki tarafalarına göre nasıl farklılaştırılarak algılandığını anlamada Arnold Toynbee'nin *The World and the West* (Oxford University Press, 1953) adlı kitabı yol açıcı olabilir. Modernleşme Okulu'nu örneklendirmek gerektiğinde David Apter'ın *The Politics of Modernization*'ı (University of Chicago Press, 1969) ve Jason Finkle ve Richard W. Gable, birlikte derledikleri *Political Development and Social Change* (John Wiley & Sons, 1966) adlı çalışma not edilebilir. Ellen Key Tribgerger'ın *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru* (Transaction Books, 1978) adlı kitabı da aynı perspektifin farklı vurgularla yeniden üretildiği ve Türkiye özel vurgusuna sahip bir kitap olarak akılda tutulabilir. Modernleşme Okulu'nun Orta Doğu odaklı ürünlerine örnek olarak da Robert G. Landen'ın *The Emergence of the Modern Middle East, Selected Readings*, (Van Nostrand Reinhard Co., 1970) adlı derlemesi ve Daniel Lerner ve Lucille W. Pevsner'ın *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Free Press of Glencoe, 1962) adlı ortak çalışmaları, özellikle Türkiye'yle ilgili bölümleri de olduğu vurgulanarak belirtilebilir.

Mehmet Özay'ın *Westernizing the Third World: Eurocentricity of Economic Development Theories* (Routledge, 1995) adlı çalışması da Modernleşme Okulu'yla ilişkili olarak gelişen kalkınma iktisadının bir eleştirisini sunmakta. Benzer bir yaklaşım için Fikret Şenses'in derlediği ve çevirdiği *Kalkınma İktisadı, Yükselişi ve Gerilemesi* (İletişim Yayınları, 1996) adlı kitaptan da yararlanılabilir.

TÜRKİYE'DE BATICILIĞIN BİRİNCİL KAYNAKLARI

Yukarı da sözü edilen ikinci zorluk en çok bu bölümde hissedilir. Münhasıran Batıcı olarak nitelenebilecek figürler bulmak, imkânsız değilse de oldukça zordur. Aynı durum metin düzeyinde de geçerlidir. Cumhuriyet öncesi dönemden Abdullah Cevdet bu bağlamda hatırlanabilecek bir isimdir. M. Şükür Hanioğlu'nun *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (Üçdal Neşriyat, 1981) adlı kitabı çalışması Abdullah Cevdet'i anlamada yararlanılabilecek bir kaynaktır.

Batıcılığın birincil kaynakları arasında en önemlileri ve en çok şey söyleyenleri, belki de Batıcılığın en önemli savunucusu ve uygulayıcısı olan Mustafa Kemal Atatürk'ün kitaplarıdır. *Nutuk*'un dili orjinal ya da sadeleştirilmiş çeşitli baskıları bu noktada ilk akla gelen kitaptır. Fakat özellikle 1930'dan sonra yazdıkları ve söyledikleri, gerek rejimin konsolide olması ve dolayısıyla kültürel sorunlara daha fazla enerji ayrılabilmesi, gerekse Nutuk'ta gözlenen tarih yazıcılığı kaygısından uzaklaşma nedeniyle Batıcılık hakkında daha fazla şey söylemektedirler. Ayırca Atatürk'ün bazı konulardaki fikirlerini konuşmalarında, bütününe bakıldığında yer yer tutarsızlıklar gözlense de, açıklıkla ifade etmiştir. Bu nedenle *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1972) Batıcılık fikriyatının izlenmesine yardımcı olacaktır. İlaveten şu kitaplar belirli konular hakkında Atatürk'ün fikirlerini kendi ağzından ya da kaleminden aktararak, farklı noktalardan Atatürk Batıcılığının okunmasına olanak vermektedirler: *Vecizeler* (haz. Ferit Ragıp Tunçor, İnkilâp ve Aka, 1981); *Eğitim Politikası Üzerine Konuşmalar* (haz. Kemal Aytaç, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1984); *Din Politikası Üzerine Konuşmalar*, (haz. Kemal Aytaç, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1986); *Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri* (Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 1990); *Düşünceleriyle Atatürk*, (der. İnan Arı, sadeleştiren İsmet Parmaksızoğlu, Türk Tarih Kurumu, 1991); *Atatürk ve Din*, (der. Sadi Borak, Anıl, 1996). Fakat muhtemelen bütün bu kitaplar içinde Batıcılığın üretilmesi bağlamında en önemlisi *Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri* (günümüz diline çevirip basıma hazırlayan Nuran Tezcan, Çağdaş Yayın-

ları, İstanbul, 1994) adlı kitaptır. Ayrıca yayımı devam eden *Atatürk'ün Bütün Eserleri* (Kaynak Yayınları, 1998'den itibaren) de hatırda tutulmalıdır.

Atatürk'ün Batıcılığını anlamada en az kendi yazdıkları ve söyledikleri kadar önemli bir kaynak da A. Afetinan'ın yazdıklarıdır. Afetinan'ın *Mustafa Kemal'den Yazdıklarım* (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971); *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi* (Türk Tarih Kurumu, 1977); *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazıları* (Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2000) bu noktada kaydedilmesi şart olan kaynaklar.

Erken Cumhuriyet döneminin Batıcılığını idrak etmek için başvurulması gereken kaynaklardan biri de, sonradan kurucu kadroyla ilişkisi sorunlu hale gelen Halide Edip Adıvar'ın kitaplarıdır. Romanlarında da sıkça Batılılaşma sorununa değinen yazarın kendisinin Batıcı konumu en net olarak *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*'nde (Doğan Kardeş Yayınları, 1955) belirir. Bu bağlamda *Conflict of East and West in Turkey* (Jamia Millia Islamia, 1935) hatırlanabilecek bir diğer Halide Edip kitabıdır. Aynı kapsamda, yazdıkları gazeteci stilinde de olsa, Ahmet Emin Yalman'ın Batıcı konumu üzerinde durulabilir. *Gerçekleşen Rüya: Cumhuriyetin Onbeşinci Yıldönümü Arifesinde Memleket Meselelerine Dair Düşünceler* (Tan Matbaası, 1938); *Turkey In My Time* (University of Oklahoma Press, 1957) ve *Yarının Türkiyesine Seyahat* (Köy Enstitüleri ve Çağdaş Eğitim Vakfı Yayınları, 1998) Yalman'ın nasıl bir Batıcılığı savunduğu sorusuna ışık tutacak kitaplar olarak not edilmelidir.

Erken Cumhuriyet dönemindeki Batıcılığın izlenebileceği kaynaklar hızlı bir şekilde böylece gözden geçirildikten sonra özellikle Halikarnas Balıkçısı etrafında, daha saf haliyle bir Batıcı zihniyetin şekillenmeye başlamasından söz edilebilir. Halikarnas Balıkçısı'nın romanları dışında Batıcı konumunu yansıtan kitapları şu şekilde sıralanabilir: *Anadolu'nun Sesi: Tarih ve Hellenizim* (Bilgi Yayınevi, 1984); *Merhaba Anadolu* (Bilgi Yayınevi, 1985); *Düşün* (Bilgi Yayınevi, 1985); *Altıncı Kıta Akdeniz* (Bilgi Yayınevi, 1991); *Arşipel* (Bilgi Yayınevi, 1995). Halikarna etrafında şekillenen bu akımın bir diğer kilit ismi de Azra Erhat'tır. Erhat'ın şu kitapları Batıcılığın birincil kaynakları arasında sayılabilir: *Mavi Anadolu* (Bilgi Yayınevi, 1969), *İşte İnsan (Ecce Homo)* (Adam Yayınları, 1984); *En Hakiki Mürşit: Anılar* (Cem Yayınevi, 1996). Doğrudan bu şekillenmeyle ilişkili olmasa da Ekrem Akurgal'ın *Türkiye'nin Kültür Sorunları ve Anadolu Uygarlıklarının Dünya Tarihindeki Yeri* (Bilgi Yayınevi, 1998) adlı kitabında geliştirdiği görüşler benzer bir Batıcılığa denk düştüğü için bu noktada hatırlanabilir.

Son olarak, daha farklı bir Batıcılık fikri olarak Suat Sinanoğlu'nun, Fransızcası da yayımlanmış olan *Türk Hümanizmi* (Türk Tarih Kurumu, 1988) adlı kitabını anarak bu bölümü kapatmak yerinde olur.

TÜRKİYE MODERNLEŞMESİ HAKKINDA KLASİKLER

Türkiye'de Batıcılık fikrinin okunanabileceği kaynaklara ilişkin bölümden sonra Türkiye modernleşmesi hakkında beş çözümleyici kitabı saymak yerinde olur. Bu beş çalışmanın Türkiye sosyal bilimler ortamındaki belirleyicilikleri nedeniyle "klasik" olarak nitelendirilmesi de mümkündür: Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1996); Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (Bilgi Yayınevi, 1973); Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, (Sarmal Yayınları, 1995); Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İletişim Yayınları, İstanbul, 1995) ve Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (İletişim Yayınları, 1995). Bu kitaplarda değişen oranlarda Batıcılık fikrinin gelişimi ve eleştirel çözümlemeleri de bulunmaktadır.

OSMANLI MODERNLEŞMESİ HAKKINDA

Türkiye'de bazı yazarlar Türkiye modernleşmesinin tarihini Cumhuriyet'le başlatmanının uygun olduğu görüşündedirler. Bu görüş büyük oranda Cumhuriyet'in Osmanlı'yı yok sayma tavrının bir uzantısı ve yeniden üretimidir. 1940'da yayımlanan *Tanzimat I* (İstanbul Maarif Matbaası, 1940) başlıklı derlemede yer alan çalışmalarda ise odak 1908'den çok daha öncesine çevrilmiş, fakat yine de genel olarak Osmanlı'daki Batılılaşma ve modernleşme çabalarının eksiklikleri üzerinde durulmuştur ve bir kopuş tezi oluşturulmuştur. Fakat yukarıda "klasik" olarak nitelenen çalışmalarının tamamına yakınında Türkiye modernleşmesinin, 1908 vurgusu kuvvetli bir Osmanlı-Cumhuriyet süreklilik yaklaşımıyla ele

alınması önerilmiş ve bu yaklaşım giderek artan oranda kabul görmüştür. Burada da süreklilik tezi uyarınca ilk önce Türkiye modernleşmesinin Osmanlı evresine ilişkin çalışmalar hatırlanacaktır.

Osmanlı modernleşmesi için yapılacak bir okumanın muhtemelen modernleşme/Batıcılık çabalarınından öncesini de ele alan kitaplarla başlaması gerekir. Bu noktada Stanford Shaw ve Ezel-Kural Shaw'un ortak çalışması *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye* (iki cilt, çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, 1982) ve Stefanos Yerasimos'un *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye* (özellikle ilk iki cilt, çev. Babür Kuzucu, Gözlem Yayınları, 1975) adlı çalışması hatırlanabilir. Osman Okyar ve Halil İnalcık'ın *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)* (Meteksan Limited Şirketi, 1980) başlıklı derlemeleri de yine oldıkça geniş zaman aralığı üzerine yapılmış çalışmaları bir araya getirmekte. V. Carter Findley'in *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, the Sublime Porte, 1789-1922* (Princeton University Press, 1980) adlı kitabı da erken Batılılaşma çababalarıyla başlayan bir kitap olarak dikkat çekmekte. İlber Ortaylı'nın *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İletişim Yayınları, 2000) da bütün 19. Yüzyılı anlatan ve özellikle de Osmanlı-Rus savaşlarının nasıl modernleştirici bir işlev gördüğü vurgulayan son derece önemli bir çalışma. Robert Devereux'nün *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of of the Midhat Constitution and Parliament*'ı (The Johns Hopkins Press, 1963) ve Bilal Eryılmaz'ın *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*'si (İşaret Yayınları, 1992) yine Osmanlı modernleşmesinin görece erken dönemlerini ele alan iki çalışma olarak kaydedilebilir. Fatma Müge Göcek'in *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme* (çev. İbrahim Yıldız, Ayraç Yayınevi, 1999) hatırlanması gereken bir diğer kitap olarak belirmekte.

Şevket Pamuk da *Osmanlı Ekonomisi ve Dünya Kapitalizmi (1820-1913): Ticaret, Sermaye ve Üretim İlişkileri* (Yurt Yayınları, 1984) adlı kitabında görece geniş bir zaman dilimini inceliyor. Pamuk ayrıca *Osmanlı İmparatoruluğu'nda Paranın Tarihi*'nde de (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999) farklı bir konu üzerinden modernleşme süreciyle ilgili malzeme sağlıyor. Ali Akyıldız'ın *Osmanlı Finans Sisteminde Dönüm Noktası: Kağıt Para ve Sosyo-Ekonomik Etkileri* (Eren Yayıncılık, 1996) adlı çalışması da finans dünyasının ve gündelik hayatın değişimini anlatan bir çalışma olarak not edilebilir.

Şerif Mardin'in *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İletişim Yayınları, 1996) 19. Yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı'da modernleşme ve Batılılaşma fikirlerinin izini sürerek bir bakım 1908'in temelini ortaya koyuyor. İlber Ortaylı *İkinci Abdülhamit Döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, (A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, 1981) adlı çok önemli bir diğer çalışmasında Osmanlı-Prusya ilişkilerini incelerken, bu ilişkilerin modernleşme açısından bir resmini de çizmiş oluyor. Murat Özyüksel'in *Anadolu ve Bağdat Demiryolları* (Arba Yayınları, 1988) çalışması da aynı ilişkilerin imparatorluk ulaşım sistemini nasıl modernleştirdiği bağlamında okunabilir.

1908'in önemi, gerek Osmanlı modernleşme/Batılılaşma sürecinin en üst noktası olması, gerekse Cumhuriyet devrini, modernleşme/Batılılaşma perspektifi de dahil olmak üzere pek çok açıdan hazırlayan dönem olması nedeniyle hayli kayda değerdir. Şerif Mardin'in *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* (İletişim Yayınları, 1996) döneim fikirsel atmosferini yansıtan bir çalışma olarak son derece önemlidir. Feroz Ahmad *İttihat ve Terakki, 1908-1914*'ü (çev. Nuran Yavuz, Kaynak Yayınları, 1984) ve Sina Akşin'in *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (Gerçek Yayınevi, 1980) ve *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (İmge Kitabevi, 1998) adlı kitapları dönemi anlamada yardımcı olacak diğer kitaplar olarak göze çarpmakta. Aykut Kansu'nun *1908 Devrimi* (çev. Ayda Erbal, İletişim Yayınları, 2001) döneme ilişkin bir diğer önemli kitap. H. Zafer Kars da *1908 Devrimi'nin Halk Dinamiği* (Kaynak Yayınları, 1997) başlıklı çalışmasında 1908'in bir devrim olduğu savunuyor. Masami Arai *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*'da (E. J. Brill, 1992) aslında dönemin milliyetçiliğinin modernleşme/Batılılaşma çabalarıyla olan sorunlu ilişkisini de tasvir etmekte. Zafer Toprak *İttihat-Terakki ve Devletçilik* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995) dönemin milliyetçiliğinin iktisadî politikalara olan etkisini serimleren modernleşme süreciyle de ilişkili bir perspektif sunmuş oluyor. Feroz Ahmad'in *İttihatçılıktan Kemalizme*'si (çev. Fatmagül Berktay, Kaynak Yayınları, 1985) belki bu kısmı kapatırken sürekliliğe olan vurgusu nedeniyle hatırlanabilecek bir çalışma.

OSMANLIDA MODERNLEŞEN MİLLETLER

Osmanlı modernleşmesinin sadece Türkiye modernleşmesinin ilk evresi olarak bugün Türkiye'de yaşayanları ilgilendirdiği düşünülemez. Bugünün farklı devletlerin sınırları içinde olan topraklarda modernleşme deneyimleri ilk kez Osmanlı döneminde yaşanmıştır. Dolayısıyla farklı milletlerin modernleşme süreçlerine bakmak, hem Osmanlı modernleşmesini anlamak, hem de modernleşme ve milliyetçiliğin sorunlu (ve hatta zorunlu) ilişkisini bir kez daha irdelemek açısından yararlı olacaktır. Bu kapsam da Benjamin Braude ve Bernard Lewis'in alt başlıkları farklı iki ciltlik kitapları *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Central Lands*, ve *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (Holmes and Meier, 1982) Osmanlı'nın çokkültürlü yapısını anlama da yol açıcı olabilir. Aynı yapının özellikleri François Georgeon ve Paul Dumont'un ortak derlemeleri *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak: Toplumsallık Biçimleri ve Cemaatlerarası İlişkiler, 18.-20. Yüzyıllar*'dan da (çev. Maide Selen, İletişim Yayınları, 2000) okunabilir.

Bu konuda hatırlanabilecek diğer kitaplar şunlardır: Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar* (çev. Türkan Yöney, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999). Herkül Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu* (İletişim Yayınları, 1994). Anaide Ter Minassian *Ermeni Devrimci Hareketi'nde Milliyetçilik ve Sosyalizm 1887-1912* (İletişim Yayınları, 1992). Henri Nahum *İzmir Yahudileri* (İletişim Yayınları, 2000). Aron Rodrigue, *Türkiye Yahudililerinin Batılılaşması, Alliance Okulları 1860-1925* (çev. İbrahim Yıldız, Ayraç Yayınevi, 1997).

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E GEÇİŞ VE SONRASI

Bu bölümde ele alınan çalışmaların geneline hakim olan yaklaşım modernleşme/Batılılaşma çabalarını Osmanlı-Cumhuriyet geçişinde bir süreklilik üzerinden incelemek ve bu çabaların sorunlu noktalarını da bu süreklilik bakışı etrafında çözümlemeye girişmektir. Dolayısıyla en azından bir bölümünde Osmanlı'nın son dönemi de günümüz sorunlarına ilişkin tartışmalara dahil edilmiştir. İlk olarak bazı genel kitapları not etmek gerekirse: Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri Müşahadeler ve Tezler* (Yedigün Matbaası, 1960); Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (İletişim Yayınları, 1994); Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İletişim Yayınları, 1995); Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi* (Afa Yayınları, 1996); Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (der.), *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi* (Beta Yayınları, 1986); Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası* (Alan Yayıncılık, 1985); Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* (İletişim Yayınları, 1993); İlkay Sunar, *State and Society in the Politics of Turkey's Development* (A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, 1974); Ersin Onulduran, *Political Development and Political Parties in Turkey*, (A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, 1974); Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (İletişim Yayınları, 1990). Bu listeye son derece önemli iki derleme kitap eklenebilir: İrvin Cemil Schick ve E. Ahmet Tonak'ın birlikte derledikleri *Geçiş Sürecinde Türkiye* (Belge Yayınları, 1992) ve Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba'nın birlikte derledikleri *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998). Metin Heper'in bürokrasi ve modernleşmeyi incelediği üç çalışması da kapsadığı geniş zaman dilimiyle önemlidir: *Modernleşme ve Bürokrasi: Karşılaştırmalı Kamu Yönetimine Giriş* (Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1973), *Bürokratik Yönetim Geleneği, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Gelişimi ve Niteliği* (O.D.T.Ü. İdari Bilimler Fakültesi Yayını, 1974) ve *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme, Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme* (Boğaziçi Üniversitesi Yayını, 1977).

Genele ilişkin bu kitaplardan sonra, Cumhuriyet'in erken dönemindeki modernleşmeci tavra ilişkin çalışmalardan, dönem hakkında yaratılan büyülenmişlik hâline kapılmayarak yazılanlardan bazılarını hatırlamak gerekir. Faruk Alpkaya'nın *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu, 1923-1924* (İletişim Yayınları, 1998) çalışması ilk iki yılda yoğunlaşıyor. Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi: Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci (1839-1939)* (Türk Tarih Kurumu, 1996) adlı çalışmasıyla konunun oldukça önemli bir boyutuna işaret ediyor. Zafer Toprak'ın *Bir Yurttaş Yaratmak: Muâsır Bir Medeniyyet İçin Seferberlik Bilgileri* (Yapı Kredi Yayınları, 1998) başlıklı metni de dönemin korporatizmini anlamak için bir anahtar olabi-

lir. Nuray Mert'in *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (Bağlam Yayınları, 1994) başlıklı çalışmasıda modernleşme din ilişkisine, resmî söylem dışı bir yaklaşım getiriyor. Orhan Koloğlu, *Bir Çağdaşlaşma Örneği Olarak Cumhuriyet'in İlk Onbeş Yılı: 1923-1938* (Boyut Kitapları, 1999) yine erken dönemlerdeki modernleştirmeler üzerine bir kitap. Ahmet İnsel de, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye: Kalkınma Sürecinde Devletin Rolü*'nde (Ayrıntı Yayınları, 1996) Osmanlı'dan 1960'lara kalkınmacı zihniyetin izini sürüyor.

Osmanlı modernleşmesinden Cumhuriyet'e aktarılan miraslardan en belirleyici olanı belki de modernleşme ve milliyetçiliğin karşılıklı ilişkilerindeki süreklilik. Her iki dönemde de zaman zaman; bir yandan modernleşme uluslaşma olarak algılanırken, öte yandan da modernleşmeye ulusun birlik ve sürekliliğini sağlamanın bir yolu olarak da bakılıyor. Bu ve başka noktaları tartışan çalışmaların eksik bir listesi şu şekilde verilebilir: Süleyman Seyfi Öğün, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye* (Bağlam Yayınları, 1995); Yusuf Bayraktutan, *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları* (T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996); Arzu Öztürkmen, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik* (İletişim Yayınları, 1998); Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları, 1912-1931* (İletişim Yayınları, 1997).

Bu noktada Türkiye modernleşmesini üzerine yabancı yazarların bazı kitaplarını hatırlamak da yararlı olacaktır: Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow (der.), *Political Modernisation in Japan and Turkey* (Princeton University Press, 1964); Frederick W. Frey, *The Turkish Political Elite* (MIT Press, 1965); William M. Hale (der.), *Aspects of Modern Turkey* (Bowker Publishing Co., 1976); Walter F.Weiker, *The Modernisation of Turkey: From Atatürk to the Present Day* (Holmes and Meier Publishers Inc., 1981); Jean Deny, *Yeni Türkiye* (Türkiye İş Bankası Yayınları, 1960).

Bu bölümü Türkiye modernleşmesini Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde kavrayan ve Türkiye'nin bugün yaşadığı çeşitli sorunları da o modernleşme sürecindeki bazı tercihlerle bağlantılandırarak tartışan, fakat anti-modernist bir konuma da hiçbir şekilde savrulmayan üç çalışmayı hatırlayarak bitirmek yerinde olur: Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, (Birikim Yayınları, 1995); Ayşe Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi* (Metis Yayınları, 1999) ve E. Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi* (Bağlam Yayınları, 1999).

KEMALİZM ODAKLI MODERNLEŞME OKUMALARI

Türkiye düşünce dünyasında, sosyal bilimler ortamında ve hatta siyasetinde en kuvvetli modernleşme yorumlarından biri Kemalizm çevresinde gelişen modernleşme yazınıdır. Bu yazın ana kaynağını bizzat Kemalizmin birincil kaynaklarından alarak Türkiye modernleşmesinin Cumhuriyet'in kurulmasıyla başlatılmasını savunur. Gerek bu listede yer alan, aynı kapsam da olup yer almayan çalışmaların bazılarında farklılıklar gözlense de, genel olarak bu yazının 1923'öncesine ilişkin her modernleşme çabasını dışarıdan güdümlü, eksik ve değersiz, 1923 sonrasındaki her modernleşme çabasını da kusursuz fakat bir ölçü de eksik kalmış olarak değerlendirdiği söylenebilir. Fakat Türkiye modernleşmesinde Cumhuriyet'in mutlak önemi ve Atatürk müthiş ivmesi göz önünde bulunduruludğunda bu listede yer alan çalışmaların da elbet Türkiye modernleşmesi hakkında söylecekleri önemli şeyler vardır. Ayrıca bu kitaplar gerek Kemalim'in Batıcı konumu, gerekse bizzat yazarların benimsediği Batıcılık açısından da ilginç bir okuma vaad etmektedir: Bedia Akarsu, *Atatürk Devrimi ve Temelleri* (İnkilâp Kitabevi, 1995); Falih Rıfkı Atay, *Çankaya* (Bateş Atatürk Dizisi, 1998); Toktamış Ateş, *Kemalizmin Özü, Görüşler; Düşünceler* (Der Yayınları, 1994); Ergün Aybars, *Atatürk, Çağdaşlaşma ve Laik Demokrasi* (haz. Erkan Serçe, İleri Kitabevi, 1994); Ergün Aybars, *Ulusal, Lâik, Sosyal Hukuk Devleti: Atatürkçülük ve Modernleşme* (Ercan Kitabevi, 2000); Mustafa Baydar, *Atatürk ve Devrimlerimiz* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973); İsmet Giritli, *Atatürkçülük: Ulusal Modernleşme İdeolojisi* (Mustafa Kemal Derneği Yayınları, 1982); İsmet Giritli, *Günümüzde Atatürkçülük* (Der Yayınları, 2000); Sadi Irmak, *Atatürk Devrimleri Tarihi: İdeoloji ve Tarih Açısından İnceleme* (Fatih Yayınevi Matbaası, 1973); Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (der.), *Atatürk: Founder of a Modern State* (C. Hurst and Co., 1981); Ahmet Taner Kışlalı, *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi* (İmge Kitapevi, 1994); Suna Kili, *Atatürk Devrimi: Bir Çağ-*

daşlaşma Modeli (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000); Emre Kongar, *Atatürk Üzerine* (Hil Yayın, 1983); Emre Kongar, *Devrim Tarihi ve Toplumbilim Açısından Atatürk* (Remzi Kitabevi, 1983); Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (Remzi Kitabevi, 1985); Emre Kongar, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* (Remzi Kitabevi, 1985); İlhan Selçuk, *Atatürkçülüğün Alfabesi* (Çağdaş Yayıncılık, 1985); Bülent Tanör, *Kurtuluş Kuruluş* (Cumhuriyet Kitapları, 2000); Tekinalp, *Kemalizm* (çevrimyazı Çetin Yetkin, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998); Özkan Tikveş, *Atatürk Devrimi ve Türk Hukuku* (İstiklâl Matbaası, 1975); Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası* (İmge Kitabevi, 1993); Tarık Zafer Tunaya, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük* (Arba Yayınları, 1994); S. Eriş Ülger, *Türk Rönesansı ve Anılarda Gazi Mustafa Kemal Atatürk* (İnkılâp Kitabevi, 1999); Şerafettin Yamaner, *Atatürk Öncesi ve Sonrası Kültürel Değişim: Değişimin Felsefesi ve Toplumsal Özü* (Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998); Ünsal Yavuz, *Atatürk ve Çağdaşlaşmanın Temel İlkeleri* (Önel Yayınevi, 1994).

Aynı kapsamda bazı yabancı yazarların kitapları da anılabilir: Paul Dumont, *Mustafa Kemal* (çev. Zeki Çelikkol, Kültür Bakanlığı, 1993); Preston Hughes, *Atatürkçülük ve Türkiye'nin Demokratikleşme Süreci* (Milliyet Yayınları, 1994); Jacob M. Landau (der.), *Ataturk and the Modernization of Turkey* (E. J. Brill, 1984); Kurt Steinhaus, *Atatürk Devrimleri Sosyolojisi: Sosyo-Ekonomik Yönden Az Gelişmiş Ülkelerde Burjuva Toplumunun Gelişmesi sorunu Üzerine Bir Araştırma* (çev. M. Akkaş, Sander Yayınları, 1973).

BATI, BATICILIK, BATILILAŞMA HAKKINDA TEFEKKÜR

Niyazi Berkes'in değişiyle ikiyüzyıldır modernleşmeye ve Batılılaşmaya çalışan Türkiye'de kültürel ortamda da Batı, Batıcılık ve Batılılaşma üzerine en çok düşünülen konular arasında yer alır. Düşünce dünyasında gündemin sürekli aynı maddeyle oluşması, ilk olarak bizatihi bu çabaların kültürel ortamda yarattığı kırılmalarla açıklanabilir. Bir diğer muhtemel neden de bu çabaların bir türlü tam bir başarıyla ulaşamaması, fakat bununla birlikte tam olarak başarısız da olmaması ve bu durumda tam olarak Batılı olmamakla birlikte, Batıdan da hiçbir zaman bütünüyle kopulmamasıdır. Bu kapsamdaki düşüncelerin izi sürmek için ilk olarak ne yazık ki sayıları çok olmayan, Türkiye düşünce tarihiyle ilgili kitaplara bakılabilir. Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce ve Tarihi* (Ülken Yayınları, 1992) başlıklı çalışması ilk hatırlanacak kitaptır. İsmail Kara'nın *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (1. cilt, Risale Yayınları, 1986; 2. cilt, Risale Yayınları, 1987; 3. cilt, Pınar Yayınları, 1994) başlıklı antolojisi de, özellikle Batıcılık ve Batılılaşma konuları üzerine düşünmeye ciddi enerji harcayan İslâmî kesimin geçirdiği evrelerin izlenebileceği bir çalışmadır. Emre Kongar'ın hazırladığı *Türk Toplumbilimcileri* (iki cilt, Remzi Kitabevi, 1982) adlı çalışmada Hilmi Ziya Ülken'den Niyazi Berkes'e çeşitli düşünce insanlarının genel düşünce yapıları verirken, Batılılaşma hakkındaki görüşlerine de değiniliyor. Mete Tunçay'ın derlediği, *75 Yılda Düşünceler Tartışmalar* (Tarih Vakfı Yayınları, 1999) adlı kitap da belirli bir bakış sunmaktadır. Kurtuluş Kayalı'nın düşünce tarihi üzerine yaptığı çalışmalar da bu noktada hatırlanılması gereken katkılardır: *Türk Düşünce Dünyası Üzerine Sınırlı Değerlendirmeler* (Ayyıldız Yayınları, 1994) ve *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı: Görüntüdeki Dinamizmin Gölgelediği Tıkanıklık* (İletişim Yayınları, 2000).

Bu genel kitaplardan sonra daha özel olarak Batı, Batıcılık ve Batılılaşma hakkındaki görüşlere yoğunlaşan ve bu konudaki algıların nasıl şekillendiğini araştıran kitaplara değinmek yararlı olur. Niyazi Berkes'in *Türk Düşününde Batı Sorunu* (Bilgi Yayınevi, 1975) herhelde bu konunun en derli toplu kitaplarından biridir. Yine Berkes'in *Batıcılık, Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler* (Yön Yayınları, 1965) adlı çalışması da bu noktada unutulmaması gereken bir kitaptır. Tarık Zafer Tunaya'nın, *Medeniyetin Bekleme Odasında*'sı (Bağlam Yayınları, 1989) da böyle bir liste hazırlanırken kesinlikle unutulmaması gereken bir kitaptır. Fatma Müge Göcek'in *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eigteenth Century*'si (Oxford University Press, 1987), Tuncer Baykara'nın *Osmanlılar'da Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*'ıyla (Akademi Kitabevi, 1999) birlikte Batı algısının Osmanlı döneminde nasıl şekillendiğine ilişkin bir çalışma olarak okunabilir. Abdullah Kaygı'nın *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*'sı (Gündoğan Yayınları, 1992), Tülay Özüerman'ın *Türkiye'nin Batılılaşma ve Demokratik-*

leşme Açmazı'ı (Dokuz Eylül Yayınları, 1998), A. Nuri Yurdusev, *Türkiye ve Avrupa: Batılılaşma, Kalkınma, Demokrasi*'si (haz. Atila Eralp, İmge Kitabevi, 1997) ve Nuri Eren'in *Turkey Today and Tomorrow: an Experiment in Westernization*'ı (Pall Mall, 1963) bu bağlamda hatırlanabilecek diğer kitaplardır. Meselenin muhafazakar bir açıdan yorumu için Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz* (Yağmur Yayınevi, 1967) adlı kitabına başvurulabilir.

Bu tefekkür süreci doğrudan birincil kaynaklardan izlenmek istendiğinde Ahmet Rıza'ın *Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı* (Fransızca aslından çeviren Ziyad Ebüzziya, Üçdal Neşriyat, 1982) adlı çalışması ilginç bir başlangıç noktası oluşturabilir. Elbette Ziya Gökalp de bir bakıma bütün yazdıklarıyla ama özellikle *Hars ve Medeniyet* (Balkanoğlu Matbaacılık, 1964) ve *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (haz. Yalçın Toker, Toker Yayınları, 1988) adlı kitaplarıyla bu tefekkür zincirinin önemli bir halkasını oluşturur. Her halde, Gökalp'in Batı medeniyeti karşısında gelirştirdiği formülasyonun, görmezden gelinemeyecek bir kırılmayla da olsa, kısa sürede nasıl resmîleştirildiğini hatırlatmak gereksiz olur. Selim Sırrı Tarcan'ın *Garpta Hayat*'ı (Maarif Vekaleti, 1929) Batı'nın 1920'lerin sonunda nasıl algılandığını gösterebilecek görece hafif/popüler bir kitaptır. Halide Edip'in *Turkey Faces West*'i (Yale University Press, 1973) ve Ahmet Ağaoğlu'nun *Üç Medeniyet* (Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1972) adlı kitabıyla birlikte Gökalp'in ölümünden hemen sonraki döneme ilişkin iki farklı perspektifi ortaya koyarlar. 1930'lardan Batılılaşma karşısında bolca çekinceli bir tavır için de Peyami Safa'nın ilk kez 1938'de yayımlanan, *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ına (Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, 1988) bakılabilir. Aynı kapsamda Safa'nın *Doğu-Batı Sentezi*'nin (Yağmur Yayınları, 1963) hatırlanması yararlı olacaktır.

Muhafazakâr/İslâmî yazarların konuya ilişkin üretiklerini hatırlamak, Batılılaşmanın muhafazakâr/İslâmî düşüncenin en belirgin sorunlarından olması nedeniyle yararlı olacaktır. Bu kesimden zaman zaman aşırı reaksiyoner ve aşırı tepkici çalışmalar da gözlenmektedir. Hızlı bir hatırlamayla şu liste oluşturulabilir: Halil Nimetullah Öztürk'ün *Türkleşmek, Layıklaşmak, Çağdaşlaşmak* (Sıralar Matbaası, 1953) adlı kitabı daha erken döneme bir örnek oluşturur. Nuri Pakdil'in *Batı Notları* (Edebiyat Dergisi Yayınları, 1972) Batı'nın nasıl algılandığına bir örnek teşkil eder. D. Mehmet Doğan'ın *Batılılaşma İhaneti* (Birlik Yayınları, 1979), tıpkı Sadık Albayrak'ın *Türkiye'de İslâmcılık-Batıcılık Mücâdelesi* (Risale Yayınları, 1990) adlı kitabı aşırı reaksiyoner ve kategorik bir tavır içindeyken Rıdvan Akabe'nin *Batılılaşma Sürecinde Türkiye* (Buhara Yayınları, 1991) daha çözümleyici bir yaklaşım sergiler. İsmet Özel'in *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*'sı (Cidam Yayınları, 1992) İsmail Kara'nın ifadesiyle İslâmcılığın konuya ilişkin sorunlarını çözen bir yaklaşım geliştirmiştir. Mümtaz'er Türköne'nin *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*'de (Ark, 1994) bu bağlamda hatırlanması gereken bir kitaptır. Listeye eklenebilecek diğer kitaplar: Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler* (der. Mümtaz'er Türköne, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994); Erol Özbilgen, *Pozitivizm Kıskacında Türkiye* (Ağaç Yayıncılık, 1994); Ergun Yıldırım, *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslâm* (İnsan Yayınları,ğ 1995); Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, (İz Yayıncılık, 1995); Davut Dursun (der.), *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* (İnsan Yayınları, 1995); Beşir Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi* (Ötüken Neşriyat, 1997); Mehmet Turgut, *Osmanlı'da Devlet, Ekonomi ve Batılılaşmadaki Yanlışlıklar* (Boğaziçi Yayınları, 1998); Celal Ali Ahmet, *Batılılaşma Hastalığı* (Yöneliş, 2000).

Bu alanda düşünce üretmek Türkiye solunun da gündem maddelerinden birini oluşturmuştur. Bir dönemin üretim tarzı tartışmalarından, solun millîci karakterine kadar sol içinde yapılan tartışmanın, doğrudan niyet bu olmasa da, bir bakıma burada izlenmeye çalışılan düşünsel çabaya eklemlendiği de söylenebilir. Bu kapsamda belki her yazdığı doğrudan bu meseleyle alakadar olan Kemal Tahir ilk hatırlanabilecek isimdir. Özellikle 13 ciltlik *Notlar* (Bağlam Yayınları, 1989'dan itibaren) özel olarak hatırlanmayı hak eder. Doğan Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın)* (Bilgi Yayınevi, 1969) adlı kitabında da hem kısa bir bölümde doğrudan hem de kitabın genelinde alt metinde Batılılaşma tartışılır. Solun konuya ilişkin en özgün katkıları yapmış olan ismi ise şüphesiz İdris Küçükömer'dir. *Düzenin Yabancılaşması, Batılaşma* (Bağlam Yayınları, 1994; ilk baskı Ant Yayınları, 1968) Batılılaşma üzerine kale-

me alınmış kitaplar içinde son derece özel bir yere sahiptir. Attilâ İlhan'ın da pek çok denemesinde odağının Batı, Batıcılık ve Batılılaşma olduğu gözükür. Bu kapsamda İlhan'ın deneme kitaplarından şunlar hatırlanabilir: *Ulusal Kültür Savaşı* (Özgür Yayıncılık, 1986); *Hangi Batı?* (Bilgi Yayınevi, 1982); *Hangi Laiklik?* (Bilgi Yayınevi, 1995), *Batı'nın "Deli Gömleği", Hangi Küreselleşme?* (Bilgi Yayınevi, 1997). Murat Belge'nin de *Tarihten Günceliğe* (Alan Yayıncılık, 1983) ve *Türkiye Dünyanın Neresinde?* (Birikim Yayınları, 1992) adlı kitaplarında yer alan bazı yazılarında bu konuları tartıştığı hatırlanabilir.

Son iki paragrafta yapılan sınıflandırmalar da elbette sorunsuz değildir ve yaklaşımları son derece farklı kişiler birbirine yakın sıralanabilmiştir. Ama bir de sınıflandırılması neredeyse imkansız isimler vardır. Herhelde Cemil Meriç bunların başında gelir ve onun adına anmadan bu liste elbette hazırlanamaz. Meriç de genel olarak bütün yazılarında Batı, Batıcılık ve Batılılaşma sorunlarını tartışır ama şu kitapları da özel olarak not edilmelidir: *Mağaradakiler* (Ötüken Neşriyat, 1980); *Bir Facianın Hikâyesi* (Umran Yayınları, 1981); *Kültürden İrfana* (İnsan Yayınları, 1986); *Bu Ülke* (İletişim Yayınları, 1992); *Jurnal* (İletişim Yayınları, 1992); *Umrandan Uygarlığa* (haz. Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, 1996). Yazdıkları Cemil Meriç'e göre yazdıkları çok daha sistemli olsa ve bir bütünlük oluştursa da Hilmi Yavuz da sınıflandırılması zor bir isimdir. Konuya ilişkin katkıların en önemlileri arasında Hilmi Yavuz'un *Modernleşme, Oryantalizm ve İslâm*'ı (Boyut Kitapları, 1998) ve *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*'i (Boyut Kitapları, 1998) de kesinlikle sayılmalıdır.

Bu bölümü genel olarak Türkiye düşünce dünyasında Batı'yla dünyanın diğer kesimleri arasındaki ilişkileri ve bu kapsamda Batı'yla konumu muğlak Türkiye arasındaki ilişkileri açıklamada başvurulan kavramlardaki değişikliğe ilişkin bir gözlemle tamamlamak uygun olur. Bir genelleme yaparak önceki dönemlerde Batı'yla Batıdışı arasındaki iişkilerin açıklanmasında esas olarak emperyalizm kavramının hakim olduğu, fakat son dönemlerde emperyalizm kavramının iki farklı kavramla, küreselleşme ve Oryantalizm'le yer değiştirdiğini ya da bu iki yeni kavramla desteklendiği iddia edilebilir. Bu iddiayı tartışmak son dönemde Batı, Batıcılık ve Batılılaşma üzerine yapılan tefekkürlerde Oryantalizm ve küreselleşme kavramlarının ağırlığının artması nedeniyle de yararlı olacaktır.

Emperyalizm'in formülasyonu için ana kaynak V. I. Lenin'nin *Kapitalizmin Son Aşaması Emperyalizm* (çev. Kenan Somer, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1997) adlı kitabıdır ve ayrıca *Ulusların Kaderini Tayin Hakkı*'na da (çev. M. Ardos, Sol Yayınları, 1968) bakılabilir. Özellikle sol içinden üretilmiş, emperyalizm çerçevesinde gelişen analiz sayılamıyacak kadar çoktur. Burada sadece Pertev Naili Boratav'ın *Kültür Emperyalizmi Üstüne Konuşmalar*'ını (Ataç Kitabevi, 1967) anmak emperyalizm ve Oryantalizm çözümlemeleri arasındaki tartışılabilecek bir sürekliliği göstermesi bakımından gereklidir. Emperyalizm çerçevesinde gelişen analizlerin çok büyük oranda sol içinden üretildiğini söylemek bile gereksiz, fakat sağın da bu kavrama sırtını büsbütün dönmediği de hatırda tutulmalıdır. Ahmet Kabaklı'nın *Kültür Emperyalizmi (Manevi Sömürgecilik)* (Toker Yayınları, 1971) adlı kitabı bu noktada hatırlanabilir ve Boratav'ın çalışmasıyla bir çapraz okumaya tabi tutulabilir.

Son dönemde sıkça kullanılan oryantalizm kavramı da, büyük oranda sömürgeci söylemleri nitelemek amacıyla üretildiğinden emperyalizmle ilişkili sayılabilir. Oryantalizm kavramı etrafında Batı söylemlerini çözümlemenin kaynağı, küreselleşme kavramının izini süremeye göre çok daha kolaydır. Edward W. Said'in bu konudaki temel kitabı ilk önce *Oryantalizm* (çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, 1982) adıyla, daha sonra *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları* (çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, 1999) başlığıyla çevrildi. Said'in not edilmesi gereken diğer kitapları öncelikle *Kültür ve Emperyalizm: Kapsamlı Bir Düşünsel ve Siyasal Sorgulama Çalışması* (çev. Necmiye Alpay, Hil Yayın, 1998) ve *Oryantalizm Eleştirileri* (çev. İslâm Özkan, Süleyman Şahin, Şenay Özden, İlkbahar, 2000) olarak beliriyor. Oryantalizm konusunda Said'den sonra anılabilecek diğer bir isim Bryan S. Turner. Turner'ın halen konuya ilişkin çevrilmiş kitapları: *Max Weber ve İslâm* (çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, 1991); *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm* (çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, 1997); *Marx ve Oryantalizmin Sonu* (çev. H. Çağatay Keskinok, Kaynak Yayınları, 2001). Rana Kabbani'nin *Avrupa'nın Doğu İmajı* (çev. Serpil Tuncer, Bağlam Yayınları, 1993) ve Thierry Hentch, *Hayali Doğu, Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı* (çev. Aysel Bora, Metis Ya-

yınları, 1996) adlı çalışması bu bağlamda hatırlanabilecek diğer kitaplar. Türkiye'de de bu perspektiften üretilen kitapların sayısı giderek artmakta. Hilmi Yavuz'un kitapları ve E. Fuat Keyman, Mahmut Mutman ve Melda Yeğenoğlu'nun ortak derlemeleri *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (İletişim Yayınları, 1998) ilk anda akla gelen çalışmalar.

Said'in oryantalizm perspektifindeki karşılığını küreselleşme için bulmak kolay değildir. Ancak Samir Amin'in kitapları bu noktada hatırlanabilir: *Kaos İmparatorluğu: Yeni Kapitalist Küreselleşme* (çev. Işık Soner, Kaynak Yayınları, 1993) ve *Küreselleşme ve Kapitalizm* (çev. Vasıf Erenus, Sarmal Yayınevi, 1999). Amin'in, *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi* (çev. Mahmut Sert, Ayrıntı Yayınları, 1993) adlı kitabı da bir bakıma Oryantalizm ve küreselleşme tezlerinin yakınlığını gösterir bir çalışmadır. Anthony Giddens'in *Elimizden Kaçıp Giden Dünya: Küreselleşme Hayatımızı Nasıl Şekillendiriyor*'u (çev. Osman Akınbay, Alfa, 2000) ve Paul Hirst ve Grahame Thompson ortak kitapları *Küreselleşme Sorgulanıyor* (çev. Çağla Erdem, Elif Yücel, Dost Kitabevi, 2000) bu kapsamda not edilebilecek diğer kitaplardır. Türkiye'de küreselleşme perspektifinden yazılan kitaplarda azımsanmayacak sayıdadır. İki örnek olarak Gülten Kazgan'dan *Küreselleşme ve Ulus-Devlet: Yeni Ekonomik Düzen* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000) ve Taner Timur'dan *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi* (İmge Kitabevi, 1996) belirtilebilir.

KİŞİSEL SERÜVENLER

Türkiye'de Batıcılık fikrinin ve modernleşmenin izini sürereken hatırlanması gereken kaynak gruplarından biri de kişilerin Batı ve modernleşme karşısında yaşadıkları kişisel deneyimler üzerine yazılanlardır. Bu kaynak grubunun sağlayabileceği fayda iki noktada açıklanabilir: Birincisi Batı'yla ilişkilerin yer yer gözlenen kanonlarca desteklenmesine karşın ağırlıklı olarak kişisel bir serüven olarak yaşanmasıdır. Diğer bir neden de Batı ve modernleşmeyle karşılaşmanın aynı zamanda entellektüellerin kişilik bulma, bağımsız konum belirleme çabalarının da başlangıcını oluşturmasıdır. Burada ele alınan kişilerin doğum tarihine göre oluşturulan kısa liste sunuluyor ve ele alınan kişilerin en gencinin doğum tarihi 1909. Bir bakıma Cumhuriyet öncesi kuşaklara ilişkin derlemenin seçilmesinin de nedeni hem bu kişilerin Batı ve modernleşmeye karşı tavır ve seçimlerinin arkadan gelenleri de etkilemiş olması hem de Cumhuriyet dönemlerinde daha belirgin Batıcı kanonlar, devlet desteğiyle de oluşturulduğu için, yaşananların kişisel serüven olmaktan uzaklaşmaya başlaması. 1800 doğumlu Mustafa Reşit Paşa'yla başlıyan liste şöyledir: Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* (Türk Tarih Kurumu, 1985); Gündüz Akıncı, *Batıya Yönelirken Şinasi* (Ayyılız Matbaası, 1962); Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi* (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991); Carter V. Findley, *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999); Ahmet Mithat Efendi, *Beşir Fuad* (Oğlak Yayınları, 1996 [1887]); Erol Emil, *Mizancı Murad Bey: Hayatı ve Eserleri* (İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, 1979); Ahmet Turan Alkan (der.), *Sıradışı Bir Jön Türk: Ubeydullah Efendi'nin Hatıraları* (İletişim Yayınları, 1989); Zeynep Kerman, *Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Batılı Yaşayış Tarzı ile İlgili Unsurlar* (Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995); Sabiha Sertel, *İlericilik Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret* (Çağdaş Yayınları, 1996); M. Şükür Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (Üçdal Neşriyat, 1981); Ömer Faruk Huyugüzel, *Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Edebî Eserleri Üzerine Bir Araştırma* (Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984); Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* (İletişim Yayınları, 1993); Cavit Orhan Tütengil, *Prens Sabahattin* (Geçit Yayınevi, 1954); İnci Enginun, *Halide Edib Adıvar'in Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978); Ayşe Durakbaşa, *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (İletişim Yayınları, 2000); Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal* (Dergâh Yayınları, 1982); Beşir Ayvazoğlu, *Doğu-Batı Arasında Peyami Safa* (Ufuk Kitapları, 2000); Yılmaz Özakpınar, *Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan* (Kubbealtı Neşriyatı, 1997); Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu* (Dergâh Yayınları, 1992).

MODERNLEŞME VE EĞİTİM

"Batıcılık ve Modernleşme" kavramlarının izini süremeye çalışırken modernleşme çabalarının farklı konular odağında bilançosunu çıkarmaya yardımcı olabilecek kaynaklar

üzerinde durmak yararlı olacaktır. Modernleşme haraketinin Osmanlı döneminde de eğitimi öncelikli görmesi nedeniyle ilk olarak eğitimi ele almak yerinde olur. Osmanlı döneminde eğitimde modernleşme çabalarını izlemek için şu kitaplara başvurulabilir: Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (Eser Matbaası, 1977); Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi* (İletişim Yayınları, 1991); İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü* (Türk Tarih Kurumu, 1993); Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)* (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991); Nuri Doğan, *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)* (Bağlam Yayınları, 1994); Mustafa Ergün, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri, 1908-1914* (Ocak Yayınları, 1996).

Cumhuriyet döneminin eğitim anlayışının nasıl şekillendiğini anlamada önemli bir adım Ziya Gökalp'in eğitime yaklaşımıdır. Gökalp'in konuya ilişkin kitapları: *Milli Terbiye ve Maarif Meselesi* (Diyarbakırı Tanıtma ve Turizm Derneği, 1964) ve *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri* (haz. Rıza Kardaş, Millî Eğitim Bakanlığı, 1992). Halil Fikret Kanad'ın *Muassır Terbiye Ülküleri ve Terbiyede Yenilikler* (Gazi Terbiye Enstitüsü Neşriyatı, 1934) adlı kitabı ve Kazım Nami Duru'nun *Kemalist Rejimde Öğretim ve Eğitim*'i (Kanaat Kitabevi, 1938) erken Cumhuriyet döneminde egemen olan eğitim anlayışının anlaşılmasına yardımcı olabilecek kitaplardır.

Türkiye modernleşmesinin en ilginç safhalarından biri resmî eğitim politikalarının Hasan Âli Yücel ve İsmail Hakkı Tonguç tarafından yönlendirildiği dönemdir. Bu özel döneme ilişkin şu kitaplar, hayli eksik olmakla birlikte, not edilebilirler: Mustafa Çıkar, *Hasan Âli Yücel ve Türk Kültür Reformu* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997); İsmail Hakkı Tonguç, *Eğitim Yoluyla Canlandırılacak Köy* (Remzi Kitabevi, 1947); Fay Kirby, *Türkiye'de Köy Enstitüleri* (İmece Yayınları, 1962); Engin Tonguç, *Devrim Açısından Köy Enstitüleri ve Tonguç* (Ant Yayınları, 1970); Engin Tonguç, *Bir Eğitim Devrimcisi: İsmail Hakkı Tonguç (yaşamı, öğretisi, eylemi)* (Güldikeni Yayınları, 1997); Pakize Türkoğlu, *Tonguç ve Enstitüleri* (Yapı Kredi Yayınları, 1997). İlaveten M. Asım Karaömerlioğlu'nun "Köy Enstitüleri Üzerine Düşünceler" (*Toplum ve Bilim*, Sayı: 76, 1998) başlıklı makalesinin genel yazılanlardan farklı şeyler söyleyen bir çalışma olarak akılda tutulması gerekmekte.

Eğitim ve moderleşme konusuna daha geniş zaman dilimlerinde bakan kitaplardan bazıları da şöyle listelenebilir: İsmail Kaplan, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi* (İletişim Yayınları, 1999); Andreas M. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey* (The University of Chicago Press, 1966); Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Sentezinden Türk-İslâm Sentezine* (çev. Ali Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998); Tayyip Duman, *Türkiye'de Ortaöğretime Öğretmen Yetiştirme (Tarihi Gelişimi)* (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991). Ayrıca üniversiteye odaklanan bazı çalışmaları da hatırlamak gerekmektedir: Taner Timur, *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (İmge Kitabevi, 2000); Horst Widmann, *Atatürk Üniversite Reformu* (çev. Aykut Kazancıgil ve Serpil Bozkurt, İ. Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayını, 1981); Ali Arslan, *Darülfünun'dan Üniversite'ye* (Kitabevi, 1995); M. Tahir Hatiboğlu, *Türkiye Üniversite Tarihi 1845-1997* (Selvi Yayınevi, 1998).

MODERNLEŞME VE KÜLTÜR

Yukarıda sözü edilen Batıcı konumların izlerinin sürülmesine ilişkin zorluğun en hafiflediği alan kültür alanı ve özellikle de resmî kültür politikalarının oluşum süreçleridir. Bu alanda ilk bakılması gereken alt-alan çeviri olarak gözükmektedir. Hilmi Ziya Ülken'in ilk kez 1935'de yayımlanan *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (Ülken Yayınları, 1997) adlı kitabı çeviri faaliyetlerinin modernleşme süreçinde üstlendikleri rolü anlamada ufuk açıcıdır. Bülent Aksoy'un, Mehmet Rifat'ın derlediği *Çeviri ve Çeviri Kuramı Üstüne Söylemler* (Düzlem Yayınları, 1996) adlı kitabın içinde yer alan "Cumhuriyet Döneminde Çeviri" başlıklı makalesi, Dündar Akünal'ın *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*'nde (2. cilt, İletişim Yayınları, 1986) yer alan "Çeviri ve Batılılaşma" başlıklı ve Özlem Berk'in, "Bir Türk Kimliği Yaratmada Tercüme Bürosu ve Kültür Politikaları: Çevirilerin Yerelleştirilmesi" başlıklı çalışması (*Toplum ve Bilim*, Sayı: 85, 2000) bu bağlamda hatırlanabilecek çalışmalar arasındadır. Ayrıca Akşin Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili* (Çağdaş Yayınları, 1986) adlı kitabıyla konuya ilişkin bir perspektif sunmaktadır.

Dil meselesi Osmanlı modernleşme çabalarından itibaren düşük yoğunluklu olarak sürekli gündemi işgal etmektedir ve özellikle Cumhuriyet reformlarının en temellerinden birini oluşturması nedeniyle önemlidir. Konunun Osmanlı boyutu için şu iki makaleye bakılabilir: Konur Ertop, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Dil Sadeleşmesi", (*Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 2. cilt, İletişim Yayınları, 1986) ve Enver Ziya Karal, "Tanzimat'tan Sonra Türk Dili Sorunu" (*Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* 2. cilt, İletişim Yayınları, 1986). Konunun Cumhuriyet devrindeki serüvenini izlemek için şu kitaplardan yararlanılabilir: Ömer Asım Aksoy, *Atatürk ve Dil Devrimi: Dil Alanındaki Çalışmalara Genel Bir Bakış* (Millî Eğitim Bakanlığı, 1963); Sami N. Özerdim, *Harf Devriminin Öyküsü* (Türk Dil Kurumu Yayınları, 1962); Şeraffettin Turan, *Atatürk ve Ulusal Dil* (Cumhuriyet Kitapları, 1998); M. Şakir Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi* (Türk Dil Kurumu Yayınları, 1973); Doğan Aksan, *Türkiye Türkçesinin Dünü, Bugünü, Yarını* (Bilgi Yayınevi, 2000). Konuya ilişkin muhafazakâr bir yaklaşım için Mehmet Kaplan'ın *Kültür ve Dil* (Dergâh Yayınları, 1996) adlı kitabına bakmak yararlı olacaktır.

II. Mahmut'un Mehteran müziğini yasaklamasından bu yana en katı Batıcı uygulamaların gözlendiği alanlardan biri de müzik olmuştur. Konunun Osmanlı ayağı Bülent Aksoy'un "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Musıki ve Batılılaşma" (*Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* 5. cilt, İletişim Yayınları, 1986) başlıklı makalesinden okunabilir. Cumhuriyet'in müzik konusundaki sınır tanımaz modernistliği erken Cumhuriyet dönemi müzik politikalarını konu edinen şu üç makaleden izlenebilir: Orhan Tekelioğlu, "Kendiliğinden Sentezin Yükselişi: Türk Pop Müziği'nin Tarihsel Arkaplanı" (*Toplum ve Bilim*, Sayı: 67, 1995); Füsun Üstel, "'Musiki İnkılâbı' ve Aydınlar" (*Tarih ve Toplum*, Sayı: 113, 1993); Füsun Üstel, "1920'li ve 30'lu Yıllarda 'Millî Musiki' ve 'Musiki İnkılabı'" (*Defter*, Sayı: 22, 1994). 1930'larda radyodan Türk müziğinin yasaklanmasına kadar ilerleyen resmî tavrın en detaylı tasviri Uygur Kocabaşoğlu tarafından *Şirket Telsizinden Devlet Radyosuna* (A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, 1980) adlı çalışmada sağlanmaktadır. Kültürel ortama yapılan bu Batıcı müdahelelerin sonradan Batıcı seçkinlerin istemediği sonuçlara yol açtığı ve ortaya çıkan sonuca karşı da nasıl resmî bir tavır geliştirildiği konusunda şu iki kitap oldukça doyurucu bir çerçeve çizmektedir: Meral Özbek, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski* (İletişim Yayınları, 1991) ve Martin Stokes, *Türkiye'de Arabesk Olayı* (çev. Hale Eryılmaz, İletişim Yayınları, 1998). Aynı uygulamaların geleneksel müzik formlarına etkileri hakkında da şu iki kitap hatırlanabilir: Cem Behar, *Klasik Türk Musıkisi Üzerine Denemeler* (Bağlam Yayınları, 1987) ve Yalçın Tura, *Türk Mûsıkîsinin Mes'eleleri* (Pan Yayıncılık, 1988).

MODERNLEŞME VE KADIN

Gerek Osmanlı modernleşmesininin gerekse Cumhuriyet modernleşmesinin karşılaştığı zorluklardan biri de kadınların nasıl ve ne ölçü de modern yaşama eklemleneceği sorunudur. İki dönemde de gözlenenen ataerkil modernleşme çabalarının bu ortak sorun etrafında benzer açmazlarla karşı karşıya kalmış oldukları düşünülebileceği gibi aslında Cumhuriyet döneminde takınıtılı bir hal alan modern olanı kadın üzerinden görünür kılma çabası da önceki döneme göre bir farklılaşma arz etmekte. Buaradaki Osmanlı döneminden başlayıp esas olarak Cumhuriyet dönemine yoğunlaşan liste de oldukça eksik, fakat yine de modernleşme ve kadın konusunda önemli bazı çalışmaların ilk anda hatırlanması olarak okunabilir: Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (Metis Yayınları, 1994); Aynur Demirdirek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışlarının Bir Hikayesi* (İmge Kitabevi, 1993); Perihan Ergun (Turgut), *Cumhuriyet Aydınlanmasından Önce Kadınlarımız* (Tekin Yayınevi, 1997); Ayşe Durakbaşa, *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (İletişim Yayınları, 2000); A. Afetinan, *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması: Tarih Boyunca Türk Kadının Hak ve Görevleri* (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1982); Necla Arat (haz.), *Aydınlanmanın Kadınları* (Cumhuriyet Kitap Klübü, 1998); Yeşim Arat, *The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey* (Fairleigh Dickinson University Press, 1989); Ayşegül Baykan, Belma Ötüş-Baskett, *Nezihe Muhittin ve Türk Kadını* (İletişim Yayınları, 1999); Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (Tarih Vakfı Yayınları, 1998); Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (Metis Yayınları, 1995); Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar:*

Kimlik ve Toplumsal Dönüşümler (çev. Aksu Bora, Metis Yayınları, 1996); Ferhunde Özbay (der.), *Women, Family and Social Change in Turkey* (UNESCO, 1990); Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat* (Birikim Yayınları, 1982).

MODERNLEŞME VE KENT

Yukarıdaki bölümde Cumhuriyet döneminin modern olanı kadın üzerinden görselleştirme takıntısından söz etmiştik. Modern olan daha takıntısız bir biçimde ister istemez görselleştiği bir mecra da elbette kentler. Bu hem Osmanlı dönemi, hem de Cumhuriyet dönemi için geçerli. Konunun Osmanlı boyutunu kapsayan kitaplardan ilk anda not edilebilecekler: Paul Dumont ve François Georgeon (der.), *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri* (çev. Ali Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996); Maurice M. Cerasi, *Osmanlı Kenti: Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimarisi* (çev. Aslı Ataöv, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998); Osman Ergin, *Türkiyede Şehirciliğin Tarihî İnkişafı* (İ.Ü. Hukuk Fakültesi İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Neşriyatı, 1936); Osman Nuri Ergin, *Türk Belediyecilik ve Şehircilik Tarihi Üzerine Seçmeler* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi ve T.C. Marmara ve Boğazları Belediyeler Birliği, 1987); Edhem Eldem (der.), *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir and Istanbul* (Cambridge University Press, 1999); Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar* (der. Salih Özbaran, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984); İlber Ortaylı, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği* (Hil Yayın, 1985); Gilles Veinstein (der.), *Selânik, 1850-1918: "Yahudilerin Kenti" ve Balkanlar'ın Uyanışı* (çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, 1999).

Cumhuriyet döneminine ilişikin kent ve şehircilik tarihlerini okumak, Cumhuriyet modernleşmesinin tek odağının köycülük olmadığını ve erken Cumhuriyet döneminde şehircilik çabalarının net olarak uygarlaşmakla bir tutulduğunu görmek açısından ilginç. Özellikle Cumhuriyet'in kent-uygarlık eşitliğini nasıl kurduğuna ilişkin makaleler Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba'nın birlikte derledikleri *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998) adlı kitapta bulunabilir. Genel olarak kentleşmeyle ilgili şu kitaplar ilk anda hatırlananlar olarak kaydedilebilir: Yıldız Sey (der.), *75 Yıla Değişen Kent ve Mimarlık* (Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998). İlhan Tekeli, *Türkiye'de Kentleşme Yazıları* (Turhan Kitabevi, 1982); İlhan Tekeli, *Modernite Aşılırken Kent Planlaması* (İmge Kitabevi, 2001); Mübeccel B. Kıray, *Kentleşme Yazıları* (Bağlam Yayınları, 1998); Turgut Cansever, *Şehir ve Mimarî* (Ağaç Yayıncılık, 1992); Turgut Cansever, *Ev ve Şehir* (İnsan Yayınları, 1994). Cumhuriyet şehirciliğinin çok önemli bir bileşeni de yeni bir başkent yaratma kararı ve bu bağlamda Ankara'nın imarıdır. Bu konuya ilişkin bazı kitaplar: Fehmi Yavuz, *Ankaranın İmarı ve Şehirciliğimiz* (Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınlarından, 1952). Gönül Tankut, *Bir Başkentin İmarı* (Anahtar Kitaplar, 1993). Mehmet Sarıoğlu, *"Ankara" Bir Modernleşme Öyküsü (1919-1945)* (Kültür Bakanlığı, 2001). Ayşıl Tükel Yavuz (der.), *Tarih İçinde Ankara* (Orta Doğu Teknik Üniversitesi/Ankaralılar Vakfı, 2000). Enis Batur (der.), *Ankara Ankara* (Yapı Kredi Yayınları, 1994). Enis Batur'un derlediği *Üç İzmir* (Yapı Kredi Yayınları, 1993) başlıklı çalışmada da, kozmopolit bir Osmanlı kentinde Cumhuriyet'ten sonra kentsel mekânın nasıl millîleştirildiği izlenebilir.

AVRUPA BİRLİĞİ

Türkiye'nin Batılılaşma çabasının önündeki şu an için en büyük mesele herhalde Avrupa Birliği'dir. Yukarıda sözü edilen ir türlü tam Batılı olamama fakat tam olarak da Batı'dan kopmama durumu Türkiye-Avrupa Birliği (AB) ilişkileri içinde geçerlidir. Fakat adaylık süreciyle beraber Türkiye Avrupa devletleriyle ilişkilerinde yeni bir safhaya girdiğinden Türkiye kamuoyunda da tartışmalar hızlanmış ve Avrupa'nın "öteki"ni algısından Türkiye'nin Batılılaşma "iradesi"ne uzanan bir genişliğe ulaşmıştır. Konuya ilişkin baz çalışmalar doğrudan tam üyelik yolunda neler yapılması gerektiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Metin Erksan'ın *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Avrupa Topluluğu Üyesi Olma Hakkı ve İsteğinin Tarihsel Kaynakları* (Hil Yayın, 1989) adlı kitabı, A. Nur Nalıncı'nın *Avrupa Birliği'ne Tam Üyelik Yolunda Başarının Anahtarı: Yeniden Yapılanma* (Ümit Yayıncılık, 2000) başlıklı çalışması bu gruba örnektir. Bunun dışında esas olarak süreci çözümlemeye gireşen fakat tavrını müm-

kün olduğu taktirde tam üyelikten yana koyan çalışmaları listelemek yararlı olabilir: Cengiz Aktar, *Avrupa Yol Ayrımında Türkiye* (İletişim Yayınları, 2001); Mehmet Ali Birand, *Türkiye'nin Avrupa Macerası* (Doğan Kitapçılık, 2000); İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Türkiye ve Avrupa Birliği: Ulus Devletini Aşma Çabasındaki Avrupa'ya Türkiye'nin Yaklaşımı* (üç cilt, Ümit Yayıncılık, 2001); Mehmet Uğur, *Avrupa Birliği ve Türkiye: Bir Dayanak-İnandırıcılık İkilemi* (Everest, 2001); Ali Bulaç, *Avrupa Birliği ve Türkiye* (Eylül Yayınları, 2001); Ali Rıza Büyükkuslu, *Avrupa Birliği ve Sosyal Boyutu* (Der Yayınları, 1997); İbrahim S. Canbolat, *Uluslarüstü Sistem Avrupa Birliği: Bir Dönüşümün Analizi* (Alfa, 1998); Esra Cayhan, *Dünden Bugüne Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri ve Siyasî Partilerin Konuya Bakışı* (Boyut Kitapları, 1997); Beril Dedeoğlu, *Adım Adım Avrupa Birliği* (Çınar Yayınları, 1996); Tarık Ziya Ekinci, *Avrupa Birliği'nde Azınlıkların Korunması Sorunu, Türkiye ve Kürtler* (Sümer Yayıncılık, 2001); Meltem Müftüler-Baç, *Türkiye-AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler* (çev. Simten Coşar, Alfa, 2001).

Bunların dışında AB'yle olan ilişkilerde kuşkucu bir bakışı ya da tümden reddeden bir tavrı benimseyen çalışmalar da, adaylık sürecinin sorunlu da olsa ilerlemesiyle birlikte artmaktadır. Bu türden bazı görüşleri hatırlamak gerekirse: Suat İlhan, *Avrupa Birliği'ne Neden Hayır?* (ÖtükenYayınları, 2000); Mustafa Kahramanyol (haz.), *Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri: 16-17 Mart 2001 Tarihlerinde Düzenlenmiş Olan Sempozyumun Bildirileri, Soruları ve Cevapları* (Türk Ocakları Genel Merkezi, 2001); Seyma İpek Köstekli, *Türkiye ve Avrupa Birliği* (Türk-İş, 1999);Erol Manisalı, *Avrupa Birliği'ne Alınmayan Türkiye'yi Gümrük Birliğinde Bekleyen Sorunlar* (Bağlam Yayınları, 1994); Erol Manisalı, *Gümrük Birliğinin Siyasal ve Ekonomik Bedeli* (Bağlam Yayınları, 1995); Erol Manisalı, *İçyüzü ve Perde Arkasıyla Avrupa Çıkmazı: Türkiye Avrupa Birliği İşkileri* (Otopsi Yayınevi, 2001); Atilla Sandıklı, *Türkiye'nin Dış Politikasında Avrupa Birliği ve Alternatifleri* (Harp Akademileri Komutanlığı, 2001). Nasıl tavrını tam üyelikten yana koyanlar arasında geniş bir siyasî duruş farklılığı gözleniyorsa, aynı farklılığın şüpheci ve redciler arasında da gözlendiği bir gerçektir. AB'ye ilişki tartışmalarda unutlumaması gerekenen bir kaynak da *Türkiye Ulusal Programı*'dır (Avrupa Birliği Genel Sekreterliği, 2001).

Kaynakça

Abadan, Yavuz, "Tanzimat Fermanının Tahlili", *Tanzimat* içinde, cilt: I, Maarif Vekaleti Yayınları, İstanbul, 1940.

Abadan, Yavuz ve Savcı, Bahri, *Türkiye'de Anayasa Gelişmelerine Bir Bakış*, Ankara, 1959.

Abdullah Cevdet, "Dr. Abdullah Cevdet'in Bir Mektubu", *Türk Düşüncesi*, cilt: 1, sayı: 1, 1953.

Adıvar, Halide Edib, *Türkiye'de Şark, Garb ve Amerikan Tesirleri*, İstanbul, 1955.

Ağaoğlu, Ahmet, *İngiltere ve Hindistan*, Cem Matbaası, İstanbul, 1929.

Ağaoğlu, Ahmet, *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, Sanayiinefise Matbaası, İstanbul, 1930.

Ağaoğlu, Ahmet, "Nizamlı Hürriyet", *Akın*, 5 Haziran 1931.

Ağaoğlu, Ahmet, *Devlet ve Fert*, Sanayi-i Nefise Matbaası, Ankara, 1933.

Ağaoğlu, Ahmet, *Devlet ve Fert*, Sanayi-i Nefise Matbaası, İstanbul, 1933 (a).

Ağaoğlu, Ahmet, "Milliyetçilik", *Akın*, 10 Temmuz 1933 (b).

Ağaoğlu, Ahmet, "Kemalizm ve Hitlerizm", *Akın*, 18 Temmuz 1933 (c).

Ağaoğlu, Ahmet, "Parlamentarizm ve Şahsî Hükümet", *Akın*, 19 Temmuz 1933 (d).

Ağaoğlu, Ahmet, "Hitlerizm ile Faşizm Millî Cereyanlar mıdır?" 9 Ağustos 1933 (e).

Ağaoğlu, Ahmet, "Üç Kültür", *Kültür Haftası*, sayı: 1, 15 İkincikanun (Ocak) 1936 (a).

Ağaoğlu, Ahmet, "Bir Kültürden Ötekine", *Kültür Haftası*, sayı: 2, 22 İkincikanun (Ocak) 1936 (b).

Ağaoğlu, Ahmet, "Altmış Yedi Yıl Sonra", *Kültür Haftası*, sayı: 3-7, 29 İkincikanun (Ocak) – 26 Şubat 1936 (c).

Ağaoğlu, Ahmet, "Tarihte Sosyal İnkişaf", *Kültür Haftası*, sayı: 18, 13 Mayıs 1936 (d).

Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet* (yayına hazırlayan: Tezer Taşkıran), Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, İstanbul, 1972.

Ağaoğlu, Ahmet, "Bir İzah", *Kooperatif Seçme Yazıları: 1932 – 1934* (yayına hazırlayan: Bülent Varlı), Ankara, 1982.

Ağaoğlu, Ahmet, *Serbest Fırka Hatıraları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Ağaoğlu, Samet, *Babamdan Hatıralar*, Arbaş Yayınları, Ankara, 1940.

Ağaoğlu, Samet, *İki Parti Arasında Farklar*, Arbaş Yayınları, Ankara, 1947.

Ahmad, Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, Londra ve New York, 1992.

Ahmet, Celal Ali, *Batılılaşma Hastalığı*, Yöneliş, İstanbul, 2000.

Akbayar, N., "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Çeviri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt: II, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1976.

Akpınar, Hakan, *28 Şubat: "Postmodern" Darbenin Öyküsü*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 2001.

Aksoy, Bülent, "Türk Musikisinin Kökeni Sorunu Aşıldı mı?", *Tarih ve Toplum*, sayı: 8, 1987.

Aksoy, B., "Cumhuriyet Döneminde Çeviri", *Çeviri ve Çeviri Kuramı Üstüne Söylemler* içinde (der. Rifat, M.), Düzlem Yayınları, İstanbul, 1996.

Akşin, Sina (der.), *Türkiye Tarihi*, 5 cilt:, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995.

Aktar, Cengiz, *Türkiye'nin Batılılaştırılması*, çev. T. Keşoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

Akurgal, Ekrem, "Türkiye'nin Kültür Sorunları", *Ulusal Kültür*, sayı: 1, Temmuz 1978.

Akurgal, Ekrem, *Anadolu Uygarlıkları*, Net Turistik Yayınlar, İstanbul, 1993.

Akurgal, Ekrem, *Bir Arkeoloğun Anıları - Türkiye Cumhuriyeti Kültür Tarihinden Birkaç Yaprak*,

Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1999.

Akünal, D., "Çeviri ve Batılılaşma", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt: II, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Alpat, İnönü, *Hamamböcekleri, Ateştopu ve Askerler: 28 Şubat Sürecinde Türkiye*, Mayıs Yayınları, İzmir, 1999.

Alpkaya, Gökçen, "1980-90: Batı Bloku Ekseninde Türkiye-2: İnsan Hakları Konusu", *Türk Dış Politikası - 2* içinde (editör: Baskın Oran), İletişim Yayınları, İstanbul 2001(a).

Alpkaya, Gökçen, "1990-2001: Küreselleşme Ekseninde Türkiye-2: İnsan Hakları Konusu", *Türk Dış Politikası - 2* içinde (editör: Baskın Oran), İletişim Yayınları, İstanbul 2001(b).

Alsan, Zeki Mesud, "Devletler Hukuku Bakımından İnsan Hakları", *İnsan Hakları*, sayı: 1, 1947 (a).

Alsan, Zeki Mesud, "Başkan Roosevelt'in Dört Hürriyeti", *İnsan Hakları*, sayı: 2, 1947 (b).

Alsan, Zeki Mesud, "Hürriyet ve Esaret Mücadelesi", *İnsan Hakları*, sayı: 16, 1948.

Altan, Çetin, "Kitap Düşmanları", *Akşam*, 27 Nisan 1968.

Altınay, Ayşe Gül (der.), *Vatan Millet Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Amin, Samir, *Eurocentrism*, İngilizceye çev. Russell Moore, Zed Books, Londra, 1988.

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 1993 (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londra ve New York, 1991).

Anderson, Perry, *A Zone of Engagement*, Verso, 1992.

Arat, Yeşim, "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (derleyenler: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Aron, Raymond, *Demokrasi ve Totalitarizm*, çev. Vahdi Hatay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976

Aras, Bülent, "Ahmet Ağaoğlu ve Ekonomik Alternatifi", *Birikim*, sayı: 90, Ekim 1996.

Arık, Remzi Oğuz, *Türk İnkılâbı ve Milliyetçiliğimiz*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

Arsebük, Güven, "Dünden Bugüne Arkeoloji", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, İstanbul, 1999.

Arslan, Ali, *Darülfünun'dan Üniversiteye*, İstanbul, 1995.

Arslan, Zühtü, "İfade özgürlüğünün sınırlarını yeniden düşünmek", *Liberal Düşünce*, sayı: 24, 2001.

Ataç, Nurullah, *Diyelim*, VarlıkYayınları, İstanbul, 1954.

Ataç, Nurullah, "Batı Kafası", *Prospero ile Caliban* içinde, Can Yayınları, İstanbul, 1988.

Ataman, Sadi Yaver, "Müzik Folkloru Araştırmaları", *Ülkü*, III. Seri, sayı: 7, Temmuz 1947.

Atatürk, Mustafa Kemal, *Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1990.

Atatürk, *Söylev ve Demeçleri*, 3 cilt:, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara, 1997.

Atay, Falih Rıfkı, "Üç Ülkü," *Ülkü*, III. Seri, 1 Ocak 1946.

Atay, Falih Rıfkı, *İnanç*, İstanbul, 1965.

Atsız, Nihal, *Makaleler 4*, Baysan Basım ve Yayın Sanayii A.Ş., İstanbul, 1992.

Avcı, Nabi, "Sağ-Sol Kutuplaşması Türk Düşünce Tarihi Bakımından Ne Anlama Gelebilir?", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde (yayına hazırlayan: Sabahattin Şen), Bağlam Yayınları, 1995.

Avcıoğlu, Doğan, *Türkiye'nin Düzeni*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1979.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Tek Adam*, 3 cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.

Aydın, Suavi, "Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* içinde, *cilt: II, Kemalizm* (cilt editörü: Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1985.

Bacon, F., *Yeni Atlantis*, çev. H. Dereli, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1990.

Badinter, E., *Biri Ötekidir*, Afa Yayınları, 1992.

Bağ, Yaşar, *Türklerde ve Çerkeslerde İslam Öncesi Kültür Din Tanrı*, Çiviyazıları Yayınları, İstanbul, 1997.

Bağcı, Rıza, *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, Kaynak Yayınları, İzmir, 1996.

Baker, Ulus, "Ulusal Edebiyat Nedir?", *Aşındırma Denemeleri*, Birikim, İstanbul, 2001.

Bakırcıoğlu, Ziya, *Remzi Oğuz Arık'ın Fikir Dünyası*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000.

Bakırezer, Güven, "Batı Medeniyeti Hayranı Liberal Bir Aydının Çelişki ve Sınırları: Ahmet Ağaoğlu", *Toplumsal Tarih*, sayı: 41, Mayıs 1997.

Bali, Rıfat, N., "Sivil Toplum Hareketinin İki Zaafı: İşadamları ve Elitizm", *Birikim*, sayı: 130, Şubat 2000.

Bali, Rıfat N., *Musa'nın Evlâtları, Cumhuriyet'in Yurttaşları*. İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Demokrasi ve Sanat*, Sanayi-i Nefise Basımevi, İstanbul, 1931.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Mürebbilere. Meşkûre, Yeni hayat, Gazi, Tipler, İçtimaiyat, Çocuk, Türkçülük, Kadın, Ruhiyat, Felsefe, Ahlâk, Güzel, Mazi, Estetik, Şehircilik*, Semih Lûtfi Suhûlet Kütüphanesi, İstanbul, 1932.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *İçtimaî Mektep: Nazariyesi ve prensipleri*, Semih Lütfi Suhulet Kütüphanesi, İstanbul, 1932.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Tarih ve Terbiye*, Semih Lütfi Sühulet Kütüphanesi, İstanbul, 1933.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Felsefe*, Sebat Matbaası, İstanbul, 1938.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Kalbin Gözü*, Kültür Basımevi, İstanbul, 1942.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Türke Doğru, Birinci ve İkinci Kitap*, Kültür Basımevi, İstanbul, 1943.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Batıya Doğru*, Yeni Adam, İstanbul, 1945.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Talim ve Terbiyede İnkılap*, Ankara, 1995.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Hayatım - 1876-1978*, Dünya Yayınları, İstanbul, 1998.

Baltacıoğlu Tuna, *Yeni Adam Günleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Banarlı, Nihad Sami, *Devlet ve Devlet Terbiyesi*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1985.

Banguoğlu, Tahsin, *Kendimize Geleceğiz*, Derya Dağıtım Yayınları, İstanbul, 1984.

Başar, Ahmet Hamdi, "Ağaoğlu-Kadro Münakaşası", *Kooperatif Seçme Yazıları: 1932 – 1934* içinde (yayına hazırlayan Bülent Varlık), Ankara, 1982.

Başgil, Ali Fuat, *Vatandaş Hürriyeti ve Bunun Teminatı*, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti Konferanslar Serisi, İstanbul, 1948.

Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1954 (1962).

Başgil, Ali Fuat, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1960

Başgil, Ali Fuat, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1961.

Başgil, Ali Fuat, *Ord. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil'in Hatıraları*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1990.

Başgöz, İlhan, *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.

Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

Bayar, Celâl, *Atatürk Gibi Düşünmek*, Tekin Yayınları, Ankara, 1998.

Bayar, Celâl, *Celâl Bayar'ın Söylev ve Demeçleri – Dış Politika (1933-1955)*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1999 (a).

Bayar, Celâl, *Celâl Bayar'ın Söylev ve Demeçleri - Seçim Kampanyalarındaki Söylev ve Demeçleri: 1946-1950-1954*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1999 (b).

Baysal, Jale, *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyet'e Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1968.

[Belge], Burhan Asaf, "Asya", *Kadro*, sayı: 3, 1932.

[Belge], Burhan Asaf, "Liberal Emperyalizmden Dirije Emperyalizme Doğru", *Kadro*, sayı: 16, *Kadro* tıpkıbasımı içinde (yayına hazırlayan: Cem Alpar), cilt: 2, 1933.

Belge, Murat, "Türkiye Cumhuriyetinde Sosyalizm (1960'tan Sonra)", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt: 7, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Belge, Murat, *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1989.

Bender, Cemşid, *Kürt Tarihi ve Uygarlığı*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1995.

Bender, Cemşid, *Korku ve Cesaret: Kürt Tarihine Sataşanlar*, Berfin Yayınları, İstanbul, 1996.

Bengi, Hilmi, *Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2000.

Berk, Özlem, "Bir Türk Kimliği Yaratmada Tercüme Bürosu ve Kültür Politikaları: Çevirilerin Yerelleştirilmesi", *Toplum ve Bilim*, sayı: 85, 2000.

Berkes, Niyazi, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, Yön Yayınları, İstanbul, 1965.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973.

Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975.

Berkes, Niyazi, *Unutulan Yıllar*, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1997.

Berktay, Fatmagül, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt: I, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (cilt editörü: Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Berktay, Halil, "The Search for the Peasant in Western and Turkish History / Historiography", *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History* içinde, derleyenler: Halil Berktay ve Suraiya Faroqhi, Frank Cass, Londra, 1992.

Bernasconi, Robert, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*, Metis, İstanbul, 2000.

Berman, Harold J., *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, 1997.

Bertram, Anton, "The Legal System of Turkey", *The Law Quarterly Review*, cilt: XCVII, sayı: 24-43, Ocak 1909.

Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Routledge, Londra ve New York, 1994.

Bıçak, Vahit, "AİHM kararları ışığında ifade özgürlüğü", *Liberal Düşünce*, sayı: 24, 2001.

Bilsel, Cemal, *İstanbul Üniversitesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1943.

Birand, Kamuran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri*, Son Havadis Matbaası, Ankara, 1955.

Birinci Türk Neşriyat Kongresi: Raporlar, Teklifler, Mü-

zakere Zabıtları, Maarif Vekilliği Yayınları, Ankara, 1939.

Bobbio, Norberto ve Texier, Jacques, *Gramsci ve Sivil Toplum*, çevirenler: Arda İpek ve Kenan Somer, Savaş Yayınları, Ankara, 1982.

Bora, Tanıl, "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Milli Kimlik", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, yayına hazırlayan: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, 1997.

Bora, Tanıl, "Evinde oturan insanların muhalefeti", *Birikim*, sayı: 95, Mart 1997.

Bora, Tanıl, "Millî Kimliğin Kuruluş Döneminde Resmî Metinlerde 'Yunan Düşmanlığı' Neden Eksikti, Nereye Gitmişti?", *Defter*, sayı: 32, Kış 1998.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hâli*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998 (1999).

Bora, Tanıl ve Peker, Bülent, "Medenî Dünyanın Kapısında Türkiye ve İnsan Hakları", *Birikim*, sayı: 128, 1999.

Bora, Tanıl, Can, Kemal, *Devlet Ocak Dergâh*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Bora, Tanıl, "Beşli Sivil İnisyatif Biterken", *Birikim*, sayı: 118, Şubat 1999.

Bora, Tanıl, "Türkiye'de Meslek Kuruluşları: Kamu, Sivil ve Milli'nin Muğlak Kesişim Alanı", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Bora, Tanıl, Can, Kemal, "Başbuğ", *Lider Biyografilerindeki Türkiye* içinde, Aykırı Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Bora, Tanıl, Taşkın, Yüksel, "Sağ Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt: 2 Kemalizm* içinde (cilt editörü: Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Bostanoğlu, Burcu, *Türkiye-ABD İlişkilerinin Politikası*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.

Bozdoğan, Sibel ve Kasaba, Reşat (derleyenler), *Rethinking Modernity and National Identity*, University of Washington Press, Seattle ve Londra, 1997.

Bozkurt, Gülnihal, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi: Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci (1839-1939)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1996.

Bozkurt, Mahmut Esat, "Maarif Vekili Esat Beyefendinin Açma Nutku", *Birinci Türk Tarih Kongresi. Konferanslar, Müzakere Zabıtları* içinde, T.C. Maarif Vekâleti Yayını, İstanbul, 1932.

Bozkurt, Mahmut Esat, "Türk Medeni Kanunu Nasıl Hazırlandı?", *Medeni Kanunun XV. Yıl Dönümü İçin*, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1944.

Bulaç, Ali, *Modern Ulus Devlet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990.

Brézillon, M., *Dictionnaire de la Préhistoire*, Larousse, Paris, 1971.

Caffentzis, George, "On Africa and Self-Reproducing Automata" *New Enclosures*, Midnight Notes Boston, 1990.

Campbell, David, *Writing Security: United States Foreign Policy and The Politics of Identity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.

Cantek, Levent, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Modernliğin Tekinsiz Suretleri: Kadınlar, Gençler ve 'Bobstil'". *Birikim*, sayı: 146, Haziran 2001.

Carr, E. Halett, *Tarih Nedir*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1987.

Cem, İsmail, *Tarih Açısından 12 Mart*, 2 cilt, Cem Yayınevi, İstanbul, 1977.

Cemal, A., "Übersetzung im Dienste der Reformen Kemal Atatürks", *Bağlam*, sayı: 3, 1981.

Chatterjee, Partha, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, 1996. (Chattarjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993)

Childe, Gordon, *Tarihte Neler Oldu*, çevirenler: Alâeddin Şenel ve Mete Tunçay, Odak Yayınları, Ankara, 1974.

Cizre, Ümit, "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde, cilt 2, (cilt editörü: Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Cizre, Ümit, "Türk Ordusunun Siyasi Özerkliği", *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Clifford, James, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge ve Londra, 1988.

Cobley, Paul, *Narrative*, Routledge, Londra ve New York, 2001.

Collis, John, "Celts and Politics", *Cultural Identity and Archaeology- The Construction of European Communities* içinde (derleyenler: P.Graves Brown, S. Jones, C. Gamble), Routledge, Londra ve New York, 1996.

Copeaux, Etienne, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, çeviren Ali Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Coşar, Simten, "Ahmet Ağaoğlu ve Türk Liberalizminin Açmazları", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, Güz 1997.

Cotterrell, Roger, *The Sociology of Law: An Introduction*, Butterworths, Londra, 1984.

Croce, Benedetto, *History As a Story of Liberty*, Norton, New York, 1955.

Croce, Benedetto, "History and Chronicle". *Philosophies Of History* içinde (der. Patrick Gardiner), Free Press, New York, 1959.

Croce, Benedetto, *İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1983.

Cumhuriyetin Ellinci Yılında İstanbul Üniversitesi - Armağan, İ.Ü. Yayınları, İstanbul, 1973.

Çağlar, Selda, *Sivil Toplum Örgütlerinin Siyasal İktidar Üzerindeki Etkileri (1961-1982 Anayasaları Açısından)*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Çaha, Ömer, *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, Gendaş, İstanbul, 2000.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan*, Metis Yayınları, İstanbul, 1990.

Çakır, Ruşen, *Ne Şeriat ne Demokrasi-Refah Partisi'ni Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

Çam, Nusret, "Amerikalılaşmanın Neresindeyiz!", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 25, 1993.

Çambel, Hasan Cemil, "Ege Medeniyetinin Menşeine Umumî Bir Bakış", *Birinci Türk Tarih Kongresi - Konferanslar, Müzakere Zabıtları* içinde, T.C. Maarif Vekâleti Yayını, İstanbul, 1932.

Çayan, Mahir, *Bütün Yazılar*, Atılım Yayınları, İstanbul, 1992.

Çiğdem, Ahmet, *Taşra Epiği*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001.

Çulhaoğlu, Metin, "Serbest Fırka Oksijen Çadırında 5 Ay: Muhalefet Lazım Ama Şimdi Değil", *Başka Bir Tarih Başka Bir Türkiye* içinde (der. Seyfi Öngider), Aykırı Yayınları, İstanbul, 2000.

Çulhaoğlu, Metin ve Okuyan, Kemal ve Maga, İlker, "Devlet, Sivil Toplum ve Demokratikleşme", *Sivil Toplum: Devletin Büyümesi* içinde (haz. İlker Maga), YGS Yayınları, İstanbul, 2001.

Çulhaoğlu, Metin, "Yerlilik ve Özgül Olan: Abartıdan Uzak, Gerçeğe Doğru", *Sosyalist Politika*, sayı: 29, Haziran 2001.

Dağı, İhsan, "İnsan Hakları, Uluslararası Politika ve Kürt Sorunu", *Yeni Forum*, sayı: 265, 1991.

Danişmend, İsmail Hami, *Garp Menba'larına Göre Eski Türk Demokrasisi*, Sucuoğlu Matbaası, İstanbul, 1964.

Değmer, Şefik Hüsnü, *Seçme Yazılar*, Aydınlık Yayınları, 1971.

Demirel, Ahmet, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Demirel, Hüseyin, *12 Mart'ın İçyüzü*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1977.

Demirer, Temel ve Haznedaroğlu, Berat ve Özbudun, Sibel, "Amerika: 'Rüya' mı, Karabasan mı?". *Amerika: Rüya mı Kabus mu?* içinde (derleyenler: Gökçer Özgür ve Mustafa Erdem Sakınç), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001.

Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore ve Londra, 1976.

Devlet Planlama Teşkilatı, *Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı*, Ankara, 2000.

Díaz-Andreu, M. ve T.C. Champion, "Nationalism and Archaeology in Europe: An Introduction". *Nationalism and Archaeology in Europe* içinde (der. M. Diaz-Andreu Ve T. Champion), Westview Press, Boulder, 1996.

Diken, Şeyhmus, *Güneydoğu'da Sivil Hayat*, Metis Yayınları, İstanbul, 2001.

Dilipak, Abdurrahman, *Türkiye Nereye Gidiyor?* Risale Yayınları, İstanbul, 1988.

Dilipak, Abdurrahman, *Coğrafi Keşiflerin İçyüzü*, İnkılâb Yayınları, İstanbul, 1988.

Direk, Zeynep, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", *Defter*, sayı: 33, Bahar 1998.

Doğan, D. Mehmet, *Batılılaşma İhaneti*, Birlik Yayınları, Ankara, 1979.

Doğan, İsmail, *Sivil Toplum – Ondan Bizde de Var*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Dolukhanov, Pavel, *Eski Ortadoğu'da Çevre ve Etnik Yapı*, çev. Suavi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara, 1998.

Dönmez, Şerafettin, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998.

Dörner, Friedrich Karl, *Nemrud Dağı'nın Zirvesinde Tanrıların Tahtları*, çev. Vural Ülkü, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1990.

Dreyfuss, H. L. ve Rabinow, P., *Michel Focuault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The Harvester Press, Londra, 1986.

Duben, Alan ve Cem Behar, *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık; 1880-1940*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Durakbaşı, Ayşe, "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, sayı: 9, 1988.

Duran, Bünyamin, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1996.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi*, Med Yayınları, İstanbul, 1978.

Dyson, Kenneth H. F., *The State Tradition in Western Europe: A Study of an Idea and Institution*, Martin Robertson, Oxford, 1980.

Ebcioğlu, İsmet, "Türkiye'den Batı Ülkelerine Götürülen Arkeolojik Eserler", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt: I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Ecevit, Bülent, *Dünya, Türkiye, Milliyetçilik*, Ankara, 1975.

Ecevit, Yıldız, "Yerel Yönetimler ile Kadın Örgütleri İlişkisine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Yerli Bir Feminizme Doğru* içinde (yayına hazırlayanlar: A. İlyasoğlu-N. Akgökçe), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Edibali, Aykut, *Birlik Davamız*, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1991.

Eisenstadt, Shmuel. N, "Multiple Modernities", *Daedalus*, cilt: 129, sayı:1, 2000.

Eldem, Edhem, "Batılılaşma, Modernleşme ve Kozmopolitizm: 19. yüzyıl Sonu ve 20. yüzyıl Başın-

da Istanbul", *Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu, 17-18 Aralık 1992* içinde (yayına hazırlayan: Zeynep Rona),Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul, 1993.

[Eldem], Halil Ethem, "Müzeler". *Birinci Türk Tarih Kongresi. Konferanslar, Müzahere Zabıtları* içinde, T.C. Maarif Vekâleti Yayını, Istanbul, 1932.

Enginün, Inci, "Amerika ve Halide Edip Adıvar", *500. Yılında Amerika* içinde (yayına hazırlayan: R. Ertürk, H. Tüfekçioğlu), Bağlam Yayınları, Istanbul, 1994.

Enginün, Inci, *Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Istanbul, 1995.

Erbakan, Necmettin, *Üç Konferans*, Fetih Yayınevi, Istanbul, 1970.

Erbakan, Necmettin, *Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri*, Ankara, 1991.

Erbakan, Necmettin, *Körfez Krizi, Emperyalizm ve Petrol*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1991.

Erdoğan, Mustafa, "Demokratik Toplumda Ifade Özgürlüğü", *Liberal Düşünce*, sayı: 24, 2001.

Erdoğan, Necmi, " 'Kalpaksız Kuvvacılar': Kemalist Sivil Toplum Kuruluşları", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, Iletişim Yayınları, Istanbul, 2001.

Ergin, Muharrem, *Milliyetçiler Korkmayınız Birleşiniz*, Ekonomik ve Sosyal Yayınlar, Ankara, 1976.

Ergin, O., *Türkiye Maarif Tarihi*, 5 cilt, Osmanbey Matbaası, Istanbul, 1939-43.

Erhan, Çağrı, *Türk-Amerikan Ilişkilerinin Tarihsel Kökenleri*, Imge Kitabevi, Ankara, 2001.

Erhat, Azra, *Mavi Anadolu*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1969.

Erhat, Azra, *En Hakiki Mürşit*, Cem Yayınevi, Istanbul, 1996.

Ersanlı-Behar, Büşra, *Iktidar Ve Tarih - Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Yayınları, Istanbul, 1992.

Ersoy, Mehmet Akif, "Süleymaniye Kürsüsünde", *Safahat* içinde, Inkılâp Kitabevi, Istanbul, 1986.

Esen, Bülent Nuri, *Anayasa Hukuku*, Ankara, 1948.

Esen, Bülent Nuri, *Anayasa Hukuku ve Siyasi Hukuk*, Nebioğlu Yayınevi, Ankara, 1957.

Esen, Nüket, "Türkiye'de Amerikan Kültürünün Romanlara Yansıması", *500. Yılında Amerika* içinde (yayına hazırlayan: R. Ertürk, H. Tüfekçioğlu), Bağlam Yayınları, Istanbul, 1994.

Esin, Ufuk, "19. yüzyıl Sonlarında Heinrich Schliemann'ın Troya Kazıları ve Osmanlılar'la Ilişkileri", *Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu, 17-18 Aralık 1992* içinde, (yayına hazırlayan: Zeynep Rona), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul, 1993.

Eyice, Semavi, "Arkeoloji Müzesi ve Kuruluşu", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 6, Iletişim Yayınları, Istanbul, 1985.

Eyuboğlu, Sabahattin, *Pir Sultan Abdal*, Cem Yayınevi, Istanbul, 1993.

Eyuboğlu, Sabahattin, *Mavi ve Kara*, Çağdaş Yayınları, Istanbul, 1994.

Eyuboğlu, Sabahattin ve Günyol, Vedat, *Çağdaş Türk Edebiyatı'nın Kıyıcığında*, Cem Yayınevi, Istanbul, 1995.

Fabian, Johnes, *Time and the Other, How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983.

Fanon, Franz, *A Dying Colonialism*, Grove Weidenfield, New York, 1963.

Fanon, Franz, *The Wretched of the Earth*, Grove Weidenfield, New York, 1963.

Fanon, Franz, *Black Skin White Masks*, Grove Press Inc., New York, 1967.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: the Birth of Modern Prison*, Penguin, Harmondsworth, 1977.

Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Essays and Interviews 1972-1977*, (der. Colin Gordon), Pantheon, New York, 1980.

Fowler, Don D., "Uses of the Past: Archaeology In the Service of the State", *American Antiquity*, sayı: 52/2, 1987.

Gasset, Ortega Y., "History As A System", *Philosophy And History* içinde (derleyenler: R. Klibansky ve H. J. Paton), Oxford University Press, Oxford, 1936.

Gauchet, Marcel, *Demokrasi içinde Din*, çev. M. Emin Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.

Gellner, Ernest, "Kemalism" *Encounters With Nationalism* içinde, Blackwell, Oxford, 1994.

Georgeon, François, "Azerbeycanlı Bir Entelektüelin Ortaya Çıkışı: Ahmed Ağaoğlu'nun Fransa Yılları: 1888-1894", *Toplumsal Tarih*, sayı: 8, Ağustos 1994.

Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev: E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, 1994.

Giritli, Ismet, *Neden "NATO'ya Evet"?*, Ak Yayınları, Istanbul, 1968.

Göçek, Fatma Müge, *Burjuvazinin Yükselişi Imparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*, çev. Ibrahim Yıldız, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1999.

Gök, Fatma, *75 Yılda Eğitim*, Iş Bankası Yayınları, Istanbul, 1999.

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, MEB, Istanbul, 1990.

Gökberk, Macit, *Die Wissenschaft von der Gesellschaft im System Hegels und Auguste Comtes*, Berlin, 1940.

Gökberk, Macit, *Değişen Dünya, Değişen Dil*, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, 1997.

Gökmen, Özgür, "Çok-partili Rejime Geçerken Sol:

Türkiye solunun unutulmuş partisi", *Toplum ve Bilim*, sayı: 78, 1998.

Göktürk, A., *Çeviri: Dillerin Dili*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1986.

Göle, Nilüfer, "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek-Sempozyum Bildirileri* içinde, (derleyenler: *Toplum ve Bilim*, ve *Defter* dergileri), İstanbul, Metis Yayınları, 1998.

Göle, Nilüfer, "Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", *Doğu-Batı Dergisi*, sayı: 2, 1998.

Göle, Nilüfer, "İstanbul'dan Hong Kong'a: Batılı olmayan Modernlikler üzerine notlar", *NPQ_Türkiye*, sayı: 1, 1998

Göle, Nilüfer, *Mühendisler ve İdeoloji*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Göle, Nilüfer, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1999.

Göle, Nilüfer, *Melez Desenler*; Metis, İstanbul, 2000.

Gramsci, Antonio, *Felsefe ve Politika Sorunları*, Payel Yayınları, İstanbul, 1975.

Guha, Ranajit, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, Duke University Press, Durham ve Londra, 1996.

Gündoğan, Ali Osman, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey Yayınları, Erzurum, 1997.

Güngör, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken, İstanbul, 1980.

Günyol, Vedat, *Devrim Yazıları-Babeuf Dosyası*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1974.

Günyol, Vedat, *Daldan Dala*, Adam Yayınları, İstanbul, 1982.

Günyol, Vedat, "Türkiye'de Çeviri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Günyol, Vedat, *Güleryüzlü Ciddilik*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1986.

Gürbilek, Nurdan, *Kötü Çocuk Türk*, Metis Yayınları, İstanbul, 2001.

Gürkan, Nilgün, *Türkiye'de Demokrasiye Geçişte Basın (1945-1950)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Güvel, Enver Alper, "Demokrasi, Piyasa Ekonomisi ve Liberal Düşünce Geleneği", *Liberal Düşünce*, sayı: 3, Ankara, Güz 1998.

Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*; Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.

Güvenç, Bozkurt, *Türk Kimliği - Kültür Tarihinin Kaynakları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993.

Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, 1991.

Hablemitoğlu, Necip, *Alman Vakıfları ve Bergama Dosyası*, Otopsi Yayınevi, İstanbul, 2001.

Hale, William, *1789'dan Günümüze Türkiye'de Ordu ve Siyaset*, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul, 1996.

Halikarnas Balıkçısı, *Düşün Yazıları*, Bilgi Yayınevi, Anakara, 1985.

Halikarnas Balıkçısı, *Sonsuzluk Sessiz Büyür*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1986.

Halikarnas Balıkçısı, *Hey Koca Yurt*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1994.

Halikarnas Balıkçısı, *Arşipel*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1995.

Hall, Stuart, "The Work of Representation," *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* içinde, Sage, Londra, 1997.

M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.

Hanioğlu, Şükrü "Batıcılık," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Hanioğlu, Şükrü, "Garbcılar: Their Attitudes Toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic", *Studia Islamica*, sayı: 86, 1997.

Harding, D. W., "The Notion of 'Escape' in Fiction and Entertainment", *Oxford Review*, sayı: 4, 1967.

Härke, Heinrich, " 'The Hun is a Methodical Chap' - Reflections On The German Tradition Of Pre-And Proto-History", *Theory in Archaeology - A World Perspective* içinde (der. Peter J. Ucko), Routledge, Londra ve New York, 1995.

Hatemi, Hüseyin, *İnsan Hakları Öğretisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988.

Heper, Metin, "A Weltanshauung-Turned-Partial Ideology and Normative Ethics: Ataturkism In Turkey", *Orient*, sayı: 1, 1984.

Heper, Metin, *The State Tradition In Turkey*, The Eothen Press, North Humberside, 1985.

Heper, Metin, "Consolidating Turkish Democracy", *Journal of Democracy* 3, sayı: 2, 1992.

Heyd, Uriel, *Revival of Islam in Modern Turkey*, The Magnos Press, Jerusalem, 1968.

Hirsch, Ernest, *Dünyada ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1950.

Hirsch, Ernest, *Anılarım -Kayzer Dönemi, Weimar Cumhuriyeti, Atatürk Ülkesi*, çev. Fatma Suphi, Ankara, 1997.

Hirsch, Joachim, *Der nationale Wettbewerbsstaat*, Edition ID-Archiv, Berlin, 1995.

Hizarcı, Suat [Cevdet Kudret], *Hüseyin Cahit Yalçın-Hayatı, Sanatı, Eseri*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1957.

Hobsbawn, Eric, *Kısa 20. Yüzyıl Tarihi: 1914 – 1991: Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alagon, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996.

Hulûsi, Ş., "Tanzimattan Sonraki Tercüme Faaliyeti (1845-1918)", *Tercüme*, sayı: 1, 1940.

Huyugüzel, Ö. Faruk, *Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı, Hikaye ve Romanları Üzerine Bir Araştırma*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.

Hüseyin, M. Muhammed, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, çev. S. Özel, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

Işık, İhsan, *Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk*, Ünlem Yayınları, İstanbul, 1990.

Işın, Ekrem, "Abdulah Cevdet'in Cumhuriyet Adab-ı Muaşereti", *Tarih ve Toplum*, sayı: 8, 1987.

İ. Hakkı, *İş ve Meslek Terbiyesi. Bir Taslak*, Kitap Yazanlar Kooperatifi, Ankara, 1933.

İbrahim, Ferhad - Wedel, Heidi, *Ortadoğu'da Sivil Toplumun Sorunları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

İğdemir, Uluğ, *Sivas Kongresi Tutanakları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1969.

İleri, Selim, *Çağdaşlık Sorunları*, Günebakan, İstanbul, 1978.

İlhan, Suat, *Avrupa Birliğine Neden Hayır?*, Ötüken, İstanbul, 2000.

İnal, M. Kemal, *Osmanlı Devrinde Son Sadr-ı Azamlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982

İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu -Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1993.

İnan, Afet, "Türk Tarih Kurumu'nun Arkeoloji Faaliyeti", *İkinci Türk Tarih Kongresi: İstanbul 20-25 Eylül 1937* içinde, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul, 1943.

İnan, Afet, *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

İnan, Afet, *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988.

İnayet, Hamid, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, çev. H. Kırlangıç, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991.

İnsel, Ahmet, *Türk Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1990.

İnsel, Ahmet, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, çev.: Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

İnsel, Ahmet, "Siyasal Rejim Bunalımının Nedeni Olarak Devlet", *Birikim*, sayı: 95, 1997 (a).

İnsel, Ahmet, "MGK Hükümetleri ve Kesintisiz Darbe Rejimi", *Birikim*, sayı: 96, 1997 (b).

İnsel, Ahmet, "Ulusal Güvenlik Siyaseti ve Milli Güvenlik Partisi", *Birikim*, sayı: 149, 2001.

İrem, Nazım, "Kemalist Modernizm ve Gelenekçi-Muhafazakârlığın Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, 1997.

İrem Nazım, "Muhafazakâr modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk," *Toplum ve Bilim*, sayı: 82, Güz 1999.

İslamoğlu-İnan, Huri, *State and Peasant in the Ottoman Empire: Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994.

Issawi, Charles, *Economic History of the Middle East, 1800-1914*, Chicago, 1966.

Jankuhn, Herbert, *Haithabu, Eine Germanische Stadt Der Frühzeit*, Wahholtz, Neumünster, 1938.

Jenkins, Gareth, *Context and Circumstance: The Turkish Military and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Jones, Siân ve P. Graves-Brown, "Introduction: Archaeology And Cultural Identity in Europe", *Cultural Identity and Archaeology - The Construction of European Communities* içinde (derleyenler: P. Graves-Brown, S. Jones ve C. Gamble), Routledge, Londra Ve New York, 1996.

Jones, Siân, *The Archeology of Ethnicity - Constructing Identities in the Past and Present*, Routledge, Londra Ve New York, 1997.

Jusdanis, Gregory, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Millî Edebiyatın İcat Edilişi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Kabacalı, A., *Türkiye'de Basın Sansürü*, Gazeteciler Cemiyeti, İstanbul, 1990.

Kabaklı, Ahmet, *Müslüman Türkiye*, Toker Yayınları, İstanbul, 1970.

Kabaklı, Ahmet, *Temellerin Duruşması*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.

Kadıoğlu, Ayşe, "Laiklik ve Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri", *Defter*, sayı: 38, 1998.

Kadıoğlu, Ayşe, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

Kafadar, Osman, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, MEB Yayınları, İstanbul, 1970.

Kalaycıoğlu, Ersin vd., "Sivil Toplum ve Neopatrimonyal Siyaset", *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam* içinde (derleyenler: E.Fuat Keyman-A.Yaşar Sarıbay), Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

Kanberoğlu, N., "Türk Musikisi ve Mabadi", *Orkun*, 28.12.1951.

Kandiyoti, Deniz, *Cariyeler; Bacılar; Yurttaşlar*, Metis Yayınları, 1997.

Kaplan, Mehmet, *Büyük Türkiye Rüyası*, Türkiye Kültür Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1969 (1992).

Kaplan, Mehmet, *Nesillerin Ruhu*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974 (1994).

Kaplan, Mehmet, "*Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat* Romanının Yeni Türk Edebiyatına Getirdikleri," *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi* içinde, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1985.

Kaplan, Mehmet ve Enginün, İnci ve Kerman, Zeynep ve Birinci, Necat ve Uçman, Abdullah, *Atatürk Devri Fikir Hayatı*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1992.

Kaplan, Mehmet, *Kültür ve Dil*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi –1*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1986.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi –3*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1994.

Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak - Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001.

Karacasu, Barış, " 'Mavi Kemalizm' - Türk Hümanizmi ve Anadoluculuk", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - cilt: 2, Kemalizm* içinde (cilt editörü: Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi -cilt: V- Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1983.

Karal, Enver Ziya, *Selim III'ün Hattı Hümayunları - Nizam-ı Cedid. 1789-1807*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Panorama*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1987.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, haz. Atilla Özkırımlı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Karpat, Kemal H., "The Military and Politics in Turkey, 1960-64: A Socio-Cultural Analysis of a Revolution", *The American Historical Review*, sayı: 75, 1970.

Karpat, Kemal H., *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, Afa Yayınları, İstanbul, 1996.

Karpat, Kemal (Haz.), *Osmanlı ve Dünya*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

Katoğlu, M., "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Eğitim, Kültür, Sanat", *Türkiye Tarihi* içinde (der. Sina Akşin), cilt: 4, Cem Yayınevi, İstanbul, 1992.

Kayaoğlu, T., *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul, 1998.

Kaynardağ, A., "Yayın Dünyası", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Kazancıgil, Ali, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi* içinde, E. Kalaycıoğlu, A.Y. Sarıbay (derleyenler), Beta Yayınları, İstanbul, 1986.

Keane, John (der.), *Sivil Toplum ve Devlet*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

Kemal, Yahya, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1976.

Kemal, Namık, *Renan Müdafaanamesi*, der. Abdurrahman Küçük, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988.

Keyder, Çağlar, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989 (Keyder, Çağlar, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, Verso, Londra ve New York, 1987)

Keyman, Fuat E., *Globalization, State, Identity/Difference Toward a Critical Social Theory of International Relations*, Humanities Press, New Jersey, 1997.

Keyman, Fuat E., "Şerif Mardin Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak", *Doğu Batı*, sayı: 16, 2001.

Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1986.

Kieser, Hans-Lukas, *Der verpaßte Friede*, Chronos, Zürih, 2000.

Kili, Suna, *1960-1975 Döneminde CHP'de Gelişmeler*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1976.

Kocabaşoğlu, Uygur, *Şirket Telsizinden Devlet Radyosuna*, A.Ü. SBF Yayınları, Ankara, 1980.

Kocabaşoğlu, Uygur, *Anadolu'daki Amerika*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.

Koçak, Cemil, "Hüseyin Cahit Yalçın ve Fikir Hareketleri," *Tarih ve Toplum*, sayı: 68, Ağustos 1989.

Koçak, Cemil, "Hüseyin Cahit Yalçın ve Portreleri Üzerine Bazı Notlar," *Hüseyin Cahit Yalçın, Tanıdıklarım* içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Koçak, Orhan, "Aynadaki Kitap, Kitaptaki Ayna", *Defter*, sayı: 17, 1991.

Koçak, Orhan, "Kaptırılmış İdeal: *Mai ve Siyah* Üzerine Psikanalitik Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, sayı: 70, 1996.

Koçak, Orhan, "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - cilt: 2 Kemalizm* içinde (cilt editörü: Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Kolakowski Lezsek, *Bergson*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

Konyar, Hürriyet, "CHP'nin Yeni 'Çağdaş' Türk Kadını", *Tarih ve Toplum*, sayı: 120, 1993.

Koşay, Hamit Z., "Türk Tarih Kurumu Tarafından Alacahöyük'te Yaptırılan Hafriyatta Elde Edilen Neticeler". *İkinci Türk Tarih Kongresi: İstanbul 20-25 Eylül 1937* içinde, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul, 1943.

Koyre, Alexandre, *19. Yüzyıl Başlarında Rusya'da Batıcılık, Ulusçuluk ve Felsefe*, çev. İzzet Tanju, Belge Yayınları, İstanbul, 1994.

Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Köker, Levent, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı: 71, 1996.

Köymen, Nusret, "Halk Terbiyesi Projesi" (1931), *Büyük Aydınlığa Doğru* içinde, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, 1959.

Kubalı, Hüseyin Nail, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu ve Halen Mer-î Cumhuriyet Anayasası", *Yeni Türkiye* içinde, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, 1959.

Kubalı, Hüseyin Nail, *Türk Esas Teşkilat Hukuku Dersleri*, Tan Matbaası, İstanbul, 1960.

Kuçuradi, İonna, "20. yüzyıl Felsefî Antrpolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi* içinde (haz. İ. Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997.

Kudret, Cevdet, "Alafranga Dedikleri", *Tarih ve Toplum*, sayı: 1, 1984.

Kuran, Ahmed Bedevi, *Hüseyin Cahit Yalçın Bey'e Açık Mektup*, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1956.

Kuran, Ercüment, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.

Kushner, David, "Ataturk's Legacy: Westernism in Contemporary Turkey", *Ataturk and the Modernization of Turkey* içinde (der. Jacob M. Landau), E. J. Brill, Leiden, 1984.

Küçük, Yalçın, *Bilim ve Edebiyat*, YGS Yayınları, İstanbul, 1985.

Küçük, Yalçın, *Emperyalist Türkiye*, Başak Yayınları, Ankara, 1992.

Küçük, Yalçın, *Sırlar*, YGS Yayınları, İstanbul, 2001.

Küçükömer, İdris, *Düzenin Yabancılaşması*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Lacoue-Labarthe, Phillippe, *Typography*, der. Christopher Fynsk, Stanford University Press, Stanford, California, 1989.

Lacoue-Labarthe, Phillippe, *Heidegger, Art and Politics*, İng. çev. Chris Turner, Basil Blackwell, Oxford, Cambridge, 1990.

Laçiner, Ömer, "Çok mu 'İleri Gittik' Yoksa?", *Gazete Pazar*, 11 Mayıs 1997.

Lerner, Daniel; Robinson, Richard D., "Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force", *World Politics*, sayı: 13, 1960.

Levend, Agâh Sırrı, *Halk Kürsüsünden Akisler*, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul, 1941.

Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris, 1962.

Lewis, G. L., "Ataturk's Language Reform as an Aspect of Modernization in the Republic of Turkey", *Ataturk and the Modernization of Turkey* içinde (der. Jacob M. Landau), E. J. Brill, Leiden, 1984.

Linke, Lilo, *Allah Dethroned: A Journey Through Modern Turkey*, Travel Book Club, Londra, 1938.

Lobmayer, Hans Günter, "Suriye: Leviathan'ın Diyarı", *Ortadoğu'da Sivil Toplumun Sorunları* içinde (derleyenler:Ferhad İbrahim-Heidi Wedel), İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Lowe, Lisa, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1991.

Lukacs, Georg, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* Akadémiai Kiado, Budapeşte, 1982.

Malek, Anwar Abdel, "Orientalism in Crisis", *Diogenes*, sayı: 44, 1963.

Mansel, Arif M., "Ege Tarihinde Akalar Meselesi", *İkinci Türk Tarih Kongresi: İstanbul 20-25 Eylül 1937* içinde, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul, 1943.

Mardin, Ebul'ula, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

Mardin Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1962.

Mardin, Şerif, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar* içinde (derleyenler E. Tümertekin, F. Mansur ve P. Benedict), İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Coğrafya Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1971.

Mardin, Şerif, "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century", *Turkey: Geographical and Social Perspectives* içinde (der. Peter Benedict), E. J. Brill, Leiden, 1974.

Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Mardin,Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991 (a).

Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi, Makaleler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991(b) (1992) (1997).

Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

Mardin, Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

Mardin, Şerif, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (derleyenler), çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Mazrui, Ali, "Sosyal Darwinizmden Günümüz Modernleşme Eğilimine", *Sosyoloji Yazıları* içinde (derleyen Yrd. Doç. Dr. İhsan Sezal), Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1983.

Mccann, W. J., " 'Volk Und Germanentum': The Presentation Of The Past In Nazi Germany", *The Politics Of Past* içinde (derleyenler: P. Gathercole ve D. Lowenthal), Routledge, Londra Ve New York, 1990.

MEB, *Cumhuriyet Döneminde Milli Eğitim Sisteminde Gelişmeler*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1980.

Memmi, Albert, *The Colonizer and the Colonized*, Beacon Press, Boston, 1965.

Menghin, Oswald, "Milâttan Üçbin Yıl Evvel Anadolunun Cenubu Şarkî Avrupası Üzerindeki Etkisi", *İkinci Türk Tarih Kongresi: İstanbul 20-25 Eylül*

1937 içinde, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul, 1943.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

Meriç, Cemil, *Mağaradakiler*, Ötüken, İstanbul, 1980.

Meriç, Cemil, *Bir Facianın Hikâyesi*, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985 (1992).

Meriç, Cemil, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

Meriç, Cemil, *Jurnal*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt*, University of Californian Press, Berkeley, 1991.

Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983 (1987).

Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2: Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Morin, Edgar, *Aşk, Şiir, Bilgelik*, çev. Haldun Bayrı, Om Yayınevi, İstanbul, 1999.

Mumcu, Uğur, *Devrimci ve Demokrat*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1993(a).

Mumcu, Uğur, *Tarikat, Siyaset, Ticaret*, Tekin Yayınevi, İstanbul 1993(b).

Mumcu, Uğur, *Tüfek İcad Oldu...*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1993(c).

Mumcu, Uğur, *Bir Pulsuz Dilekçe*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1993(d).

Mutman, Mahmut, "İnsanlığın Kıyısında: Haklar", *Toplum ve Bilim*, sayı: 87, Bahar 2001.

Nadolny, R., "Almanya'nın Ankara Büyükelçisi Rudolf Nadolny'nin Gözü ile Türkiye'nin Avrupalılaşması: Şapka İnkılabı", çev. Gülayşe Koçak, *Tarih ve Toplum*, sayı: 7, 1987.

Nettl, J. P., "The State As A Conceptual Variable", *World Politics*, sayı: 20 (4), 1968.

O'Neil, John, *Piyasa*, çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Oakes, Guy, "On Max Weber's Agrarian Sociology Of Ancient Civilizations", *British Journal of Sociology*, sayı: 28, 1977.

Oğuzkan, Turhan, *Adult Education in Turkey*, UNESCO, Paris, 1955.

Oktay Ahmet, "Türk Edebiyatında Aydın", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde (yayına hazırlayan: Sabahattin Şen), Bağlam yayınları, 1995.

Onar, Sıddık Sami, *İdare Hukukunun Umumi Esasları* - cilt I, İstanbul, 1966.

Oran, Baskın, "1919-1923: Kurtuluş Yılları – Dönemin Bilançosu", *Türk Dış Politikası –1* içinde (editör: Baskın Oran), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001(a).

Oran, Baskın, "1980-1990: Batı Bloku Ekseninde Türkiye – Dönemin Bilançosu", *Türk Dış Politikası –2* içinde (editör: Baskın Oran), İletişim Yayınları, İstanbul 2001(b).

Ortaylı, İlber, "Tanzimat'ta Vilayetlerde Eski Eser Taraması", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 6, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul, 1987 (İletişim Yayınları, 1995).

Ortaylı, İlber, *Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Bir Türkçü, İslamcı Eklemlenme Figürü Olarak Ahmet Ağaoğlu", *Tarih ve Toplum*, sayı: 116, Ağustos 1993.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayınları, 1995.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, 1997.

Ökse, A. Tuba, *Önasya Arkeolojisi Seramik Terimleri*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1993.

Öktem, Filiz (1981), "Klasik Düşüncenin Türkiye'de Yayın Yoluyla Tanıtılması ve Yüksek Öğretimde Klasik Diller", *II. Simpozyum: Klasik Düşünce ve Türkiye, 23-24-25 Mayıs 1977* içinde (hazırlayanlar: S. Sinanoğlu, C. Şentuna, F. Öktem ve G. Gebelek), Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1981.

Öktem, Necdet, *Atatürk Döneminde Darülfünun Reformu*, Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir, 1973.

Özcan, Mehmet Tevfik, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, Donkişot Yayıları, İstanbul, 2001.

Özdarendeli, M. N., "Çeviri Edebiyatımızın Yetersizliği", *Türk Dili*, sayı: 5, 1958.

Özdek, Yasemin, "Yokohama Krizi; İHD ve Sosyalist Bir İnsan Hakları Kavgası", *Birikim*, sayı: 52, 1993.

Özdemir, Hikmet, *Yön Hareketi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1986.

Özdenören, Rasim, "Yeni Dünya Düzeni ve Liberalizm Karşısında Türkiye ve İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, Bahar 1993.

Özdoğan, Mehmet, "Ideology and Archaeology in Turkey", *Archaeology Under Fire - Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East* içinde (der. Lynn Meskell), Routledge, Londra ve New York, 1998.

Özdoğan, Mehmet, *Türk Arkeolojisinin Sorunları ve*

Koruma Politikaları I, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2001.

Özel, İsmet, *Üç Mesele*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1984 (1988).

Özerdim, Sami N., *Harf Devriminin Öyküsü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1958.

Özlem, Doğan, "Tinsel Bilimlere Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey", *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri, cilt: I* içinde (der. Doğan Özlem), Prospero Yayınları, İzmir, 1994.

Özman, Aylin ve Coşar, Simten, "Siyasal Tahayyülde Devletin Belirleyiciliği-Metin Heper Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme", *Doğu Batı*, sayı: 16, 2001.

Özön, M. N., *Türkçe'de Roman*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Öztürk, Metin O., *Ordu ve Politika*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.

Paçacı, Gönül, "Dar-ül-elhan ve Türk Musikisi'nin Gelişimi I", *Tarih ve Toplum*, sayı: 121, 1994.

Pakdil, Nuri, *Batı Notları*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1972.

Paker, S. (1991) "Unmuffled Voices in the Shade and beyond: Women's Writing in Turkish", *Textual Liberation: European Feminist Writing in the Twentieth Century* içinde (der. H. Forsås-Scott), Routledge, Londra ve New York, 1991.

Paksoy, İsmail Günay, "Bazı Belgeler Işığında Osmanlı Devleti'nin Kültür Mirası Politikası Üzerine Düşünceler", *Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu, 17-18 Aralık 1992* içinde (yayına hazırlayan: Zeynep Rona), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1993.

Pamuk, Orhan, *Cevdet Bey ve Oğulları*, Karacan Yayınları, 1982.

Pamuk, Orhan, *Öteki Renkler: Seçme Yazılar ve Bir Hikâye*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Pamuk, Şevket, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913: Trade, Investment and Production*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Pawelka, Peter, *Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten: Aegypten*, C.F. Müller Juristischer Verlag, Heidelberg, 1985.

Plagemann, Gottfried, "Türkiye'de İnsan Hakları Örgütleri: Farklı Kültürel Çevreler, Farklı Örgütler", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Peker, Recep, *İnkılâp Dersleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1984.

Reid, Donald M., "Indigenous Egyptology: The Decolonization of a Profession?", *Journal of the American Oriental Society*, sayı: 105/2, 1985.

Renfrew, Colin, "Prehistory and the Identity of Europe, or, Don't Let's Be Beastly to the Hungarians". *Cultural Identity and Archaeology - The Construction of European Communities* içinde (derleyenler: P.Graves Brown, S. Jones, C. Gamble), Routledge, Londra ve New York, 1996.

Rifat, M. (der.), *Çeviri ve Çeviri Kuramı Üstüne Söylemler*, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1995.

Roy, Olivier, *Siyasal İslamın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

Rustow, Dankwart, A., "The Army and the Founding of the Turkish Republic", *World Politics*, sayı: 11, 1959.

Safa, Peyami, *Doğu-Batı Sentezi*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1978.

Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, AKDTYK, Ankara, 1988 (1990c).

Safa, Peyami, *Objektif 8- 20: Asır Avrupa ve Biz*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1990 (a).

Safa, Peyami. *Objektif 4: Din, İnkılap, İrtica*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1990 (b).

Safa Peyami, *Objektif: 7. Eğitim Gençlik Üniversite*, Ötüken Neşriyet A.Ş., İstanbul, 1999.

Said, Edward W., *Orientalism*, Penguin, Harmondsworth, 1978 (Oryantalizm, İstanbul, Metis, 1999).

Said, Edward W., *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, New York, 1993.

Said Halim, *Buhranlarımız*, Tercüman, İstanbul, (tarihsiz).

Sancar, Mithat, *Devlet Aklı Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Sancar, Mithat, "Global Sivil Toplum mu?" *Birikim*, sayı: 130, Şubat 2000.

Sancar, Mithat, "Kalıcı Global Olağanüstü Hal", *Birikim*, sayı: 151, 2001.

Sariolghalam, Mahmood, "Ortadoğu'da Sivil Toplum Umutları: Kültürel Engeller Üzerine Bir Çözümleme", *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslâm Dünyası* içinde (der. E. Ödalga – S. Persson), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Sarısözen, Mustafa, "İki Sesli Halk Müziği", *Ülkü*, III. Seri, sayı: 115, Temmuz 1946.

Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1997.

Savran, Gülnur, *Sivil Toplum ve Ötesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987.

Sayarı, Binnaz, *Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi*, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 33/1-2, 1978.

Serdengeçti, Osman Yüksel, *Bu Millet Neden Ağlar?*, Millî Ülkü Yayınevi, Konya, 1986.

Serdengeçti, Osman Yüksel, *Kanlı Balkanlar*, Kamer Yayınları, İstanbul, 1986.

Sevin, Veli, "Hakkari Stelleri: Zap Irmağı Kıyısında Bozkır Göçebeleri", *Tüba-Ar*, sayı: 4, 2001.

Scarre, Chris, "The Western World View in Archaeological Atlases", *The Politics Of The Past* içinde (derleyenler: P. Gathercole ve D. Lowenthal), Routledge, Londra Ve New York, 1994.

Scott, James C., *Seeing Like a State*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1998.

Sezgin, Ömür, "Kadro Hareketi", *Kadro* (Toplu Basım İçinde), cilt: 1, Ankara, 1980.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

El-Shayyal, Cemal'ed-Difı; "Historiography in Egypt in the Nineteenth Century", *Historians of the Middle East* içinde (derleyenler B. Lewis Ve P. M. Holt), Oxford University Press, Londra, 1962.

Shiva, Vandana, *Monocultures of the Mind*, Zed Press, Londra, 1993.

Shiva, Vandana, *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*, South End Press, Boston, 1997.

Shiva, Vandana, *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply*, South End Press, Cambridge, 2000.

Shore, Cris, "Imagining the New Europe: Identity and Heritage in European Community Discourse", *Cultural Identity and Archaeology- The Construction of European Communities* içinde (derleyenler: P.Graves Brown, S. Jones, C. Gamble), Routledge, Londra ve New York, 1996.

Sınar, Alev, "1921 ile 1933 Yılları Arasında Yayınlanan İlkokul Okuma Kitaplarında Amerikan Tesiri", *500. Yılında Amerika* içinde (yayına hazırlayan: R. Ertürk, H. Tüfekçioğlu), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994.

Sinanoğlu, Suat, *Türk Humanizmi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1980.

Sinanoğlu, Suat, "Klasik Düşünce Ve Türkiye", *II. Sempozyum: Klasik Düşünce ve Türkiye, 23-24-25 Mayıs 1977* içinde (hazırlayanlar: S. Sinanoğlu, C. Şentuna, F. Öktem ve G. Gebelek), Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1981.

Sivil Toplum Örgütleri Neoliberalizmin Araçları mı, Halka Dayalı Alternatifler mi?, Demokrasi Kitaplığı/WALD, İstanbul, 2001.

Somay, Bülent, "Bir Garp Mukallidi Züppenin İtirafları", *Defter*, sayı: 43, 2001.

Soyak, Hasan Rıza, *Atatürk'ten Hatıralar*, İstanbul, Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, 2 cilt, 1973.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.

Stokes, Martin, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

Şen, Serdar, *Cumhuriyet Kültürünün Oluşum Sürecinde Bir İdeolojik Aygıt Olarak Silahlı Kuvvetler ve Modernizm*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996.

Şen, Serdar, "Türkiye'yi Anlamak ya da Geçmişten Geleceğe Silahlı Kuvvetler", *Birikim*, sayı: 96, 1997.

Şen, Serdar, *Geçmişten Geleceğe Ordu*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Şerifoğlu, Ömer Faruk (der.), *Son Bir Fen: Halikarnas Balıkçısı'nın Sarmal Yaşamı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Şişmanov, Dimitır, *Türkiye İşçi ve Sosyalist Hareketi*, Belge Yayınları, İstanbul, 1978.

Tahir, Kemal, *Notlar/Batılaşma*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1989.

Taner, Tahir, "Tanzimat Devrinde Ceza Kanunu", *Tanzimat I* içinde, Maarif Vekaleti Yayınları, İstanbul, 1940.

Tanilli, Server, *Nasıl Bir Eğitim İstiyoruz*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1996.

Tanör, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri (1789-1980)*, Der Yayınları, İstanbul, 1995 (Afa Yayınları, 1996).

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982 (1962).

Tatar-Peker, Ayşe, "Dünya Bankası: Kalkınmacılıktan 'İyi Yönetim' Söylemine", *Toplum ve Bilim*, sayı: 69, 1996.

Tekeli, İlhan, "Geç Aydınlanan bir Ülkede Erken Aydınlananların İkilemi ve Popülizm", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde, Bağlam Yayınları, 1997.

Tevetoğlu, Fethi, *Faşist Yok Komünist Var*, Komünizmle Mücadele Yayınları, Ankara, 1962.

Tevetoğlu, Fethi, *Yirminci Yüzyılın Yüzkarası Utançduvarı*, Komünizmle Mücadele Yayınları, Ankara, 1964.

Tezkan, Yılmaz, "Tartışılan Bir Kurum: Milli Güvenlik Kurulu", *Siyaset, Strateji ve Milli Güvenlik* içinde, Ülke Kitapları, İstanbul, 2000.

Timur, Taner, *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991 (a).

Timur, Taner, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, Afa Yayınları, 1991.

Tonguç, Engin, *Bir Eğitim Devrimcisi: İsmail Hakkı Tonguç (yaşamı, öğretisi, eylemi)*, Güldiken Yayınları, Ankara, 1997.

Tonguç, İ. Hakkı, *Köyde Eğitim*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938.

Tonguç, İ. Hakkı, *Canlandırılacak Köy*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1939.

Tonguç, İ. Hakkı, *İlköğretim Kavramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1947.

Tonguç, İ. Hakkı, *Eğitim Yoluyla Canlandırılacak Köy*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1947.

Tonguç, İ. Hakkı, *Mektuplarla Köy Enstitüsü Yılları (1935-1946)*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1976.

Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1972.

Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

Topses, G., *75 Yılda Eğitim*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1999.

Torî, *Kürtlerin İlhçağ Tarihi ve Kültürü*, Berfin Yayınları, İstanbul, 1997.

Toros, Ali Deniz, "Neoliberalizmin 'sivil memurları': STK", *Sosyalist Politika*, Eylül 2001.

Tosun, Gülgün Erdoğan, "Sivil toplum örgütleri içinde katılım ve örgüt içi demokrasi", *Birikim*, sayı: 130, Şubat 2000.

Tosun, Gülgün Erdoğan, *Demokratikleşme Perspektifinden Devlet-Sivil Toplum İlişkisi*, Alfa, İstanbul, 2001.

Toynbee, Arnold, *The World and the West*, Oxford University Press, Londra, 1953.

Toynbee, Arnold J., *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyar, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1980.

Tözeren, Selçuk, "Japon 'Eğitim Modeli' ve Doğu-Batı Sorunsalı", *Toplum ve Bilim*, sayı: 25/26, 1984.

Trigger, B.G., "Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist", *Man*, sayı: 19, 1984.

Trigger, B.G., *A History Of Archaeological Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Trimberger, Ellen Kay, *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, Transaction Books, New Jersey, 1978.

Tuğrul, Mehmet, "Köylü ve Radyo", *Ülkü*, III. Seri, Nisan 1946.

Tunaya, Tarık Zafer, "TBMM Hükümetinin Kuruluşu ve Siyasî Karakteri", İÜHFM, c. XXIII, sayı 3-4, 1958.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960 (1996).

Tunaya, Tarık Zafer, *İslâmcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul, 1962.

Tunaya, Tarık Zafer, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, Baha Matbaası, İstanbul, 1964.

Tunaya, Tarık Zafer, *Hürriyetin İlânı*, Baha Matbaası, İstanbul, 1969.

Tunaya, Tarık Zafer, "Atatürkçü Layiklik Politikası", *Atatürk Konferansları III* içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1970.

Tunaya, Tarık Zafer, *Siyasî Müesseseler ve Anayasa Hukuku*, İÜHF Yayınları, S. Garan Matbaası, İstanbul, 1975.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler, cilt: II, Mütareke Dönemi*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986.

Tunaya. Tarık Zafer, *Batılılaşma Hareketleri II*, Yenigün Haber Ajansı Yayınları, İstanbul, 1999.

Tuncel, Bedrettin, "Açış Hitabı", *I. Simpozyum: Klâsik Çağ Düşüncesi Ve Çağdaş Kültür, 2-3-4 Şubat 1976* içinde (hazırlayanlar: S. Sinanoğlu, F. Öktem ve C. Türkkan), Klâsik Çağ Araştırmaları Kurumu Yayını, Ankara, 1977.

Tuncor, F. R.(der.), *Milli Eğitim Yayınları Bibliyografyası 1923-1985*, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.

Tunçay, Mete, *T.C.'de Tek Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931*, Yurt Yayınları, Ankara, 1981.

Tunçay, Mete, "1933 Darülfünun Tasfiyesi ya da Bir Tek-Parti Politikacısının Önlenemez Yükselişi ve Düşüşü", *Tarih ve Toplum*, Ekim 1984.

Tunçay, Mete, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, 1. cilt, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde (*cilt editörü: Mehmet Ö. Alkan*), İletişim Yayınları, 2001.

Turgut, Mehmet, *Japon Mucizesi ve Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985.

Turgut, Mehmet, *Döne Döne Düşünmek*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1993.

Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri-Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, İstanbul, MEB, 1951 (1969) (1972).

Turhan, Mümtaz, *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri*, İ.Ü. Yayınları, İstanbul, 1954.

Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, Yağmur, İstanbul, 1959 (1974).

Turhan, Mümtaz, "Atatürk İlkeleri ve Kalkınma", *Mümtaz Turhan'ın Bütün Eserleri 1-Garplılaşmanın Neresindeyiz* içinde, Yağmur, İstanbul, 1980 (a).

Turhan, Mümtaz, "Toprak Reformu ve Köy Kalkınması", *Mümtaz Turhan'ın Bütün Eserleri 1-Garplılaşmanın Neresindeyiz* içinde, Yağmur, İstanbul, 1980 (b).

Turner, Bryan, *The Body and Society, Explorations in Social Theory*, Oxford, 1984.

Tüfekçioğlu, Hayati, "1950'de Türk-Amerikan İlişkilerinin Türkiye'de Geniş Çevrelerce Algılanış Biçimi", *500. Yılında Amerika* içinde (yayına hazırlayan: R. Ertürk, H. Tüfekçioğlu), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994.

Türkdoğan, Orhan, *Millî Kimliğin Yükselişi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.

Türkeş, A.Ömer, "STK'lar ya da Sanal Toplum Kuruluşları", *Birikim*, sayı: 130, Şubat 2000.

Türkeş, Alparslan, *Kahramanlık Ruhu*, Kamer Yayınları, İstanbul, 1994.

Türkoğlu, Pakize, *Tonguç ve Enstitüleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Türköne, Mümtaz'er, "Ağaoğlu'ndan Medeniyet Dersleri", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 2, Mayıs 1989.

Tüzün, Ahmet, "Balıkçı ve Anadolu Uygarlıkları", *Balıkçı'ya Merhaba: Halikarnas Balıkçısı Günleri*, Edebiyatçılar Deneği, Ankara, 1999.

Uğur, Aydın, "Yeni Demokrasinin Yeni Aktörleri: STK'lar", *Merhaba Sivil Toplum* içinde, Helsinki Yurttaşlar Meclisi, İstanbul, 1997.

Unat Faik Reşit, "Hasan-Âli Yücel," *Belleten*, cilt: XXV, 1961.

UNESCO, *Index Translationum*, c. 1-39, Unesco, Paris, 1948-1986.

UNESCO, *Statistical Yearbooks*, Unesco, Paris, 1963-1998.

Uyar, Hakkı, "1930'larda Türkiye Basınında 'Liberal' Muhalefet: Ağaoğlu Ahmet'in Akın Gazetesi", *Toplumsal Tarih*, sayı: 41, Mayıs 1997.

Uyar, Hakkı, "Mahmut Esat Bozkurt", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, 2. cilt, Kemalizm* içinde (cilt editörü: Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, 2001.

Uzgel, İlhan, "28 Şubat Süreci", *Türk Dış Politikası - 1* içinde (editör: Baskın Oran), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Uzgel, İlhan, "1990-2001: Küreselleşme Ekseninde Türkiye – ABD ve NATO'yla İlişkiler", *Türk Dış Politikası -2* içinde (editör: Baskın Oran), İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

Üç Sempozyum – Sivil Toplum Kuruluşları, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Ülken, Hilmi Ziya, *Telifçiliğin Tenakuzları*, Mülkiye Mecmuası Neşriyatı, İstanbul, 1933.

Ülken, Hilmi Ziya, *Yirminci Asır Filozofları*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1936.

Ülken, Hilmi Ziya, "Tanzimata Karşı", *İnsan*, sayı: 1, Nisan 1938 (a).

Ülken, Hilmi Ziya, "Hangi Garp", *İnsan*, Sayı: 3, 15 Haziran 1938 (b).

Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji'ye Giriş*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1947.

Ülken, Hilmi Ziya, *Ziya Gökalp*, Kanaat Kitabevi, Ankara,1958.

Ülken, Hilmi Ziya, *Millet ve Tarih ve Şuuru*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1978.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979 (1998) (1992) (1999).

Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997.

Ülken, Hilmi Ziya, *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998.

Ülken, Hilmi Ziya, *Aşk Ahlakı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.

Ünlü, Barış, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Mehmet Ali Aybar ve Dönemi* (Yüksek Lisans Tezi – Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). [2002 yılında İletişim Yayınları tarafından kitap olarak yayımlanacak.], 2001.

Üstel, Füsun, "Musiki İnkılabı ve Aydınlar", *Tarih ve Toplum*, sayı: 113, 1993.

Üsterci, Coşkun, "Türkiye'de Sivil Toplum ve İnsan Hakları", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Vaner, Semih, "The Army", *Turkey in Transition* içinde (der: İrvin C. Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak), Oxford University Press, New York, 1987.

Vatandaş için Medenî Bilgiler, Milliyet Matbaası, İstanbul, 1930.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketlere ve Tanzimat", *Tanzimat I*, Maarif Vekaleti Yayınları, İstanbul, 1940.

Vergin, Nur, "Türkiye'nin Kendinden Korkmaması ve Aslına Rücû Etmesi Lâzım", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 19, 1992.

Vice, Sue, *Introducing Bakhtin*, Manchester University Press, Manchester, 1997.

Vorhoff, Karin, "Türkiye'de İşadamları Dernekleri: İşlevsel Dayanışma, Kültürel Farklılık ve Devlet Arasında", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Wallerstein, İmmanuel ve Balibar, Etienne, *Irk, Ulus, Sınıf*, çev: Nazlı Ökten, Metis Yayınları, 1995.

Wallerstein, İmmanuel, *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Ward, R. E. ve D. A. Rustow, "Conclusion", *Political Modernization in Japan and Turkey* içinde, Princeton University Press, Princeton, 1964.

Weber, Max, *The Protestant Ethic And The Spirit Of Capitalism*, (Çev. Talcott Parsons), C. Scribner's Sons, New York, 1958.

Weber, Max, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (çev. R. I. Frank), Verso, Londra, 1988.

Widmann, Horst, *Atatürk Üniversite Reformu*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1981.

Wilk, R., "The Ancient Maya and the Political Present", *Journal of Anthropological Research*, sayı: 41, 1985.

Yahya Kemal, *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1968.

Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1986.

Yahya Kemal, *Mektuplar Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1990 (a).

Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1990 (b).

Yalçın, Aydın, "Körfez Savaşı ve Türkiye", *Yeni Forum*, sayı: 261, 1991.

Yalçınkaya, Işın, *Alt ve Orta Paleolitik Yontmataş Endüstrileri Biçimsel Tipolojisi ve Karain Mağarası*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989.

Yalman, Ahmed Emin, *Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, Pera Turizm ve Ticaret Yayını, İstanbul, 1997.

Yaylalıer, Dinç, "Amerika'nın Kemalistler ile ilk teması", *Türk Yurdu*, sayı: 124, Aralık 1997.

Yaylalıer, Dinç, "Lozan Konferansından sonra Türk-Amerikan ilişkileri, 1923-1927", *Türk Yurdu*, sayı: 143 ve 144, Temmuz-Ağustos 1999.

Yazgan, Mustafa, *Tuğra – 2*, İkbal Yayınları, Ankara, 1977.

Yeğenoğlu, Meyda, *Colonial Fantasies: Towards A Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Yerasimos, Stefanos, "Sivil Toplum, Avrupa ve Türkiye", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Yılmaz, Murat, "Ahmet Ağaoğlu ve Liberalizm Anlayışı", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, Yaz 1993 (a).

Yılmaz, Murat, "Ahmet Ağaoğlu ve Milliyetçilik", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 25, Kış 1993 (b).

Young, Robert, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, Londra ve New York, 1990.

Yücebaş, Hilmi, *Büyük Mücahit Hüseyin Cahit*, Kültür Kitapevi, İstanbul, 1960.

Yücekök, A. ve Turan, İ. ve Alkan, M.Ö.: *Tanzimattan Günümüze İstanbul'da STK'lar*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Yücel, Hasan Âli, *Dâvam*, Ulus Basımevi, Ankara, 1947.

Yücel, Hasan Âli, *İyi Vatandaş İyi İnsan*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1956.

Yücel, Hasan Âli, *Hürriyet Gene Hürriyet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1960.

Yücel, Hasan Âli, *Kültür Üzerine Düşünceler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1974.

Yücel, Hasan Âli, *Pazartesi Konuşmaları*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.

Yücel, Hasan Âli, *Geçtiğim Günlerden*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Yücel, Hasan Âli, *Millî Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993.

Yücel, Tahsin, *Dil Devrimi ve Sonuçları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1982.

Zürcher, Erik-Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner, İletişim Yayınları, 1998.

Zurcher, Erik-Jan, "Güneş-Dil Teorisi ve Dil Reformundaki Yeri", *Birikim*, sayı: 2, 1989.

YAZARLAR HAKKINDA

DR. CENGİZ AKTAR
Avrupa Birliği Genişleme Süreci Uzmanı, Öğretim Görevlisi

KAYA AKYILDIZ
Bilkent Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

PROF. DR. MEHMET ALTAN
İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. SUAVİ AYDIN
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. MURAT BELGE
Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Öğretim Üyesi

ÖZLEM BERK
Muğla Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

PROF. DR. FATMAGÜL BERKTAY
İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

TANIL BORA
İletişim Yayınları, Yazar, Editör

DR. SELDA ÇAĞLAR
Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü Hukuk Bilimleri, Öğretim Görevlisi.

METE ÇETİK
Çukurova Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

Y. DOĞAN ÇETİNKAYA
İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü

DOÇ. DR. GÖKHAN ÇETİNSAYA
Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. AHMET ÇİĞDEM
Yazar

METİN ÇULHAOĞLU
Sosyalist Politika Dergisi Genel Yayın Yönetmeni.

OĞUZ DEMİRALP
Büyükelçi, Yazar

DR. TANEL DEMİREL
Çankaya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

SEÇİL DEREN
Leiden Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Bölümü

YRD. DOÇ. DR. ZEYNEP DİREK
Galatasaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi

BAĞIŞ ERTEN
İletişim Yayınları, Editör

ÖZGÜR GÖKMEN
Leiden Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Bölümü

PROF. DR. NİLÜFER GÖLE
Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü,EHESS (Ecole des Hautes en Sicences Sociales) Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. İŞTAR B. GÖZAYDIN
İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Enstitüsü, Öğretim Üyesi

TANSEL GÜNEY
Editör

YRD. DOÇ. DR. NAZIM İREM
Dokuz Eylül Üniversitesi İletişim Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. OSMAN KAFADAR
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Öğretim Üyesi

DR. HASAN B. KAHRAMAN
Sabancı Üniversitesi İnsan ve Sanat ve Bilimleri Bölümü

ALPER KALİBER
Bilkent Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

BARIŞ KARACASU
Araştırmacı

PROF. DR. KURTULUŞ KAYALI
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. UYGUR KOCABAŞOĞLU
Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

ORHAN KOÇAK
Eleştirmen, yazar

EROL KÖROĞLU
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü

MAHMUT MUTMAN
Bilkent Üniversitesi İletişim ve Tasarım Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. DOĞAN ÖZLEM
Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. AYLİN ÖZMAN
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Hacettepe Üniversitesi KamuYönetimi Bölümü

DR. FARUK ÖZTÜRK
Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi

BÜLENT PEKER
Türkiye İnsan Hakları Derneği, Yazar

DOÇ. DR. MİTHAT SANCAR
Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi

TAŞKIN TAKIŞ
Doğu Batı Dergisi Yayın Yönetmeni.

PROF. DR. BÜLENT TANÖR
Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Öğretim Üyesi

PROF. DR. İLHAN TEKELİ
Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü, Öğretim Üyesi

SERDAR TEKİN
Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

YRD. DOÇ. DR. NİLGÜN TOKER
Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi

HİLMİ YAVUZ
Bilkent Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

LEVENT YILMAZ
EHESS (Ecole des Hautes en Sicences Sociales)

MURAT YILMAZ
Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü

Dizin

1 Nisan 1924 günlü ve 493 sayılı İstanbul Darülfünunu'nun Şahsiyeti Hükmiyesi Hakkında Kanun 537
100 Sonıda Türk Folkloru 183
100 Sonıda Türk Halk Edebiyatı 180
12 Eylül 1980 askerî darbesi 160, 307, 323, 325, 337, 349, 354, 367, 378
12 Eylül 1980 askerî müdahalesi 166
12 Eylül 1980 askerî rejimi 167, 354, 403
12 Eylül darbesi 160, 348
12 Eylül dönemi 355-356, 367
12 Eylül 55, 106
12 Mart 1971 askerî müdahalesi 166, 307, 378
12 Mart darbesi 322
12 Mart iktidarı 146
12 Mart muhtırası 367
1750 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu 354
1840 Ceza Kanunu 287
1856 Islahat Fermanı 286, 291, 618, 620
1858 Kanunnamesi 288
1876 Anayasası 291
1905 Rusya Savaşı 79
1908 İhtilali 88
1917 Devrimi 48, 52
1924 Anayasası 229, 299
1926 tarih ve 789 sayılı Maarif Teşkilatına Dair Kanun 371
1933 Üniversite Reformu 357, 525, 537
1939 tarih ve 3704 sayılı Köy Eğitmen Kurslarıyla Köy Öğretmen Okullarının İdaresine Dair Kanun 372
1940 tarih ve 3803 sayılı Köy Enstitüleri Kanunu 372
1946 tarihli Üniversiteler Kanunu 367
1960 darbesi 116
1961 Anayasası 54, 216, 306, 320-322, 348, 356
1974 Kıbrıs Harekâtı 161
1979 İran İslâm Devrimi 161, 261
1980 askerî darbesi 116
1982 Anayasası 54, 116
1990 Paris Şartı 328
1991 Irak operasyonu 160
1991 Körfez Savaşı 161, 168
1991 Moskova Belgesi 328
1999 Marmara depremi 342
23 Mayıs 1949 Anayasası (Almanya) 270
2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu 367
27 Mayıs hareketi (darbesi) 27, 378
30 Ağustos zaferi 89
31 Mart Olayı 88, 620
3803 sayılı Köy Enstitüleri Kanunu 374

A

AB Genel İşler Konseyi 333
Abadan Yavuz 53, 298-299
ABD aleyhtarlığı 161-162, 164, 166-167
ABD Anayasası 334
ABD emperyalizmi 160-162, 166
ABD hegemonyası 156
ABD karşıtlığı 163
ABD yanlılığı 160
ABD yayılmacılığı 162
Abdullah Cevdet 72-74, 128, 130, 133, 321, 352, 388, 411, 459, 492, 616
Abdullah Zühdü 322
Abdülaziz 27, 44, 410
Abdülbaki (Gölpınarlı) 175
Abdülhak Hamit 246
Abdülhamit dönemi 88, 202, 502, 616
Abdülhamit II 27, 82-83, 91, 113, 286, 316, 319-320, 492, 523, 601
Abdülhamit idaresi 241
Abdülhamit 52, 72, 201-202, 317
Abdülkadir Kemali (Öğütçü) 301
Abdülmecit 27, 621
AB-karşıtlığı 345
AB-yanlılığı 345
Acheson 270
Action de Française 257
Adalet Partisi (AP) 155, 160, 162, 201, 238, 354, 463
Adalet ve Kalkınma Partisi 261
Adalet ve Polis İşbirliği (APİ) 271-272
Adenauer Konrad 270
Adıgece (Çerkesçe) 406
Adıvar, Abdülhak Adnan (Dr. Adnan) 16, 36-39, 88-89
Adıvar, Halide Edip 16, 36-37, 90-91, 148, 155-156, 168, 300, 304-305
Adliye Encümeni 292
Adorno 31
Adriyatik Denizi 476
Afganistan 161, 469
Afrika 188, 194, 225, 266, 434
Afrikalılar 191, 434
Agatea 476
Ağaoğlu Mehmet Emin Resulzade 305
Ağaoğlu, Ahmet 16, 80, 97-99, 130, 301, 304-312, 459, 542
Ağaoğlu, Samet 103
Ahmed Emin (Yalman) 148
Ahmed Lütfü es-Seyyid 405
Ahmed Şevki 406
Ahmet Cevdet Paşa Tezakiri 287
Ahmet Cevdet Paşa 202-203, 206, 287, 289
Ahmet III 44-45
Ahmet Mithat Efendi 49, 187, 254, 316, 318, 459, 508, 512
Ahmet Naim 129
Ahmet Rıza Bey 72, 316, 458-460, 463
Ahmet Şuayb 127-128, 316-317, 459
Ahmet Şükrü 54
Ahmet II 125
Ahrar Fırkası 134
AID (Amerikan Yardım Ajansı) 529
Akbal, Oktay 447
Akçura(oğlu), Yusuf 324, 459
Akdeniz 243, 418, 476, 612
Akıl Çağı (L'Âge de raison) 518
Akılcı reformculuk 105
Akılcılık 42
Akın, Filiz 395
Aklın Amblemleri 29

Aksoy, Muammer 392
Akşam 77, 357
Akşin, Sina 392
Aktan, Gündüz 330
Akurgal, Ekrem 16, 390-397, 418-421, 423-425
AKUT (Arama Kurtarma Timi) 342
Akyıldız, Kaya 251
Akyüz, Yahya 364
Al Baraka Finans 535
Alacahöyük 415
Alafrangalık 48, 386
Alaliya 476
Alaturkalık 66
Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi 446
Albert 457
Alcaebra 612
Aleviler 148, 338
Algının Fenomenolojisi 447-448
Ali Kemal 319
Âli Paşa 289, 410, 621
Ali Rıza Efendi 316
Ali Suavi 96, 200-201
Ali Şükrü 301
Allgemeine Cultur-Geschichte der Menscheit (İnsanlığın Genel Kültür Tarihi) 414
Allı 484
Alman Arkeoloji Enstitüsü 418
Alman Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu (1877) 293
Alman materyalizmi 129
Alman neo-hümanizmi 624
Alman romantizmi/idealizmi 137
Alman Tarih Okulu 455
Alman Ticaret Kanunu 293
Almanca 394, 412, 424, 431, 474
Almanlar 203, 413-414
Almanya 54, 79, 149, 172, 178, 187, 214, 269-270, 272-273, 295, 309, 328, 345, 390, 394, 409, 412-413, 416, 432-433, 441, 458, 503, 524, 526, 539, 455, 594, 612
Alp Dağları 286
Alp, Sedat 391
Alpay Meral 512
Alptekin.Turan 27
Alsan, Zeki Mesud 302
Altaylılar 415
Alternatif modernlik 58-59
Altın Kitaplar 517
Amerika (ABD) 79, 137, 147-169, 231, 253-254, 263, 269-270, 273, 309-310, 330, 333-334, 390, 438, 517, 528, 607, 623
Amerika Birleşik Devletleri 147
Amerikalılar 149, 153-154, 158, 164, 166, 373
Amerikalılık 150
Amerikan aleyhtarlığı 147, 157-158
Amerikan Bağımsızlık Bildirisi (Amerikan İstiklal Beyannamesi) 303, 309
Amerikan cemiyeti 150
Amerikan düşmanlığı 157
Amerikan emperyalizmi 157, 164, 166
Amerikan felsefesi 149
Amerikan görüşü 150
Amerikan hayat tarzı 152-153
Amerikan hayranlığı 147, 156, 163, 167
Amerikan İç Savaşı 147
Amerikan kapitalizmi 167
Amerikan Koleji (Kızılçullu) 373
Amerikan kültür endüstrisi 152
Amerikan mandası 148, 155
Amerikan milleti 153
Amerikan modernizmi 168
Amerikan muhafazakârlığı 159
Amerikan taklitçiliği 163
Amerikan toplumu 155
Amerikan yardımı 151, 529
Amerikan Yüksek Mahkemesi 334
Amerikanizm 164
Amerikanperverlik 163
Amin Samir 194
Amiral Bristol 149
Amsterdam Antlaşması 273
Anadolu Ajansı 308
Anadolu İslâmcılığı 79
Anadolu Türkleri 179
Anadolu uygarlığı 515
Anadolu Uygarlıkları 393, 473
Anadolu 62, 180, 194, 198, 245, 406, 409, 416-420, 422, 425, 470-472, 474-480, 514, 541, 611-612
Anadolucular 182
Anadoluculuk 220, 515
Anakronizm 72
Ananeci ve kültürcü modernleşme 74
Ananecilik 75-76
Anavatan Partisi (ANAP) 66, 155, 201, 399, 463, 534
Anayasa 92, 354, 367
Anderson, Benedict 207
Anderson, Perry 185
Anglo-Amerikalılar 302
Anglo-Amerikan pragmatizmi 155
Anglosakson pozitivizmi 459
Anıtlar Yüksek Kurulu 390
Ankara 187
Ankara Hükümeti 89
Ankara Kütüphanesi 512
Ankara Radyosu 516
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi 74, 365, 390
Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 528
Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi 302, 366
Ankara Üniversitesi Kuruluş Kadroları Kanunu 181
Ankara Üniversitesi 354, 391, 396, 526-527
Ankara 89, 149, 153, 308, 352, 358, 373, 384, 392, 398, 409, 422, 516-517, 525-526, 530, 541
Ansiklopedizm 132
Anti-ABD 163
Anti-Amerikanizm 159-160, 162-163, 167
Anti-Batı 252, 261
Antibe 476
Anti-emperyalizm 163-165, 252, 254
Anti-faşizm 165
Antik Anadolu 406
Antikçağ 438
Antik Yunan 98, 200, 514
Anti-kapitalizm 167
Antikite 409
Anti-komünizm 156-157, 159-160, 163, 317
Anti-kozmopolitanizm 158-159
Anti-modernizm 266
Anti-Nazizm 177
Anti-semitizm 162
Apaydın, Talip 517
Aquina'lı Thomas 295
Araba Sevdası 507
Arapça 391, 393, 399, 429, 474, 486
Araplar 396, 404, 612
Arazi Kanunname-i Hümayunu (1858) 288
Arazi Kanunnamesi 202
Arbaş Avni 178
Arık, Remzi Oğuz 78, 219, 228, 231, 237-238
Arıkan, Saffet 372
Aristoteles 281, 295, 443, 476
Arjantin 43
Arkın Yayınevi 517
Arman, Hürrem 376
Aron, Raymond 353, 365
Arslan, Mehmet 322
Asad, Talal 59
Asaf Burhan 79
Asar-ı Atika Nizamnamesi 410
Asimetrik modernlik 63
Asya Pasifik Mucizesi 56
Asya 43, 79, 152, 161, 188, 225, 266, 407, 415
Asyalılar 408
Aşırı modernlik 63
Aşırı-Batılılaşma 255
Aşk Ahlakı 94, 99
Aşk, Şiir, Bilgelik 214
Aşk-ı Memnu 508
Aşkınlık (transcendence) 277
Ataç, Nurullah 27, 35, 468, 482-484, 486-487, 513-515
Ataerkil ideoloji 276
Atalay, Erol 421
Atatürk devrimi 417, 467
Atatürk devrimleri 55, 89
Atatürk inkılapları 351-352
Atatürk Kültür Merkezi 403
Atatürk reformları 543
Atatürk Türkiyesi 612
Atatürk Üniversitesi 354, 529
Atatürk 26, 54, 76, 90, 91, 93, 117, 128, 143, 178-179, 182-183, 219-220, 232, 253, 302, 325-327, 343, 349-350, 355, 357, 360, 365-366, 388, 391-392, 399, 415, 416, 467, 470-471, 479-480, 493, 495-497, 504, 613, 622
Atatürkçü Batılılaşma 435
Atatürkçü Düşünce Derneği (ADD) 41, 341
Atatürkçü düşünce 117
Atatürkçü tarih tezi 176
Atatürkçülük 114, 177, 355-356, 369, 615
Atay, Falih Rıfkı 188, 397, 542

Atay, Oğuz 510
Ateist varoluşçuluk 445
Ateizm 433
Atılgan, Yusuf 510
Atina demokrasisi 301, 494
Atina 476-477, 612
Atlantik Avrupası 408
Atsız Mecmua 179
Atsız, Hüseyin Nihal 157-158, 178
Attika seramiği 421
Auerbach 541
Augustus Tapınağı 409
Avcıoğlu, Doğan 163, 166
Avenarius 454
Avrupa Birleşik Devletleri 459
Avrupa Birliği (AB) 330, 349
Avrupa Federasyonu 269
Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı (AGİK) 327, 331, 339
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 330
Avrupa medeniyeti 605
Avrupa Rönesansı 362
Avrupa 151, 215, 227, 251, 310, 316, 411, 486, 491-492, 495, 502, 511, 599, 603, 607, 609-610, 614, 619, 623
Avrupalılar 120, 251, 261, 416, 621
Avrupalılaşma 257, 260, 620-621
"Avrupa'nın Kalıtımı" 28
Aya İrini 410
Aybar, Mehmet Ali 70, 163-164
Aydemir, Şevket Süreyya 309, 328
Aydın 410
Aydınlanma 19, 28-29, 36, 42, 50, 57, 83, 95-96, 129, 179, 213-217, 221, 287, 393, 404, 407, 409, 411, 422-423, 430, 433, 453, 457-458, 496
Aydınlanmacılık 433, 437
Aydınlar Ocağı 157, 355, 400
Aydınlık 184
Ayer 454
Ayni Mehmet Ali 129, 521
Aynîzâde Hasan Tahsin 316
Ayrımcılık 64
Ayverdi, Ekrem Hakkı 264
Az Gittik Uz Gittik 183
Azerbaycan 304-305
Azgelişmişler 61
Azgelişmişlik 61
Azınlıklar 120
Aztek medeniyeti 602

B

Babalar ve Oğullar 49, 504
Babanzâde Ahmet Naim 364, 429
Babıali 97, 322, 524
Babilcilik 406
Bacon, F. 429, 452-453
Badinter, Elizabeth 281
Bağımlılık Okulu 163
Baha Tevfik 128-129, 429
Bakanlar Kurulu 328
Bakhtin, Mikhail 468
Bakır, Güven 421
Bakır, Tomris 421
Baki 227, 482
Baldhus 295
Balıkesir 316
Balkan Harbi 175
Balkan Savaşları 88, 256
Balkanlar 333
Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı 16, 74-77, 220, 256, 259, 357, 360, 362-364, 372, 398, 524, 542
Baltlar 46
Balzac 317, 507
Banarlı, Nihad Sami 252
Banguoğlu, Tahsin 255, 354
Barkan, Ömer Lütfü 53
Barrès 609
Barthes, Roland 215
Bartholus 295
Basın Yayın Genel Müdürlüğü 150
Başar, Ahmet Hamdi 16, 53, 311, 377
Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi (BKYM) 348
Başgil, Ali Fuat 78, 219, 222, 231, 234-235, 237-238, 300, 307, 313, 389
Başgöz, İlhan 377
Başkalık 70-71
Başman Avni 149
"Başvekil Saraçoğlu'na Açık Mektup" 178
Batı Anadolu 204
Batı Avrupa 16, 2756, 70, 109, 118, 199-200, 287, 293, 299, 332-333, 407
Batı Avrupalılar 418
Batı bağımlılığı 63
Batı cephesi 89
Batı cumhuriyetçiliği 87
Batı demokrasisi 42, 55, 290
Batı düşmanlığı 252, 258-259, 265, 264, 314
Batı emperyal sistemleri 196
Batı felsefesi 428
Batı geleneği 281
Batı hayranlığı 294
Batı hukuk düzeni 299
Batı hukuku 286, 297
Batı ilmi 68
Batı imgesi 254
Batı Kafası 514
Batı kapitalizmi 120
Batı karşıtlığı 254
Batı katolisizmi 134
Batı komünizmi 52
Batı kulübü 261
Batı kültürü 72, 159, 255, 491
Batı laikliği 64
Batı liberalizmleri 105
Batı literatürü 178, 187
Batı medeniyeti (Garp medeniyeti) 69, 71, 80-81, 83, 98, 159, 176-177, 214, 217, 230, 261, 263-264, 267, 302, 304, 306, 602, 606, 619
Batı modeli 63, 522
Batı modernleşmesi 172
Batı modernliği 57-59, 60-61, 63-64
Batı Notları 264
Batı öğretisi 69
Batı paktı 254
Batı reddiyesi 265
Batı sanayii 68
Batı sömürgecilik siyaseti 257
Batı taklitçiliği 253, 261
Batı tarihi 197
Batı teknolojisi 68, 263
Batı toplumları 64, 70, 72, 310
Batı uygarlığı 25, 70, 265, 279, 295, 616
Batı üniversitesi 522
Batı Viyana 44
Batı zihniyeti 68
Batıcı aydınlar 254, 258
Batıcı devlet eliti 260
Batıcı modernleşmeci 61
Batıcılar 50, 53, 69, 79, 131, 251, 253, 291
Batıcılık 16, 63, 69, 71, 73, 78, 81-83, 86-87, 93, 95, 101-106, 130, 147, 188, 199, 206, 251, 253, 260-262, 265, 275-276, 283, 293, 305, 309, 321, 324, 328-329, 376, 463, 472, 494, 499-501, 510, 615-617
Batıcı-modernist 157, 168
Batıcı-Oryantalist zihniyet 266
Batı-dışı modernlik 56-57, 59-60, 63
Batı-dışı toplumlar 60, 63-66, 68
Batı-karşıtı hareketler 57
Batı-karşıtlığı 254, 260-261, 263, 267, 345
Batılı demokrasi 263
Batılı devletler 321
Batılı dünya görüşü 68
Batılı gelenekler 258
Batılı kavramlar 265
Batılı kültür emperyalizmi 255, 283
Batılı olmayan toplumlar 68
Batılı sömürgeciler 151
Batılı toplumlar 301
Batılılar (Garplılar) 33, 189, 604, 621
Batılılaşma (Garplılaşma) 13-17, 32, 43, 45-49, 52-55, 59, 61-62, 68-84, 90-93, 95-99, 101-102, 106-107, 110, 113-114, 116-117, 119, 121, 124-136-139, 141-142, 145, 155, 158-159, 164, 166, 168, 171, 173-174, 176-179, 183, 185, 187, 198, 212-214, 217-219, 221, 223-225, 227-228, 230-231, 233, 236-238, 251-255, 257-262, 265, 267-268, 282, 286, 291-294, 298-299, 312, 315, 326-327, 332-333, 335, 347, 350-351, 353, 356, 368, 376, 382-384-385, 387-389, 391-393, 400-401, 409, 416-417, 419, 425, 428-429, 431, 436, 441, 457, 465, 467, 474-475, 477, 483-484, 492, 495, 499, 508-510, 513-515, 544, 615-617, 619-620
Batılılaşma ideası 135
Batılılaşma İhaneti 256, 260
Batılılaşmacı aydınlar 266
Batılılaşmacı modernite 127
Batılılaşmacı modernleşme 127
Batılılaşmacı 54, 131, 284
Batılılaşmacılar 180
Batılılaşmacılık 126

Batılılaşmışlık 187, 225
Batılılaştırıcı 131
Batılılaştırma 68, 117, 188, 262, 351, 382, 384, 537
Batılılık 49, 171
Batı-merkezli modernlik 58
Batı-taklitçiliği 255, 260
"Batıya Doğru" 487
Battal Gazi 88
Baudelaire 223, 227
Bayar, Celal 94, 152-154, 157, 219, 311-312, 366
Bayburtluoğlu, Cevdet 421
Baykurt, Fakir 517
Bayrak 255
Bedi Nuri 128
Bedii Ziya [Egemen] 371
Behar, Cem 387
Behçet Kemal 54
Belevi Anıtı 421
Belge, Burhan 150-151, 154, 168
Belge, Murat 142, 338
Belinski 50
Benim Görüşümle Olaylar 1: Avrupa'yı Arıyorum, Avrupa'dan Bakışla Türkiye 329
Benim Görüşümle Olaylar 2: Karşımıza Çıkan Ilk Hayati Mesele 329
Benim Görüşümle Olaylar 3: Seçim Üzerine Yazılar 329
Benim Görüşümle Olaylar 4: Komünist Tahrikleri Karşısmda 329
Bergama Sunağı 409
Bergama 409
Bergson felsefesi 247, 258
Bergson metafiziği 77
Bergson, E. 314
Bergson, Henry 30-31, 76-77, 258-260, 614
Bergsoncu düşünce 258
Bergsoncu felsefe 99
Bergsonculuk 247, 250, 258-259
Bergsonizm 360
Berkes, Niyazi 38, 108, 129, 131, 178, 181-182, 216-217, 237, 251, 253, 390-392, 495, 528
Berkley 517
Berkol, Nureddin Ali 540
Berlin Duvarı 273
Berlin Üniversitesi 413
Berlin 44, 228, 269
Besim Ömer Akalın Paşa 542
Beş Şehir 24, 30-31
Beşir Fuad 316, 459
Bevin 270
Beyatlı, Yahya Kemal 16, 26, 32-33, 35, 54, 71-72, 220, 222-227, 239, 242, 244-249, 482, 504, 609, 614
Beynelmilel Siyonizm/Beynelmilel Yahudilik 262
Beyoğlu 386
Bezirci, Asım 441
Bezm-i Alem 535
Bilgi Cumhuriyeti Haberleri 39
Bilgi ve Değer 94
Bilim Felsefesi 94
Bilimler Akademisi 47
Bilkent Üniversitesi 535
Bilsel, Cemil 363, 540
Bingöl, Abdulkuddus 446-447
Bingöl, Orhan 421
Bir Alman Dostuma Mektuplar 502
Bir Felsefe Dili Kurmak 429
Bir Tereddüdün Romanı 282-283
Bireycilik (ifrad) 99, 131, 135
Birinci Büyük Millet Meclisi 353
Birinci Dünya Savaşı (Birinci Cihan Harbi) 36, 89, 120, 173, 204, 256, 601
Birinci Maarif Şurası (17 Temmuz 1939) 366
Birinci Türk Dili Kurultayı 326
Birinci Türk Neşriyat Kongresi (2 Mayıs 1930) 365, 513
Birleşik Amerika Cumhuriyeti 150
Birleşmiş Milletler (BM) 136, 151, 302, 309, 315, 330, 334, 366
Birleşmiş Milletler Antlaşması 302
Birleşmiş Milletler Çevre ve Kalkınma Konferansı 339
Birleşmiş Milletler Insan Haklarını ve Ana Hürriyetleri Sağlama ve Koruma Türk Grubu 302-303
Biyolojik materyalizm 127-129
Biz Insanlar 283
Bizans dönemi 421
Bizans Imparatorluğu 119, 296
Bizans kültürü 422
Bizans 423
Bizanslılar 396
Blonsky 375-377
Bloom, Harold 486
BM 4. Dünya Kadın Konferansı 339
BM Insan Yerleşimleri (Habitat) Konferansı 339
BM Nüfus ve Kalkınma Konferansı 339
Boğaziçi Üniversitesi 438
Boğaziçi 491
Boğazköy 409
Bolşevik kadro 52
Bolşevikler 53
Bora 78
Boran, Behice 181, 390-391, 528
Boratav, Korkut 118
Boratav, Pertev Naili 16, 174-177, 180-183, 390, 528
Borçlar Kanunu (22 Nisan 1926) 291
Bororo yerlileri 213
Bosch 541
Bosna-Saray 245
Bourdieu 205
Bourget 317
Boutroux, Emile 99, 257
Boysal, Yusuf 421
Bozkurt, Mahmut Esat 54, 184, 297, 326
Bölgeler Komitesi 273
Bölücülük 168
Braudel 32, 243
Brejnev 52
Britanya 50, 284
Brugsch, Heinrich 405
Bruno 51
Brüksel Milletlerarası Idare Hukuku 542
Brüksel 273, 332
Buda-Brahma Medeniyeti 306
Budin 245
Budizm 69
Buharin 52
Bulaç, Ali 266
Bulantı 447
Bulgar isyanı 147
Bulgar milliyetçiliği 147
Bulgaristan 321
Bulgarlar 612, 621
Buluç, Sevim 421
Burian, Orhan 468
Burjuva devrimi 173
Burjuvazi 52, 70, 118, 120-121, 143-145
Burke, Edmund 90
Bürokratik entelijensiya 114, 117
Bürokratik reformizm 143
Büyük Doğu 264
Büyük Menderes 476
Büyük Millet Meclisi 115
Büyük Petro 44-47, 52, 69, 306
Büyük, Ekber 310

C

Caferoğlu, Ahmet 175
Cambridge Üniversitesi 228
Campanella 492, 497
Campbell, David 107-108
Camus 447-448, 502
Canlandırılacak Köy 375
Carnap 454
Carrefour 486
Cartland, Barbara 518
Castro, Fidel 519
Celal Nuri (Ileri) Bey 321, 493, 593
Cem, Ismail 145, 332-333, 392
Cemaatçilik (tecemmu') 127, 131-132, 134
Cemal Paşa 89
Cemiyet-i Ilmiyye-i Osmaniye 459, 512
Cenab Şahabettin 320
Cenevre Üniversitesi 538
Cenevre 606
Cengiz Imparatorluğu 296
Cenin 325
Ceza Kanunname-i Hümayunu 287-288
Ceza Kanunu (3 Mayıs 1940) 287
Cézanne 239
Cezayir 469, 613
Champollion 408
Chattarjee, Partha 206, 278, 504-505
Chester Projesi 149
CHF Üçüncü Kurultayı 537
Chicago Üniversitesi 391
Childe, Gordon 408, 413
CHP 1968 Kurultay Bildirgesi 165
CHP 135, 157, 310, 312
CHP-MSP hükümeti 165
CIA 166
Clifford, James 193
Code de Procedure Civile 293
Cohen 455
Collège de France 595
Columbia Üniversitesi 191
Comte, Auguste 31, 127, 258, 433, 453-454, 456, 458-460

Comte-Durkheim sosyolojisi 459
Conflict of East and West in Turkey 90
Cotterrell Roger 296
Croce 419-420, 422-423
Cumhuriyet devrimleri 446
Cumhuriyet eliti 149-150, 219, 223, 232
Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) 301, 353, 362-363, 365
Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 40, 74, 116, 136-137, 143, 144, 165, 182, 186, 224, 232, 298, 303, 307-309, 312-313, 327-329, 349, 351, 353, 357-358, 362, 365-366, 371, 377-378, 390, 394, 398, 400, 460
Cumhuriyet modernleşmesi 294
Cumhuriyet modernliği 259
Cumhuriyet pozitivizmi 461
Cumhuriyet Türkiyesi 274, 378, 620
Cumhuriyet 66, 152, 328, 364, 393
Cumhuriyet 81-84, 86-87, 92-93, 95-97, 101-107, 109-111, 113, 115, 117, 121, 130, 135-137, 141-143, 145-146, 172, 175, 177-184, 187, 204-205, 213-216, 218-222, 233-234, 256, 284, 258, 260-261, 276, 278-279, 290-291, 300-301, 312, 316, 320, 323, 326-327, 352, 355-356, 363, 369, 371-372, 382, 384, 386-391, 394, 403, 411-412, 416, 418, 423, 428-429, 431, 433-436, 455, 460-461, 463, 465, 467, 472, 488-497, 504, 512-514, 516, 521-523, 526, 534, 537, 543, 619
Cumhuriyetçi Batılılaşma 219, 259
Cumhuriyetçi modernleşme 218
Cumhuriyetçi muhafazakârlık 259
Cumhuriyetçi siyaset felsefesi 86
Cumhuriyetçi yurttaşlık 87
Cumhuriyetçiler 220, 234
Cumhuriyetçilik 87, 99, 106
Cuntacılar 55

Ç

Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (ÇYDD) 341
Çağdaşlaşma 13, 15, 216, 257, 356, 441, 494-495, 620-621
Çağlar, Behçet Kemal 475
Çakmak, Fevzi 311
Çamiç Ohannes Efendi 288
Çankaya 188
Çanlar Kimin İçin Çalıyor (For Whom the Bell Tolls) 518
Çerkes Milletinin Düvel-i Muazzama ve Âlem-i insaniyyet ve Medeniyyete Umûmî Beyannâmesi 406
Çerkesçe 406
Çerkesler 405-406, 595
Çernişevski 50
Çevik Bir 349
Çırağan Sarayı 593
Çifteler Köy Enstitüsü 373
Çifteler Köy Öğretmen Okulu 373
Çiğdem, Ahmet 159, 266-267
Çin Mandarinleri 46
Çin öğretisi 69
Çin Seddi 306
Çin uygarlığı 408
Çin 43, 65, 255, 415, 603
Çoğul modernlik 59-60, 63
Çoğul modernlikler (multiple modernities) 58
Çoğulcu modernlik 57
Çoğulculuk 58, 65
Çorum 326

D

D'Ormesson, Jean 32
Dadaizm 614
Dahiliye Vekaleti 526
"Dalâlet" 363
Dandolo, Enrico 612
Danimarka 271, 611
Danişmend, İsmail Hami 253
Darkot, Besim 53
Dar-ül-elhan 397, 516
Darülfünun (İstanbul Darülfünunu) 74, 175, 177, 179, 224, 357-365, 429, 516, 521, 523-525, 535, 537-538, 541, 543
Darülfünun Edebiyat Fakültesi 89
Darülfünun Reformu 398
Darülmuallimat (kız öğretmen okulu) 88
Darwin 128
Darwinizm 128
Daver, Abidin 152
de Beauvoir, Simone 520
de Biran, Maine 257
de Boillon, Kodefroy 612
de Guignes, Josephin 314
de Larke 409
de Man, Paul 483
de Saint-Martin, Louis Claude 29
De Yayınevi 517
Debussy 257
Delacroix 189
Delors, Jacques 269
Demir çağı 406
Demiralp, Oğuz 24
Demirel, Süleyman 105, 162, 201, 324, 534
Demirel, Tanel 252-253
Demokrasi 14, 42, 64-65, 90, 116-117, 144, 157, 237, 466
Demokrat Parti (DP) 37, 39, 41, 90, 104, 113, 116, 150, 152-153, 155, 163, 186, 201, 238, 302, 307, 310-313, 315, 320, 328, 354, 366-367, 377-378, 388, 399, 463, 526-527
Demokratik çoğulculuk 105
Demokratiklik 41
Denizli 371
Denkel, Arda 438
Dergâh 77, 224, 244, 256, 360
Derrida 434
Dersaadet İdadi Mülkisi 316
Descartes Kongresi 258
Descartes 428-429, 437, 453
Determinizm 128
Dethier 410
Devlet Basımevi 392
Devlet Denizyolları 392
Devlet Planlama Teşkilatı 400
Devlet Tiyatroları 516
Devlet ve Fert 301
Devlet 494, 496
Devletçilik 131, 173, 231
Devlet-merkezci paradigma 115
Devrimci sol hareket 164
Devrimcilik 143
Dewey, John 149, 361, 370-371, 376
Dıranas, Ahmet Muhip 31
Dışişleri Bakanlığı 303
Dickens 49
Diderot 215
Die Herkunft der Germanen 413
Diğer Batı 257-259
Dilipak, Abdurrahman 261
Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi (DTCF) 39, 181, 391, 394, 403, 415, 418, 432
Din ve İdeoloji 217
Dino, Abidin 178
DİSK 343
Divan Edebiyatı 180, 468
Divanı Hümayun 97
Divan-ı Zaptiye 288
Diyanet İşleri Başkanlığı 39
Diyarbekir 245
Dobrolyubov 50
Dogmatizm 133
Doğalcılık (naturalism) 129
Doğan, D. Mehmet 256-258, 260
Doğramacı, İhsan 397, 535
Doğru Yol Partisi (DYP) 155, 534
Doğu Anadolu 409
Doğu Asya 407-408
Doğu Avrupa 610
Doğu Bloku 327
Doğu Roma İmparatorluğu 119
Doğu-Batı karşıtlığı 280
Doğu-Batı sentezi 90, 280
Doğuculuk 206, 275-276, 279
Doğulular 189, 434, 487
Doğululuk 382
Dolmabahçe Sarayı 593
Dostoyevski 49, 98, 507
Dr. Kühne 371
du Camp, Maxime 410
Duben, Alan 387
Dumont, A. 410
Dumont, Paul 30-31
Dur Düşün 39
Durkheim sosyolojisi 77
Durkheim, Emile 31, 133, 213, 215, 258, 314
Durkheim'cılık 177
Durkheimcı görüş 77
Duru, Orhan 441
Dün ve Yarın Tercüme Külliyatı 512
Dünya Bankası 328
Dünya kapitalizmi 119
Dünya Klasiklerinden Tercümeler Serisi 512
Dünya Muharrirlerinden Tercümeler 512
Dünya Sistemi Teorisi 118
Düşünen Adam 308
Düyun-ı Umumiye 325, 621

E

Ebert, Carl 516
Ebu Bekir Ratip Efendi 286
Ecevit hükümeti 400
Ecevit, Bülent 143, 165, 253, 259, 332-333
Echermanla Konuşmalar 362
Echstein 541
Ecole Polytecnic 595
Eczacıbaşı ailesi 423
Edebali, Aykut 260
Edebiyat Anıları 316, 320, 329
Edebiyat-ı Cedide 245, 314-315, 317-318
"Edebiyat ve Hukuk" 319
Edgü, Ferit 183, 441-442
Edirne 144, 621
Efes Festivalinin İçyüzü 254
Efes 409
Ege Üniversitesi 529
Ege 418-419
"Egzistansiyalizm" 444
Eğitim Bakanlığı 353
Einstein 243, 431, 517-518
Eisenhower 396, 526
Eklektizm 80
Ekonomik Buhran 53
Ekstra modernlik 63-64
El Kaide 162
Eldem, Edhem 411, 424
Elhuarizimi 612
Eliçin 53
Elitizm 80, 133, 207
Emperyalizm 17, 49, 52-53, 157, 160, 165-167, 177, 197, 251, 254-255, 262-263, 267, 311, 384, 622
Empiriokritisizm 454
Encümen-i Daniş 512
Endonezya 348
Endüstri Devrimi 14
Endüstrileşme 70
Endüstriyel İş Okulu modeli 375
Engels, Friedrich 519
Entelektüel izolasyonizm 52
Entelijensiya 121, 156, 169
Enternasyonal 181
Enternasyonalist Devrimciler 48
Enver Hoca 519
Epistemoloji 97-98, 207
Erbakan, Necmettin 42, 161, 261, 263, 348
Erder, Cevat 421
Erdost, Muzaffer 441
Erenköy 503
Erhat, Azra 180, 392, 406, 468-470, 479-480
Eribon 241
Erim, Nihat 302
Erişirgil, Emin 149
Ermeni kırımı 149
Ermeni meselesi 166
Ermeni milliyetçiliği 147
Ermeni soykırımı 330
Ermenice 393
Ermeniler 148, 611
Ermenistan 148
Ertuğrul, Muhsin 54
Erythrai Kenti 421
Erzurum Üniversitesi 529
Erzurum 30, 228, 354, 529
Esat [Sagay] Bey 358
Esat Paşa 542
Esen, Bülent Nuri 298, 300
Eski Ahid dönemi 407
Eski Ahid 262, 409
Eski Roma İmparatorluğu 296
Eski Yunan felsefesi 429
Eski Yunan 265, 407, 409, 416, 430
Eski Yunanca 430
Eski Yunan-Roma tarihi 407
Eskişehir 517
Eskişehir-Çifteler 372-373
Eşitlik 64
Eşzamanlılık 64
Ethem, Halil 411
Ethem, Nejat 369, 493-494
Eti 415-416
Etibank 187
Etiler 242
Eurasia 415
EUROJUST 272
EUROPOL 272
Evlerinde Cezayirli Kadınlar 189
Evolution Brusque 91
Evren, Kenan 401
Evrenselci modernlik 74
Eyuboğlu, Bedri Rahmi 484-485
Eyuboğlu, Sabahattin 16, 94, 180, 406, 466, 468-472, 478, 480, 483, 513-514, 518, 542
"Existentialisme'in Kökleri" 441
Ezine, Celalettin 94, 475

F

Falih Rıfkı [Atay] 54, 131, 371
Fanon, Franz 190
Farsça 391, 393, 474, 486
Faşist Parti 55
Faşizm 53, 157, 336, 466
Fatih Medresesi 595
Fatih-Harbiye 281
Fatin Hoca 354
Fazilet Partisi (FP) 42, 261, 263
Felatun Bey ve Rakım Efendi 508
Felipe II 243
Felsefeye Giriş 100
Fénélon (François de Salignac de la Mothe) 490
Fenike kral lahitleri 410
Fenikecilik 406
Feodalite 118
Feridun Fikri 377
Feuerbach 129
Fevzi Paşa 289
Feyereband, P. 457
Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri 256, 375, 378
Fichte 412
Fihi Ma Fihi 362
Fikir Hareketleri 325-326
Filipinler 151
Filistin Sorunu 161
Filistin 189, 191, 409, 613
Flaubert 317
Folklor ve Edebiyat 179
Forum 467, 619
Foucault, Michel 192, 198, 200, 231-214
Frank, Andre Gunder 61
Frankfurt Okulu 455-457
Frankfurt 228
Fransa 29-30, 36-37, 47, 58, 90, 149, 172, 178, 195, 214, 220, 223, 269-270, 272-273, 286, 309, 394, 405, 436, 458, 502-503, 525, 604, 610, 613
Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü 418
Fransız ansiklopedistleri 600
Fransız Arkeoloji Enstitüsü 418
Fransız Aydınlanması 83
Fransız cemiyeti 71
Fransız Ceza Kanunu (1810) 287
Fransız Devrimi (İhtilali) 24, 28-31, 33, 43, 83, 242, 258, 298, 319, 458, 600-601, 613
Fransız Devrimi İnsan Hakları Beyannamesi (Fransız İnsan Hakları Beyannamesi) 303, 309
Fransız Dışişleri Bakanlığı 195
Fransız felsefesi 99
Fransız Medeni Kanunu (Code Civil) 289
Fransız milliyetçileri 609
Fransız Ortaokulu 174
Fransız pozitivistleri 459
Fransız pozitivizmi 453, 459
Fransız Ticaret Kanunu (1807) 288
Fransızca 212, 216-217, 223, 260, 291, 317, 319, 385, 394-395, 406, 430, 474
Fransızlar 203, 405, 457
Frenkçe 386
Frenkler 46, 48, 386
Freud 281, 283
Fuat Paşa 289
Fukuyama, Francis 56
Fuzuli 482, 484

G

Gadamer, Hans Georg 28, 30
Galatasaray Lisesi 518
Galatasaray Sultanisi 410
Galileo 51, 476
Gambetta 320
Gandi 603
Garp medeniyeti 73, 91, 150-151, 159, 252
Garpçılık 229, 618
Gasset, Ortaga y 419, 606
Gazali 31
Gazap Üzümleri (The Grapes of Wrath) 518
Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Millî Edebiyatın İcat Edilişi 506
Geç Osmanlı dönemi 126
Gediz 376
Gelenekçi-muhafazakârlar 264
Gencebay, Orhan 399
Genç Osmanlılar 294, 385
Gençlik ve Edebiyat Hatıraları 500
Geometrik dönem 421
Gerger Kalesi 409
Gericilik 126, 131
Germenler 413

Gibb 215
Giddens, Anthony 170
Gide, Andre 482, 504
Girit isyanı 147
Girit 410, 474
Globalizm 66
Glocalization 139
Goold, Edward 410
Gourgouris, Stathis 506
Governmentality 107
Gök Dil teorisi 144
Gökalp, Ziya 31, 55, 62, 72-73, 79-80, 90-91, 96-98, 101, 103, 132-133, 174-182, 220, 224-225, 230, 232, 256-257, 305, 308, 321, 324, 352, 355, 362, 383, 385, 396, 398, 429, 459, 478, 491, 616
Gökberk, Macit 432-433, 436-437
Gövsa, I.A. 538
Gramsci 192, 215, 336
Gramsci'ci 50
Grek medeniyeti 602
Grekçe 409, 430
Grekler 452
Guevara Ernesto Che 518-519
Guizot 458
Gülen, Fethullah 263
Gülhane Hattı Hümayunu (Hattı Hümayun) 97, 286-287, 300, 309, 620
Günaltay, Şemsettin 219, 354
Gunce 484-486
Günce 504
Gündoğan, Ali Osman 446
Güneş Ülkesi 492
Güneş-Dil Teorisi (Kuramı) 251-252, 383
Güney Avrupa 408
Güney 43
Güneydoğu Asya 209
Güngör, Erol 78, 237
Günyol, Vedat 468, 476, 514, 518
Gürbilek, Nurdan 504, 507, 509
Gürsoy, Kenan 446-447
Güterbock Prof. 391
Güvenç, Bozkurt 392, 418
Güzel Sanatlar Kurulu 398

H

Habermas 68, 457
Haçlı Seferleri 407
Haçlı zihniyeti 254
Haçlılar 612
Haçlılık 254
Hahn 454
Hakikat Peşinde Emekleınler 39
Hakikat ve Yöntem 240
Hâkimiyet-i Millîye 224, 308, 360, 363
Hakkı Hami (Uluhan) 301
Hakkı Tarık 357
Hale 347
Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şakir) 16, 406, 425, 468-469, 472-475, 477-478
Halil Fikret [Kanad] 371
Halil Nimetullah [Öztürk] 364
Halit Kitabevi 512
Halkçılık 143, 173
Halkevleri Genel Merkezi 365
Halkevleri 136, 341, 390, 398, 400
Hall, Stuart 499
Hamdullah Suphi Bey 354, 357
Hanioğlu 126
Harbiye Nezareti 525, 594, 597
Hard Times 49
Hareket 78, 158
Harf Inkılabı 361
Hartmann, Nicolai 432-433
Hartmanncılık 436
Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü 373, 377
Hatipoğlu, Tahir 534-535
Hawking 243
Hayal Içinde 329, 492
Hayal 512
Hayali Cemaatler 504
Hayat 358-359
Hayat-ı Muhayyel 319, 329, 492
Hayyam 515
Hazreti Ibrahim 406
Hegel 191, 197, 204, 215, 420, 433, 455, 517
Hegelci felsefe 128
Heidegger 433, 437-438, 442-448, 455
Heisenberg 257, 431
Hellen Sanatı 421
Hellenistan 476, 612-613
Hellenistik Mezar Kabartmaları 421
Hellenistik Mimarlık Bezemeleri 421
Hellenizm 612
Hellenler 613
Helsinki Nihai Senedi 327
Hemingway, Ernest 518
Heper, Metin 108, 113-117
Herakleitos 489
Herder 412, 415, 455
Heredia 223
Hersch, Jeanne 30-31
Herzen 70
Hesiodos 476
Hıhzırahman Raşit [Öymen] 371
Hıristiyan teolojisi 257
Hıristiyanlar 17, 198, 295, 602
Hıristiyanlık 72, 83, 98, 230, 251, 254, 267, 270, 409, 417, 436, 455, 609, 612, 619
Hızır Paşa 472
Hızır, Nusret 53, 432, 441-444, 447
Hicaz Demiryolu 621
Hikâye-i Hikemiyye-i Mikromega 491
Hilafet 352
Hilafet'in kaldırılması 308
Hilav, Selahattin 437, 442, 447-449
Hilmi Kitabevi Neşriyatı 512
Hindistan 43, 65, 90, 206, 284, 310, 405, 504, 603
Hint uygarlığı 408
Hint-Avrupalılar 413-414
Hirsch, Ernst 360, 366-367
Hitit Sanatı 394
Hitit sanatı 424
Hititçe 406
Hititler 406
Hititoloji 415
Hitler, Adolf 54, 314, 397, 526
Hoca Rasih Efendi 353
Hoffding, Harold 314
Hollanda Arkeoloji Enstitüsü 418
Hollanda 44
Holywood 159
Homeros 416
Hong Kong 65
Honig 541
Horkheimer 456
Hugo 50
Hukuk Muhakemeleri Usulü Kanunu (4 Ekim 1927) 293
Hukuk ve Ceza Usulü Muhakemeleri Kanunları (1879) 288
Humann, Karl 409
Humbaracı Ahmet Paşa 47
Humus 406
Huntington, Samuel 56-57
Hurriler 406
Husserl 433, 443
Huyugüzel 314
Huzur 507
Hümanist Anadolucular 251
Hümanizm 417, 419, 433, 437, 474, 519
Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti 309
Hürriyet 152, 491
Hürriyet'in Yolları 447
Hüseyin Avni (Ulaş) 301
Hüseyin Cahid (Yalçın) 242, 302, 314-329, 459, 475, 491-492
Hüseyin Daim Paşa 287
Hüseyin Kâzım Kadri 318, 322, 491-492
Hüseyin Rahmi (Gürpınar) 459
Hüseyinzade Ali Turan 96

I

Igersheimer 540
IMF 324, 328
Indiana Jones 422
Institut Egyptien 405
Irak 162, 334, 613
Iraklılar 406
Irigaray Luce 276
Irkçılık 100, 311, 616
Islahat Komitesi 360
Isparta 612
Issawi, Charles 196, 198
Istılahat-ı Ilmiye Encümeni 429

İ

Ibn-i Haldun 141
Ibrahim Müteferrika 47, 512
Ibrahim Paşa Sarayı 35
Ictihad 73-74, 133
Ictihad 77, 493
Içişleri Bakanlığı 36, 398
Içkinlik (immanence) 277
Içtimai Mektep 77, 372
Idealizm 99-100
Iflas Kanunnamesi (1855) 288
Ihzar-ı Kavanin komisyonları 290
Ihaz'ül-Müverrihîn 406
Ikdam 319
Ikinci Büyük Millet Meclisi 353
Ikinci Dünya Savaşı (Ikinci Savaş) 41, 147-151, 153-154, 156, 181,

185, 274, 302, 307, 312, 327-328, 354, 390, 404, 432, 436, 441, 517
Ikinci Haçlı Seferi 612
Ikinci Meclis 90
Ikinci sınıf emperyalistlik 168
Iktisadi Devlet Teşekkülleri 187
Ilahiyat Fakültesi 354, 525
Ileri 224
Ilerici reformculuk 120
Ilericilik 75, 126, 131
Ilerlemecilik 132
Ilhan, Attila 441
Ilköğretim Olayları ve Köy Enstitüleri 373
Ilyada 416
Imam Hatip Mektepleri 353, 378
Imece 375
Immoralizm/moralizm 128
Inalcık, Halil 142, 392
Inan, Abdülkadir 175
Inan, M. Rauf 373
Ince, Celal 152
Infiratçılık 135
Ingiliz Arkeoloji Enstitüsü 418
Ingilizce 39, 88, 110, 191, 394, 438, 474
Ingilizler 203
Ingiltere 36, 44, 49, 58, 88, 90, 149, 151, 172, 214, 271, 309-310, 345, 394, 458, 474, 502-503, 517, 610, 620
Inkılap Kitabevi 512
Inkılapçılık 231, 358
Inönü Ansiklopedisi 390
Inönü devri 417
Inönü, Erdal 392
Inönü, Ismet 165, 309, 327, 358, 365-366, 471, 526
Insan Hakları Derneği (IHD) 331, 346
Insan Hakları Evrensel Bildirgesi (Evrensel Beyanname) 302-303, 308, 317
Insan Hakları ve Mazlumlarla Dayanışma Derneği (Mazlum-Der) 335, 346
Insan Haklarını Koruma Cemiyeti 310-311
Insan Haklarını ve Ana Hürriyetlerini Koruma Derneği 303, 310
Insan ve Yurttaş Hakları Bildirisi 298-299
Insan 178
Insanî Vatanseverlik 94, 100
Insel, Ahmet 87
Intelligentsia 50-53
Intibah 215
Ion Başlıkları 421
Ion sanatı 421
Ionya 476
Iran Şahı 406
Iran 52-53, 69, 76, 161, 418, 504, 603
Iranlılar 396
Irem, Nazım 103, 218-220
Isa 476
Iskandinav ülkeleri 330
Iskandinavlar 46
Iskandinavya 415
Iskenderiye 405
Iskilipli Mehmet Atıf Efendi 79
Islâm âlemi 436
Islâm Ansiklopedisi 36, 38-39
Islâm Düşüncesi 94
Islâm felsefesi 429, 431, 435, 446, 457
Islâm hukuku 289
Islâm medeniyeti 80, 306, 430
Islâm reformizmi 266
Islâmcı akım 263
Islâmcı modernite 266
Islâmcılar 78, 131-132, 161, 206, 261, 265, 337, 354
Islâmcılaşma 157
Islâmcılık 63, 66, 70, 72, 78, 83, 96, 130-132, 160, 162, 166, 199, 201, 205, 218-219, 224, 257, 260-264, 267, 279, 323
Islâmî Ilimler Fakültesi 354
Islâmî kozmoloji 220
Islâmîleşme 69
Islâmiyet 201, 232, 234-235, 260, 267, 332, 601, 607
Islâmlaşma 356
Islâmoğlu 119
Ismail Fenni Ertuğrul 129
Ismail Mahir Efendi 369-370
Ismail Paşa 405
Ispanya 476
Ispanyolca 474
Israil 160-161, 230
Istanbul Lisesi 174
Istanbul Teknik Üniversitesi 137, 527
Istanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü 431-432, 437, 441
Istanbul Üniversitesi Prehistorya Bölümü 421
Istanbul Üniversitesi 74, 90, 228, 359-360, 421, 433, 516, 521, 523, 526-527, 539, 541
Istanbul 30, 65, 88-89, 120, 144, 153, 174, 223-224, 237, 281, 304, 316, 322, 354, 358, 384, 392-393, 399, 410, 418, 469, 471, 474, 480, 517, 524-525, 529-530, 540, 621
Istiklal Mahkemeleri 143
Istiklal Marşı 251
Istiklal Savaşı 148-149, 175, 310
Isveç 271
Isviçre Borçlar Kanunu 291
Isviçre Federal Icra ve Iflas Kanunu 293
Isviçre Gelf Üniversitesi 358
Isviçre Medeni Kanunu 286, 291, 296
Isviçre 256, 291, 394
Iş Okulu akımı 374-376
Italya 270, 286, 292, 309, 324, 336, 377, 394, 458
Italyan Ceza Kanunu (Codice Zanardelli) (1889) 288, 292
Italyan hümanizmi 622
Italyan Ticaret Kanunu 293
Italyanca 394
Itibar-ı Millî Bankası 325
Ittihad-ı Anasır 322-323
Ittihad-ı Islâm 160, 594
Ittihat ve Terakki Cemiyeti (Fırkası) 89, 113, 120, 145, 202-203, 304, 314, 321-325, 329, 459-461, 524, 601
Ittihat ve Terakki Cemiyeti Meclis-i Umumisi 325
Ittihat ve Terakki dönemi 202
Ittihat ve Terakki geleneği 54
Ittihatçılar 460, 601
Iyonya 478
Izafiyet Teorisi (Theory of Relativity) 518
Izmir Iktisat Kongresi 369
Izmir Körfezi 393
Izmir Suikasti 36
Izmir Ülkü Ocakları Birliği 254
Izmir 153, 195, 392, 394, 406, 474, 517
Izmir-Kızılçullu 372-373
Izolasyonizm 53, 157

J

Jakobenlik 169
James, William 149
Jankuhn, Herbert 414
Japon alfabesi 80
Japon inkılabı 80
Japonlar 80
Japonya 43, 69, 79-81, 159, 230, 307, 603-604
Jaspers 441
Jaurès 458, 614
Jean Jacques Rousseau Enstitüsü 256
Johnson (ABD başkanı) 165
Jospin, Lionel 271
Jöntürk modernliği 258
Jöntürkler (Genç Türkler) 111, 120, 323, 458, 460-462, 601, 614, 618
Julian, Camille 223
Jusdanis, Gregory 504, 506

K

Kabacalı, Alpay 518
Kabaklı, Ahmet 254, 260
Kadim Mısır Dil Okulu 405
Kadiz 476
Kadro 71, 78-79, 149, 151, 177, 187, 301, 309, 327-328, 358, 377
Kadrocular 53, 309, 311-312, 359, 619
Kafesoğlu, Ibrahim 226
Kafkaslar 333
Kafkasya 406
Kahire Müzesi 405
Kahveci, Adnan 531
Kalbin Gözü 77
Kalkolitik çağ 406
Kameralizm 132
Kâmil Paşa Hükümeti 322
Kanaat Kitabevi 512
Kanad, Halil Fikret 372-373-376
Kant 128, 428, 437, 445, 455, 486, 517
Kanun Cedid (1851) 287
Kanunname-i Ticaret (1850) 288
Kanunu Esasi 129, 286-287

Kapital 184
Kapitalist dünya ekonomisi (KDE) 118, 120-121, 123
Kapitalizm 14, 49, 52-53, 69-70, 118, 167, 170, 173-174, 178, 191, 206, 209, 261, 268, 293, 312
Kaplan, Mehmet 219, 228, 230, 234, 238, 375, 378, 508
Kapra, Krizstof 266
Kara İsmail 429-430
Karabekir, Kâzım 354, 374
Karabet kitapçısı 317
Karacasu, Barış 251
Karadeniz Teknik Üniversitesi 529
Karadeniz 46
Karagöz 468-469
Karakoç, Sezai 253, 446
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 159, 187, 212-213, 224, 386, 500-503
Karataş, Şaban 535
Karlofça Antlaşması 44, 46
Karpat, Kemal 348, 516
Kars 308
Katolik modernizm 257
Kavgalarım 315, 329
Kaynardağ, Arslan 441
Kayseri-Zincirdere 371
Kazancıgil 121
Kazgan, Gülten 118
Kâzım Nami [Duru] 371
KDE 119, 123
Keltler 414
Kemal Tahir 26, 467-468, 509
Kemalist Anayasa Hukuku Teorisi 294
Kemalist Aydınlanma 96
Kemalist Batılılaşma projesi 383
Kemalist blok 137
Kemalist Cumhuriyetçi elit 159
Kemalist çağdaşlaşma 109
Kemalist Devrim 164
Kemalist devrimcilik 615
Kemalist dönem 131, 133, 137
Kemalist felsefe 146
Kemalist grup 143
Kemalist ideoloji 347
Kemalist intelligentsia 398
Kemalist kadro 260
Kemalist kadrolar 121, 138
Kemalist kültür devrimciliği 253
Kemalist laiklik 138
Kemalist modernizm 341
Kemalist modernleşme projesi 110
Kemalist reaksiyonerlik 254
Kemalist reformlar 93, 110, 117
Kemalist rejim 53, 173
Kemalist uygarlık 253
Kemalist yönetim 149
Kemalistler 111, 120, 251, 312
Kemalizm 54-55, 60, 72, 81, 91, 137-138, 164, 185, 219-220, 251-253, 291, 333, 341-343, 347, 353, 356-357, 359, 365, 396, 406, 460-462, 615
Kepler 51
Kerschensteiner G. 371, 376
Kessler 541
Keyder, Çağlar 108, 118-119, 120, 143, 203, 216
Keymen, Fuat 109-110
Kıbrıs krizi 158
Kıbrıs sorunu 164, 400
Kıbrıs 157, 165, 469
Kılıç, Doğan 441
Kılıçzade Hakkı 128, 492-493
Kırca, Coşkun 330
Kısakürek, Necip Fazıl 78, 159, 237, 264
Kıta Avrupası 423, 438-439
Kızıl Meydan 47
Kızılay 89
Kızılçullu Köy Enstitüsü 373
Kızılçullu Öğretmen Okulu 374-375
Kızılderililer 330
Kiev 45
Kipling, Rudyard 284
Klasik Antikite 407
Klemm 414
Kocatepe Camii 401
Koç ailesi 423
Koçak, Cemil 320, 326
Koçak, Orhan 503-504
Koestler Arthur 314
Kolektif Üretim Okulu 377
Kolonizasyon 14, 43, 68
Kolonyalizm 49, 69
Kominform 269
Komintern 52
Komprador burjuvazi 203
Komprador bürokrasi 258
Komünist emperyalizm 160
Komünist Parti 55
Komünistler 52
Komünistlik 156
Komünizm 154, 157, 168, 174, 255, 261-262, 316, 319, 327
Konformizm 155
Konfüçyüsçülük 69
Konya 179, 370, 517
Kooperatif 327, 377
Kopenhag Kriterleri 139, 215
Kopenhag Sosyal Gelişme Konferansı (1995) 339
Koppers 415
Kore Savaşı 152
Kore 153
Korinth Başlıkları 421
Korinth seramiği 421
Korsika 476
Kosova 162, 256
Kossinna, Gustav 413, 414
Koşay, Hamit Zübeyir 415
Koyre 69
Kozmopolitanizm 255
Köker 90
Köksal, Duygu 278
Könisberg 44
Köprülü (Köprülüzade Mehmet Fuad) 53, 176-178, 181, 357
Köroğlu Destanı 179
Kötü Çocuk Türk 504
Köy Enstitüleri 136, 149, 235, 363, 368-378, 517
Köy Muallim Mektepleri 371-372
Köyde Eğitim 375
Krupp 397
Kruşçev 52
Kuantum Fiziği 431
Kubalı, Hüseyin Nail 298-299
Kuban kültürü 415
Kuçuradi, Ioanna 334
Kudret, Cevdet 386
Kuhn, Thomas 457
Kuleli Vakası 287
Kuntay, Mithat Cemal 475
Kur'an 160, 321
Kuran, Ahmed Bedevi 327
Kurtuluş Savaşı 24, 48, 89, 115, 163, 224, 256, 292-293, 360, 377
Kurun 375
Kutlar, Onat 447
Kutsal Ülkeler 612
"Kutup Noktası" 28, 30, 33
Kuvayi Milliye ruhu 163, 166
Kuzey Afrika 405
Kuzey Amerika 56
Kuzey Avrupa 414
Kuzeybatı Avrupa 408
Küba 613
Kübizm 614
Küçük Menderes 476
Küçük, Yalçın 168, 185-186, 377
Küçükömer, İdris 70, 75-77, 142
Külebi, Cahit 314
Kültür Değişmeleri 81, 385
Kültür Emperyalizmi Üstüne Konuşmalar 183
Kültür emperyalizmi 178, 255
Kültürel modernleşme 136
Kültürel Türkçülük 177
Küreselleşme 15, 56
Kürt isyanı 143
Kürt meselesi (sorunu) 166, 205, 325-326
Kürtler 148, 322, 330, 405

L

L'Hermite, Pierre 612
La cité antique 242
La Fontaine 515
La Nouvele Revue Française 484
Lacan 281
Lady Montaigne 193
Laeken Zirvesi 272-273
Lahey Hukuk-ı Düvel Akademisi 542
Laikleşme 356
Laiklik 39, 64-65, 102-103, 129, 231, 292, 295-296, 348, 428
Laisizm 216
Lale Devri 44, 46, 199
Lamarck 128
Lamartine 314
Landsberger 391
Larousse 317
Lasiti 410
Latin alfabesi 175, 348, 352
Latin Amerika cumhuriyetleri 55
Latince 395, 409, 430, 437, 474-475, 478, 514
le Bon, Gustav 129, 133, 307
Le Figaro 319
Lehler 46
Lenin, V.I. 50, 518-519
Leninizm 181
Lévi-Strauss 240-241
Lévy-Bruhl 213
Liberal Batıcılık 104-106

Liberal Düşünce Topluluğu 334
Liberal düşünce 99
Liberal epistemoloji 97-98
Liberal evrenselcilik 257
Liberal felsefe 101
Liberal Kemalizm 309
Liberal küreselleşmecilik 206
Liberal modernlik 259
Liberal otoriteryanizm 106
Liberal teori 103
Liberalizm 57, 93-99, 100-106, 127, 131, 173, 312, 604
Liberaller 104
Libya 348
Liepmann 540
Ligurya 420
Lings, Martin 266
Lobicilik 149
Locke 215, 304
Londra 44, 270
Lord Curzon 612
Loti, Pierre 194, 314
Louis-Philippe 405
Lowe Lisa 193
Lozan Antlaşması 220
Lozan görüşmeleri 149
Lozan 612
Luhmann, Niklas 247
Luwice 425
Lüksemburg Konseyi 330
Lüksemburg 270

M

Maarif Kongresi (15 Temmuz 1921) 352
Maarif Misakı 496
Maarif Müfettişleri Kongresi 370
Maarif Nezareti 524
Maarif Vekâleti 353, 357-359, 362, 370-372, 513, 525-527
Maastricht Antlaşması 271, 273
Macar Arkeoloji Enstitüsü 418
Macar Beşleri 398
Macarlar 612
Mach 454
"Macit Gökberk ve Türkiye'de Felsefe" 433
Maddecilik ve Empirio Criticisme 99
Maddecilik 16, 265
Madrid 224
Magna Carta 407
Magnesia Tapınağı Kabartmaları 421
Mahkeme-i Kübra 492
Mahmud Muhtar 406
Mahmut I 44
Mahmut II 27, 47, 82, 91, 286, 290, 299, 376, 601, 618
Mai ve Siyah 503
Makal, Mahmut 517
Makarenko 376-377
Malazgirt 33
Malche, Albert 358-362, 525, 538-540, 542-543
Malek, Anwar Abdel 189-191, 194
Malezya 348
Malinowsky, Bronislaw 213
Mallarmé 223
Malraux, Andre 518
Malta Adası 321
Malta 304, 308, 325
Malumat 318
Manchester 49
Manisa 319, 492
Mansel, Arif Müfit 53, 390, 411, 416
Mantıkçı empirizm 454
Manyas, Meral 421
Mao Tse Tung 519
Maoizm 188
Maraş Kurtuluş Bayramı 33
Mardin, Şerif 26, 70-72, 107-112-114, 116, 122, 164, 171, 213, 215, 217, 237, 251
Marhopaşa 163
Marksizm 48, 50, 100-101, 171, 180-181, 184-185, 255, 265, 328, 336, 433, 448-449
Marksizm-Leninizm 50
Marshall Yardımı 150
Marsilya 476
Marşal Planı (Marshall Planı) 269, 528
Maruniler 406
Marx 129, 184, 203, 205, 215, 336, 518-519
Masonlar 262
Masprodüksiyon (kitle üretimi) 149
Matbuat Cemiyeti 325
Materyalist felsefe 129
Materyalizm 99, 127-128, 261
Matmazel Noraliya'nın Koltuğu 283
Maurois 486
Maverdi 97
Mavi Anadolu 32
Mavi Anadolu 479
Mavi Anadolucular 138, 465, 468, 472-474, 476, 478-481
Mavi Anadoluculuk 468, 470
McCarthycilik 156
Mecelle Cemiyeti 289
Mecelle 96, 202, 290
Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye 289
Meclis-i Ali-i Tanzimat 287
Meclis-i Mebusan 113
Meclis-i Tahkik 288
Meclis-i Valay-ı Ahkam-ı Adliye 287
Meclis-i Vükela 286
Meclis-i Zabıta 288
Mecmua-i Ulûm 459
"Medenî Bilgiler" 462
Medenî Kanun 92, 96, 98, 217, 352, 389-390
Medenîleşme 257, 620
Medine-i Ulâ 242
Medrese-i Âliye 595
Mehmet Akif 80, 263, 251
Mehmet Ali Paşa 119, 405
Mehmet Asım [Us] 327, 357
Mehmet Çelebi 47
Mehmet İzzet 53, 182
Mehmet Rauf 317
Mehmet Saffet [Arıkan] 371
Mekanik evrimcilik 76
Mekanik-determinizm 257
Meksika uygarlığı 408
Mekteb-i Edeb 222
Mekteb-i Hukuk 296
Mekteb-i Mülkiye-i Şahane (Siyasal Bilgiler Fakültesi) 316, 524, 526
Mekteb-i Sultani 222
Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane 525
Mektep 317, 320
Melamilik 609
Memalik-i Osmaniye 410
Memâlik-i Osmaniyye 72, 597
Memleketçilik 137
Memmi, Albert 190
Memoirs of Halide Edip 90
"Mendebur Amerikalı" 158
Menderes hükümeti 400
Menderes, Adnan 201, 320, 399, 526
Mengüşoğlu Takiyeddin 305, 334, 432-433, 435-436
Men-i İhtikar komisyonu 325
Meriç, Cemil 78, 265-266, 279, 435, 487
Merkeziyetçilik 135
Merkezsizlik 134
Merleau-Ponty 438, 446-448
Mesut Cemil 54
Meşrutiyet I 294
Meşrutiyet 36, 91, 113, 224, 261, 293, 299, 315, 320-321, 352, 372, 378, 615, 619-620
Meşrutiyet II 27, 127, 129, 291-292, 304, 315, 327-329, 353-355, 364, 369, 382, 618
Meşveret 459
Metodoloji 137
Mevlana 362, 515
Mevlevi kültürü 359
Mezopotamya 408
MGK Genel Sekreterliği 348-350
Mısır medeniyeti 602
Mısır rahipleri 46
Mısır Seferi (Napoleon) 408
Mısır 245, 405-406, 408, 413, 613
Mısırlılar 405
Michelet, Jules 29-33
Micromégas 491
Miken (Myken) dönemi 416, 421
Milat takvimi 28
Miletos 476, 612
Mill, J. Stuart 314
"Millet-i Hâkime" 323
Millet Mektepleri 394
Millet Partisi 39
Millet sistemi 22
Millî Birlik Komitesi 400
Millî Demokratik Devrim (MDD) 70-71, 164
Millî Eğitim Bakanlığı 36, 366, 398, 432, 533, 539
Millî Görüş Hareketi 160, 261-263
Millî Görüş 161, 263
Millî Güvenlik doktrini 157
Millî Güvenlik Kurulu (MGK) 343, 348-350, 356
Millî Güvenlik ve Savunma Belgesi (MGSB) 349
Millî Mücadele 36, 89-90, 224, 260, 609
Millî Nizam Partisi 42, 79, 261
Millî Selamet Partisi 42, 161, 261, 378
Millî Şef 327, 366, 416

Millîlik 338
Milliyet İdeali ve Topyekûn Millî Terbiye 372
Milliyetçi Cephe 161
Milliyetçi Cumhuriyet projesi 62
Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası 505
Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) 157
Milliyetçilik 64, 70, 78, 81, 100, 129, 165, 173-174, 177, 260, 345, 616, 618
Milliyetçi-muhafazakâr anti-Amerikanizm 162
Milliyetçi-muhafazakâr entelijansiya 260
Milliyetçi-muhafazakâr fundamentalizm 255
Milliyetçi-muhafazakâr radikalizm 260
Milliyetçi-muhafazakârlar 161, 253, 338, 344
Milliyetçi-muhafazakârlık 254-256, 262
Minos 416
Mirtzman, Arthur 31, 34
Misyonerler 254
Mithat Paşa 52, 259, 289, 316, 601, 622
Mithouard 609
Mitolojik milliyetçilik 61
Mizancı Murat Bey 46, 48, 316
Modern Batı medeniyeti 300
Modern devlet 70, 286, 297
Modern devletler 118
Modern kültür 66
Modern siyaset 118
Modern tarihsellik 139
Modern toplum 59
Modern Türk ulus devleti 118
Modern Türkiye 146
Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 17, 53
Modern ulus 109
Modernist geleneksizleşme projesi 66
Modernist İslâmcı 129
Modernite projesi 15, 19,20, 22-30, 32, 35, 38-39
Modernite 20-21, 23, 26, 29, 30, 32-33, 61, 63, 68, 95, 109, 111, 122, 124, 126, 139, 266, 294
Modernizasyon 13, 63, 68-69
Modernizm 42, 147, 264, 266, 268
Modernleşme projesi 42, 66, 103, 119, 136
Modernleşme 13-17, 29, 40-43, 58-60, 74, 81, 95-96, 106, 110, 113, 116, 118, 122-128, 134, 168, 170-173, 186, 198, 217, 219, 222, 238, 251, 254-255, 259, 263, 277-278, 333, 347, 350, 387, 389, 494, 506
Modernleşmeci muhafazakârlar 237
Modernleştirme 68
Modernleştirmeciler 111
Modernlik projesi 66
Modernlik 56-66, 104, 153, 170, 216, 253-254, 264, 267
Moiz Kohen [Tekinalp] 201
Mommsen, Theodor 409
Monnet, Jean 269-270
Monroe Doktrini 149
Montaigne 515
Montesquieu 490
Moore, Thomas 515, 518
Mor Salkımlı Ev 90
Moran, Berna 212, 508-509
Morin, Edgar 214-215
Moskova Knezliği (Prensliği) 45
Moskova Konferansı 269
Moskova 44, 46
Mounier 270, 442
MSP 161
Muallim Ahmet Halit Kitap Evi 144
Muallim Naci 222, 317
Muallimler Birliği 352
Muasırlaşma 13
Muhafazakâr cumhuriyetçilik 79
Muhafazakâr modernleşme 219
Muhafazakâr modernleşmeciler 228-229, 237, 253
Muhafazakâr modernlik 225, 234, 236
Muhafazakâr sağ 79
Muhafazakârlar 235
Muhafazakârlaşma 44
Muhafazakârlık 75, 78, 95, 137, 155, 159, 169, 185, 223, 235, 358
Muhafazakâr-modernistler 264
Muhammet 321, 407, 492
Muiji dönemi 80-81
"Mukaddeme" 38
Mukaddesatçılık 616
Mukavelat Muharrirleri Nizamnamesi (1878) 288
Mumcu, Uğur 166, 392
Musset 503
Mustafa Fazıl Paşa 52, 127
Mustafa Kâmil 405
Mustafa Kemal 33, 53, 55, 91, 115, 117, 143-144, 147, 149-150, 188, 220, 224-225, 253, 260, 307-308, 352-353, 362-363, 460-462
Mustafa Necati 370-371
Mustafa Reşid Paşa 253, 258
Mustafa Sabri Efendi 317-318
Mustafa Suphi 493
Mutlakiyetçilik 112
Mutluay, Rauf 316
Mutran, Halil 406
Müftüoğlu, Ahmet Hikmet 386
Mülkiyet düzeni 22
Münif Paşa 459
Müslümanlar 161-162, 198, 203, 261, 266, 289, 348, 386, 597, 616, 621
Müslümanlık 33, 80, 254, 266, 321, 383
Müslüman-Türkler 149, 261, 332
Müslüman-Türklük 253, 264
Müstağriplik (Oksidentalizm) 265, 267
Mütalâa 317
Mütareke dönemi 89
Müze-i Hümayun (İstanbul Arkeoloji Müzesi) 410-411
Myrina Pişmiş Toprak Heykelcikleri 421

N

Nadi, Nadir 328
Nadi, Yunus 251, 371
Nadide 316, 329
Nadolny, Rudolf 388
Naipul, V.S. 213
Namık Kemal 52, 131, 182, 199-201, 213, 215, 239, 246, 316, 385, 491
Napoléon 50, 405, 408
Napoli 476
Napolyon II 320
Narodnizm 48
Nart, Nurettin 441
Nasr, Seyyid Hüseyin 266
Nasrettin Hoca 469
Nasyonal Sosyalist Parti 539
NATO 136, 152, 156-157, 168, 269-270, 315, 318, 323, 332, 400
Natüralizm 99
Nayır, Yaşar Nabi 442
Nazım Hikmet 54
Nazi hükümeti 413
Naziler 413-414, 433
Nazilik 437
Nebraska Üniversitesi 529
Neden Varoluşçuluk Değil 442, 449
Nemrut Dağı 409
Neoliberalizm 341
Neo-oryantalizm 209
Neuchatel 293
Neumark, Fritz 540
Nev Yunanîlik 224
New York 153, 333
Niagara Şelalesi 153
Nice 476
Niçin Aldatırlarmış 329
Nietzsche 240
Nihilizm 100
Nissen, Rudolf 539-540
Nizam-ı Cedit 617-618
Nizamiye Mahkemesi 288
Nizamüddevle 97
Norveçliler 611
Nurcular 160
Nurculuk 160, 263
Nusret [Köymen] 371
Nutku, Uluğ 437
Nutuk 147, 388

O

Obskûranizm 81
Ogan, Aziz 411
Oğuz, Osman 441
Okandan, Recai Galip 298-299
Oksidentalizm/Müstağriplik 264
Oktay, Ahmet 275, 279
Onar, Sıddık Sami 298-299
Orhan Gazi 33
Orhan Kemal 509
Orhan Şaik (Gökyay) 175
Orhon, Orhan Seyfi 475
"Orientalism in Crisis" 189
Orkunt, Sezai 146
Orta Asya Türk Cumhuriyetleri 168
Orta Asya 176, 183, 333, 383, 415-416, 418, 423, 612
Orta Avrupa 412-413
Orta Doğu Teknik Üniversitesi

(ODTÜ) 369, 438, 529-530
Ortaçağ İslâm İmparatorluğu 296
Ortadoğu 147, 152, 161, 205, 337, 405, 417, 520, 620
Ortaklık Konseyi 331
Ortaylı, İlber 296, 392
Ortodoks Marksizm 100
Ortodostluk 45
Oryantalizan Stil 421
Oryantalizm (Şarkiyatçılık) 16, 189-194, 196-197, 201-203, 205-208, 217, 252, 264, 346
Oryantalizm 189, 191
Osman Hamdi Bey 410-412
Osmanlı aydını 172, 492
Osmanlı aydınları 154, 458-459, 512
Osmanlı Barışı 21
Osmanlı burjuvazisi 119
Osmanlı bürokrasisi 107, 120, 145, 295
Osmanlı Devleti 47, 52, 82, 107, 141, 148, 180, 204, 278, 294, 300, 310, 409, 462, 488, 511, 601
Osmanlı dönemi 32, 115, 173, 293-294, 296, 299, 418, 421, 455, 537, 617
Osmanlı ekonomisi 120
Osmanlı eliti 148, 199, 203-204
Osmanlı emperyal sistemi 199, 204
Osmanlı emperyalizmi 179
Osmanlı entelijansiyası 214
Osmanlı hanedanı 489
Osmanlı hukuk sistemi 287
Osmanlı hukuku 288
Osmanlı hükümeti 202-203, 409
Osmanlı İmparatorluğu 21-22, 27, 43, 47, 49, 78, 110, 112, 121, 141, 147, 194, 202-204, 228, 256, 278, 296, 298-299, 321, 348, 351, 375, 388, 401, 411, 471, 511, 523, 594, 603, 612, 617-618
Osmanlı İmparatorluğu-Toplum ve Ekonomi 141
Osmanlı kültürü 27, 244-245
Osmanlı maliyesi 621
Osmanlı Meclis-i Mebusanı 36, 370
Osmanlı medeniyeti 90, 300, 467
Osmanlı meşrutiyeti 80
Osmanlı modernleşmesi 72, 78, 290
Osmanlı pozitivizmi 461-462
Osmanlı Sarayı 471, 480
Osmanlı siyasal sistemi 119
Osmanlı siyasası 110, 112, 116
Osmanlı tarihi 224, 290
Osmanlı tarihi 88
Osmanlı toplumu 37, 126, 289, 294, 411, 467, 490, 511
Osmanlı toprak düzeni 146
Osmanlı toprak hukuku 288
Osmanlı Türkleri 600
Osmanlı Türklerinde İlim 37
Osmanlı uygarlığı 280
Osmanlı ülkesi 299, 621
Osmanlı yönetim düzeni 119
Osmanlı yönetim geleneği 110
Osmanlı yönetim sistemi 135
Osmanlı yönetim siyaseti 352
Osmanlı 24-26, 28, 32, 34-35, 44-48, 54, 61, 62, 69, 73, 82, 96, 107, 109, 111, 113, 118, 133, 135, 142-143, 145, 155, 180, 187, 194, 200, 214, 217, 244, 247, 257, 274, 276, 279, 286-287, 299, 304, 324, 332, 351, 357, 361, 386-387, 397, 429, 446, 458, 461, 463, 466, 472, 481, 489, 502, 511, 523, 525
Osmanlıca 394-395, 406, 429-430, 597
Osmanlıcılar 26-27, 524
Osmanlıcılık 27, 72, 83, 130, 148, 182, 320, 322-324
Osmanlılar 33, 46, 48, 72, 80, 597
Osmanlılık 62, 323, 618
Osmanlı-Türk Batılılaşması 16
Osmanlı-Türk fikir hayatı 256
Osmanlı-Türk modernliği 257-258
Osmanlı-Türk modernlik geleneği 258
Osmanlı-Türk modernlik hareketi 259
Osmanlı-Türk tarihi 197, 205-206
Osmanlı-Türkiye siyasası 113-115, 119, 121
Ostrogotlar 419
Otantiklik 201
Otarşizm 344
Oto-kolonizasyon 253
Otoritarizm 345
Otoriter cumhuriyetçilik 104
Otoriter milliyetçilik 206
Otoriteryanizm 208
Oxford Üniversitesi 474

Ö

Öğün, Baki 421
Ökçün, Gündüz 400
Ölçer, Selim 343
Ön Asya arkeolojisi 417, 423-424
Ön Asya kültürleri 423
Öncü, Cahit 529
Öymen, H. Raşit 372
Özal, Turgut 105-106, 168-169, 201, 329, 338, 400, 534
Özalcı liberalizm 105
Özcan 297
Özel, İsmet 78, 266-267
Özgen, Seyfi 441
Özgüllük 70-71
Özgünel, Coşkun 421
Özgürlükçülük 173
Özkırımlı, Atilla 500
Özlem, Doğan 433
Özlü, Demir 441, 447
Öznelerarasılık (intersübjektivite) 454
Öztürkçe 394, 430
Özyiğit, Ömer 421

P

Pakdil, Nuri 264
Paker, Saliha 520
Pakistan 224
Palmerston 620
Pamuk, Orhan 401, 504-505
Panislavistler 50
Papa İkinci Urbain 612
Papandreu 613
Paracelsus 51
Paris 223, 270, 286, 405
Parla, Jale 48, 504
Pasarofça Antlaşması 46
Pasinler 228
Patrona isyanı 44
Pçıhaluk, Mehmed Ali 406
Peker, Recep 219
Pekin 339
Peltek, Oğuz 441
Penrose 243
Perez, Claude 30
Perge 416
Personalizm 270
Peru uygarlığı 408
Petersburg 46
Peyam 224
Pir Sultan Abdal 470-472
Pizarev 50
PKK 349
Platon 100, 207, 281, 283, 476, 494, 496, 513
Plüralizm 99
Poincaré, Henri 257
Politeknik Okulu 377
Polonyalılar 413
Popper 141, 457
Popüler İslâmcılık 261
Popülizm 38
Porsuk Çayı 212
Poulet, Georges 29-30
Pozitif Felsefe Dersleri 453-454
Pozitivist otoriteryanizm 84-85, 87, 93
Pozitivistler 456
Pozitivizm 16, 30, 84, 95, 127-128, 133, 169, 383, 404, 424, 431-432, 453-458, 460
Prag 269
Pragmatizm 149, 161, 168, 185
Prens Sabahaddin 96-98, 134-135, 139, 458-460, 463, 616
Prospero ile Caliban 483-484
Protagoras 605
Protoeti 415-416
Protogeometrik dönem 421
Prusya Kraliyet Bilimler Akademisi 409
Prut 46
Puchstein Otto 409
Pygmalion 283

Q

Qillard, Pierre 72
Quartier Latin 223

R

Rabelais 468, 515
Racine 227
Radek 52
Radikal/devrimci Batılılaşma 91
Radikalizm 44, 73, 78, 134, 185
Rado, Türkan 542
Raif Hoca 354
Raif Necdet 128
Ramses 405
Ranke 424

Rasih Hoca 354
Rasyonalizasyon 149
Rasyonellik 42
Ravaisson-Mollien Félix 257
Recaizade Mahmut Ekrem 187, 507
Reddiye 200
Redfield 141
Reel-sosyalizm 255
Refah Partisi (RP) 42, 261, 263, 356
Refet Bey 148
Reform (Reformasyon) 14, 25, 98, 407
Reformcular 95
Reichenbach, Hans 431-432, 454
Remarques stylistiques sur les reliefs de Malatya 424
Remzi Kitabevi 512
Renan, Ernest 200, 269
Renîn 325
Res Gastae 409
Resmi Gazete 535
Reşit Galip Bey 360, 363, 371, 521, 535, 543
Reşit Paşa 620, 622
Revue Archéologique 410
Rıza Fikret 429
Rıza Nur 184
Rıza Tevfik 88
Ricardo 97
Ricoeur, Paul 243, 248-249
Riga 44
Rio de Janeiro 339
Ritter, Joachim 441, 442
Robert Kolej 474-501
Robespierre 215
Rodenwalt 420
Rodos 316
Roma hukuku 295
Roma Sanatı 421
Romalılar 307, 414
Romanov İmparatorluğu 49
Romantikler 29, 34
Romantizm 29-30, 49, 213-214
Roosevelt 151
Rousseau, J. J. 97, 215, 490
Rôlativizm 445
Rôneka 317
Rönesans (Renaissance) 14, 57, 98, 138, 232, 252, 264, 407, 410-411, 433, 458, 606-607
RP-DYP hükûmeti 343
Rumca 393, 406
Rumeli 245, 375
Rumlar 611
Rus Arkeoloji Enstitüsü 418
Rus aydınlanması 50
Rus Batılılaşması 69
Rus Beşleri 398
Rus İmparatorluğu 43
Rus intelicensiyası 50
Rus tiyatrosu 47
Rusça 50
Ruslar 44
Rusluk 45
Russel, Bertrand 88, 164
Rusya 43, 46, 49, 51-53, 69-70, 230, 304, 306-307, 415
Ruşen Eşref 54
Rüşdi, Salman 213
Rüştü Molla Paşa 289

S

Saadet Partisi 261
Saâdet 318
Saatleri Ayarlama Enstitüsü 33, 508
Sabah 66, 317
Sabahattin Ali 179, 181, 509
Sabancı ailesi 423
Sabri, Cemil 369
Sabuncu, Başar 441
"Sade Bir Görüş" 245
Sadık Rifat Paşa 127
Sadi 489, 513
Safa, Peyami 73, 78, 80, 219-220, 224, 226, 232, 235, 254, 259, 280-284, 355, 363, 375, 378, 441-442, 444-445, 466
Safahat 80
Safvet Paşa 410
Sağ entelijensiya 157
Sağ Kemalizm 309
Sağlam, Tevfik 539
Sağlık Bakanlığı 36
Said, Edward W. 289-192, 194, 487
Said-i Nursi 160, 263, 620
Saint-Simon 453
Sait Halim Paşa 73
Saka, Hasan 354
Sakarya Savaşı 89
Salih Zeki 88, 459
San Fransisco 153
San Fransisko Konferansı 307
Sanayi Devrimi 43, 49
Sanayi ve Maadin Bankası Yönetim Kurulu 326
Sanayi-i Nefise Mektebi (Güzel Sanatlar Akademisi) 411
Sarı Çam 319, 492
Sarısözen, Mustafa 383
Sartre, Jean-Paul 441-448, 518
Satı 128
Savcı, Bahri 298-299
Sayarı 89
Sayda 410-411
Scarre, Chris 405
SCF 309
Schelling 100, 257
Schiller 257
Schleswig-Holstein bölgesi 414
Schliemann Heinrich 409
Schmitt Carl 330
Schopenhauer 257, 443, 517
Schuman Bildirisi 269
Schuman Konferansı 270
Schuman, Robert 270
Schwartz, Philipp 539
Schwarz, Andras B. 286
Sebilürreşad 77, 353-354
Seçici Batılılaşma 79
Seçim Beyannamesi (1969) 321
Seçme Makaleler 329
Sekizinci Beş Yıllık Plan 144
Sekülarizm 65, 129
Selahaddin Eyyubi 612
Selanik 222, 410
Selçuklu dönemi 421
Self-Help 133
Selim III 27, 82, 91, 125, 286, 601, 617-618
Sembolizm 614
Sen, Amytra 194
Sened-i İttifak 299
Senîn 325
Serbest Cumhuriyet Fırkası 301, 362, 366, 378, 461
Serbest İnsanlar Ülkesinde 301
Serdaroğlu, Ümit 421
Sertel, Sabiha 328
Sertel, Zekeriya 328
Servet-i Fünûn 317, 319, 459
Servet-i Fünun 95, 225, 314-315, 317
Servet-i Fünuncular 222, 318
Sester, Charles 409
Sevr Antlaşması 148
Seyda, Mehmet 441
Shakespeare, William 515-516
Shayegan, Daryush 69, 504
Sığındım, Hasan Reşat 542
Sılay, Mehmet 158
Sırat-ı Müstakim 320
Sırbistan 162
Sibirya 46
Sicilya 420
Side 416
Simavi, Sedat 482
Simurg 396
Sinanoğlu, Suat 418, 475
Sinekli Bakkal 90
Sirer, Reşat Şemsettin 377, 391, 517
"Sis" 501
Sivas Kongresi 148
Siyasal Anılar 316, 323, 329
Siyasal Bilimler Fakültesi (Paris) 223
Siyasal modernite 110
Siyasal pozitivizm 128
Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku 293
Siyonizm 162, 262-263
Slavcılar 69
Slavlar 414
Smiles, Samuel 133
Smith, Adam 97
Snobizm 70-71
Societé des Positivistes 459
Soğuk Savaş anti-komünizmi 156
Soğuk Savaş 55, 150, 152, 155, 157, 163, 168, 315, 326, 329, 391, 400
Sokrates 476
Sol Hegelcilik 433
Sol muhalefet 151
Sol-Kemalizm 164-166, 393
Sombart 101
Sophokles 516
Sorbonne 31
Sorel, Albert 223
Sorel, George 257, 314
Sosyal Araştırmalar Enstitüsü (Lahey) 141
Sosyalist ütopya 61
Sosyalist varoluşçular 448
Sosyalizm 53-54, 70, 164-165, 167, 171, 175, 255, 270, 466
Sosyolojiye Giriş 94
Sovyet Komünizmi 52
Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği 309
Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri 52

Sovyet tehdidi 151
Sovyetler Birliği 54, 150-151, 154, 160-161
Sovyetler 52, 188, 270
Soybilim (geniology) 135
Soykan, Ömer Naci 434
Soysal, M. Emin 372-374
Sömürgeci modernizasyon 65
Sömürgecilik 14, 57, 167, 190, 197, 262, 264-265
Söz Arasında 487
Sözde Kızlar 282-283
Sözer, Önay 433, 441
Sparta 494
Spencer 97
Spinoza 99, 429
Spiritüalizm 264
SS teşkilatı 414
SSCB 54, 163, 255
Stalin, I.V. 52, 187, 255, 518-519
Stammler 101
Starobonski, Jean 29
Steinbeck, John 518
Stendhal 317, 507
Stokes 399
Streltsi 44
Suhulet Kitabevi 512
Sunay, Cevdet 394
Suriye 409, 613, 623
Süleyman Kani 316
Süleyman Sadi 224
Süleymaniye Medresesi 595
"Süleymaniye'de Bayram Sabahı" 33
Sümerbank 187
Sümer-Eti Türkçülüğü 406
Sümerler 176, 242
Sümeroloji 415
Sünni-Türkler 148
Süper-modernleşme 147
Sürrealizm 614
Swartz 540

Ş

Şahsiyetçilik 77
Şapka Iktibasına Dair Kanun 215
Şar Mete 441
Şark Eserleri Müzesi 411
Şark Sanatı 424
Şark-ı Karib Çerkesleri Temin-i Hukuk Cemiyeti 406
Şark-Islâm Klasikleri Serisi 513
Şarktan-Garptan Seçme Eserler 512
Şarlman 407
Şarlo 468-469
Şayegan 217
Şefik Hüsnü 184
Şehbenderzade 129
Şemsettin Sami 508
Şeref, Aykut 144
Şeriat 202, 389
Şerif Hulusi 441-442, 447-448
Şerif, Muzaffer 390-391, 528
Şeriye Mahkemesi 288
Şer'iye ve Evkaf Vekaleti 352-353
Şevket Paşa 287
Şevket Süreyya 53
Şevket, Ömer 542
Şeyh Galip 227, 484
Şeyh Sait Isyanı 308, 354
Şili 43, 156
Şimşek 281
Şinasi 199, 246, 459
Şintoizm 69
Şirket-i Hayriye 319
Şirvanzade Rüşdi Paşa 289
Şişli Halkevi 475
Şûrayı Devlet 291
Şura-yı Ümmet 322

T

Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat 508
Tabipler Birliği 343
Tacar, Pulat 441
Tahlîsu'l-Ibrîz min Telhîs-i Bâriz 405
Tahtâvî Rıfat 405
Taine 127, 458
Takrir-i Sükûn dönemi 36
Takrir-i Sükun Kanunu 144, 353-354
Talat Paşa 329
Taliban 162
Tanıdıklarım 329
Tanilli, Server 377, 392
Tanin 88, 314, 318-319, 322, 324-325, 501
Tanpınar, Ahmet Hamdi 16, 24, 26-28, 30-35, 53, 222, 226-227, 239, 242, 244-246, 248-249, 279, 504, 507-508
Tanrıöver, Hamdullah Suphi 465
Tanzimat aydını 253, 490
Tanzimat Batıcılığı 166, 300, 615-616
Tanzimat Batılılaşması 410
Tanzimat devri 600
Tanzimat dönemi 91, 131
Tanzimat Fermanı 199, 299, 620
Tanzimat harsçılığı 253
Tanzimat kompleksi 253
Tanzimat paşaları 127
Tanzimat seçkinleri 120
Tanzimat sistemi 618
Tanzimat yazarları 279
Tanzimat 47, 62, 74, 83, 96-98, 178, 184, 212, 224, 226, 243, 253, 265, 288, 291, 296, 299-300, 304, 306, 312, 339, 246, 251-352, 372-373, 375, 378, 385, 411, 457, 615-616
Tanzimatçılar 237, 305-306, 382, 490, 600-601
Tanzir-i Telemak 490
Tarancı, Cahit Sıtkı 314
Tarih Boyunca Ilim ve Din 38
Tarih ve Terbiye 77
Tarihi materyalizm 99
Tarihî Materyalizme Reddiye 94, 100
Tarihsel pozitivizm 448
Tarihsel sosyoloji 113
Tarihselcilik (historicisme) 246, 424
Tarik 317
Tasvir 307
Taşer, Dündar 237
Tatar Hanlığı 46
Taylan, Muslihiddin Adil 542
Taylor 150
Teali-yi Nisvan Cemiyeti 88
Tek Parti dönemi 40, 84, 145, 152, 251, 313, 340-341
Tek Parti rejimi 144, 146, 300-301, 303, 327
Tek Parti yönetimi 329, 347
Tekelci kapitalizm 167
Teherleme 180
Telemak (Télémaque) 490
Telgraf Umum Müdürlüğü 392
Temellerin Duruşması 260
Tenvir-i Efkâr-ı Millet 596
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 37, 90, 143, 353-354, 366, 378, 461, 537
Tercüme Bürosu 363, 385, 513, 516-518
Tercüme Encümeni 513
Tercüme Heyeti 513
Tercüme Odası 512
Tercüme Romanlar Serisi 512
Tercüme 138
Tersinden-Oryantalizm 267
Tesanütçüler 133
Tesanütçülük (solidarizm) 129, 133-134, 139
TESK 343
Teşebbüs-i Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti 460
Teşkilat-ı Esasiye Kanunu 400
Tevfik Fikret 199, 222, 224, 239, 241-242, 318-319, 322, 411, 491-492, 494, 500-503
Tevhid-i Efkâr 224, 352, 599
Tevhid-i Tedrisat Kanunu 353, 378
Tevhid-i Tedrisat 352-353, 356-357, 378
Thales 477, 612
The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations 407
The Tuekish Ordeal 90
Thiers 458
Thomsen, Wilhelm 413
TIHV 331
Timuçin, Afşar 442, 449
Timur, Taner 280
TIP 164
TISK 343
TOBB 343
Togan, Zeki Velidi 175, 179-180
Tokatlı, Atilla 447
Tokukawa dönemi 80
Tokyo 80
Tonguç, Engin 375
Tonguç, Ismail Hakkı 16, 368-377
Topbaş, Eymen 535
Topçu, Nurettin 78, 237, 264-266, 446
Topkapı Sarayı 593
TÖB-DER Aylık Bilim ve Sanat Dergisi 375-376
TÖB-DER 377
Tökin, F. Hüsrev 441
Tönnies 213
Trablusgarb Savaşı 88
Trablusgarb 324, 410
Trabzon 529
Trobriand yerlileri 213
Troçki 52
Troya 409, 417

TRT 255
Truman Doktrini 150-151, 156, 163, 366
Tunaya Tarık Zafer 16, 108, 290, 292-295, 382, 392, 466-467
Tunç çağı 406, 416
Tunç, Mustafa Şekip 16, 220, 256-257, 360, 475, 538
Tunçay, Mete 185, 343, 543
Tunus 613
Turan fikri 179
Turan Osman 237, 375, 378
Turancılık 182, 223
Turangil, Ahmet Reşit 542
Turgenyev 49
Turgut, Mehmet 80
Turhan, Mümtaz 16, 78, 81, 219, 228-230-233, 235-236, 238, 375, 378, 385
Turkey Faces West 37, 90
Tusi, Nasır 97
Türk akademisyenleri 532, 534
Türk anti-komünizmi 156-157
Türk aydını (Türk münevverleri) 95, 254, 265, 276, 279, 601
Türk başkalığı 70, 72-73, 81
Türk Batılılaşma ideolojisi 71
Türk Batılılaşma tarihi 70
Türk Batılılaşması 69-70, 72-73, 75-76, 79-81, 110, 133, 265
Türk Beşleri 398
Türk Bilimler Akademisi 396
Türk Ceza Kanunu (24 Nisan 1926) 292-293
Türk Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu (20 Ağustos 1925) 293
Türk cumhuriyetçiliği 104
Türk Devlet Felsefesi 160
Türk devleti 121
Türk devrimi 294, 300-301, 466, 617, 619
Türk Dil Kurumu 365, 400, 403
Türk Dili Tetkik Cemiyeti 357, 364, 398
Türk dili 515
Türk dönüşümü 259
Türk Düşüncesi 355, 442, 444, 466, 619
Türk Düşüncesinde Batı Sorunu 251
Türk edebiyat tarihi 174-175
Türk edebiyatı 175, 511, 520
Türk entelijensiyası 79
Türk Felsefe Cemiyeti 256
Türk halkı 617
Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun 392
Türk hümanizması (Türk hümanizmi) 430, 622-624
Türk lcra ve Iflas Kanunu (4 Eylül 1929) 293
Türk inkılabı 224-225, 227-228, 259
Türk İnkılabına Bakışlar 62, 78
Türk lslâmcıları 162
Türk İslâmcılığı 161-162
Türk kimliği 178
Türk kültürü 72, 174, 178, 252
Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü 400
Türk liberalizmi 102, 104-105
Türk liberalleri 104
Türk Medeni Kanunu (17 Şubat 1926) 291, 296
Türk medeniyeti 72, 248
Türk milleti 73, 78, 91, 153, 252, 475, 599-600
Türk Millî Kurtuluş Hareketi 466
Türk milliyetçileri 228
Türk milliyetçiliği 159, 161, 220, 228, 261, 324, 523
Türk milliyetçi-muhafazakârlığı 159
Türk mitolojisi 276
Türk modernitesi 61, 109, 123
Türk modernizm projesi 64
Türk modernizmi 64
Türk modernleşmecileri 217
Türk modernleşmesi 16, 36, 61, 108-110, 117-118, 122-124, 129, 134-135, 164, 173, 185-187, 212-215, 232, 253, 430
Türk modernliği 258-259
Türk muhafazakârlığı 78
Türk nizâm-ı âlemi 160
Türk Ocağı 89
Türk Ocakları 364
Türk politik düşüncesi 154
Türk politik eliti 154
Türk romanı 254, 499-500, 507, 509
Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 508
Türk Rönesansı 363
Türk sağı 78, 80, 165, 255
Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) 323, 347-350
Türk siyasal düşüncesi 130
Türk siyasası 108, 111, 113
Türk solcuları 255
Türk solu 100, 173, 175-176, 179, 185-188
Türk sosyalizmi 70
Türk şiiri 248
Türk Tarih Cemiyeti 256
Türk Tarih Kongresi 415
Türk Tarih Kurumu 365, 390, 394, 397, 403
Türk Tarih Tezi 390, 406, 415-417, 419
Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti 357, 364
Türk tarihi 70, 175
Türk toplumu 81, 96, 112, 247, 491, 494, 515, 520, 622-624
Türk ulus devleti 110, 119
Türk ulusu 495-496
Türk Yurdu 77, 304
Türk'ün Ateşle İmtihanı 90
Türk-Amerikan dostluğu 152-153
Türk-Amerikan ittifakı 156
Türk-Arap lmpaartorluğu tezi 329
Türkçe Sarf ve Nahv 319, 329
Türkçe 61, 163, 144, 159, 242, 314, 348, 391, 394-396, 399, 416, 430, 447, 469, 486, 507-508, 539, 596
Türkçü milliyetçilik 323
Türkçü/ülkücü milliyetçiler 157
Türkçüler 78, 131, 225, 352
Türkçülüğün Esasları 385, 396, 398
Türkçülük 70, 83, 89, 96, 130-131, 134, 224, 260-261, 304, 322, 353
Türkçü-milliyetçilik 261
Türkdoğan, Orhan 80
Türkeş, Alparslan 157, 160
Türkifikasyon 81
Türk-İslâm Sanatı 422
Türk-İslâm sentezi 161, 185, 355, 400
Türk-İş 343
Türkiyat Enstitüsü 174
Türkiyatçılık 180
Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) 90, 181, 292, 295, 301, 357, 366-367, 521 Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti 36, 471
Türkiye Cumhuriyeti Devleti 108-109, 229, 296-298
Türkiye Cumhuriyeti 19, 53, 109, 121, 141, 143, 256, 292, 301, 349, 377, 396, 495, 502, 618
Türkiye Günlüğü 217
Türkiye Halk Kurtuluş Partisi 164
Türkiye İnsan Hakları Hareketi Konferansı Sonuç Bildirgesi (1998) 334
Türkiye İnsan Hakları Hareketi Konferansı 331
Türkiye İslâmcılığı 161
Türkiye İşçi Partisi (TİP) 70, 163, 186
Türkiye Komünist Partisi (TKP) 163, 177, 187
Türkiye Muallimler Birliği 256
Türkiye muhafazakârlığı 93
Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği (TÜSİAD) 145, 344-345
Türkiye siyasal modernitesi 111, 122
Türkiye siyasası 108, 110, 114, 118
Türkiye Sosyalist Partisi 177, 306
Türkiye toplumu 126
Türkiye Üzerine Tezler 377
Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi 94, 97-98
Türkiye'de Çağdaşlaşma 216
Türkiye'de Devlet ve Sınıflar 119, 216
"Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol" 112
Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri 90, 155
"Türkiye'de Varoluşçuluk" 441, 449
Türkiye-ABD ittifakı 168
Türkiye'nin Amerikalı Dostları Derneği 149
Türkiye'nin Batılılaşması 81
Türkler 32-33, 71, 91, 152-154, 176, 183, 207, 223, 225, 246, 251, 255, 292, 324, 383, 387, 396, 416-417, 425, 434, 593, 597, 599, 611-612, 619
Türklük 81, 218, 220, 226, 254, 281, 292, 324, 362, 415, 419
Tütengil, Cavit Orhan 542

U

Uluğbay, Hikmet 356
Ulûm-u Edebiye Medresesi 595
Ulus 143, 327, 390
Ulusal Bağımsızlık Savaşı 616

Ulusal Kurtuluş Mücadelesi 525
Ulusal Kurtuluş Savaşı 204, 613
Ulusal Savunma Hükümeti 320
Ulusçuluk 616
Uluslararası kapitalist sistem 150
Umar, Bilge 425
Unverzagt 419
Ur 415
Ural-Altaylılar 415
Urartu dili 406
Urartu Sanatı 421
Urartular 406
Urduca 486
Urgan, Mina 542
Uruguay 43
Uşaklıgil, Halit Ziya 503, 508
Utopia 518
Uygarlaşma 257, 620
Uygur, Nermi 433, 436-437
Uykusuz Kalırken 319
Uzakdoğu 43, 151

Ü

Üç Medeniyet 97, 130, 304-305, 307
Üç Mesele 78, 266
Üçüncü Dünya 51, 155
Üçüncü Reich 414
Ülgen 128
Ülgener, Sabri 26
Ülken, Hilmi Ziya 16, 53, 94, 97, 99-101, 126, 174-178, 220-221, 256, 305, 429-430, 441, 466
Ülkü 377, 390, 399
Ülkücülük 260
Ülkücü-milliyetçiler 161
Üniversite Muhtariyeti 366
Üniversiteler Kanunu Tasarısı 367
Üretim Okulu akımı 374, 376-377
Ürgüp, Fikret 441
Üsküdar Amerikan Koleji 88
Üsküp Darülmuallimini 369
Üsküp 222

V

Vahdet-i mevcut (pannaturalisme) 128
Vahdet-i vücut 128
Vaka-i Hayriye 44, 247
Vakit Kitabevi 512
Vakit 357
Valéry, Paul 244
Varinlioğlu, Ender 422
Varlık ve Hiçlik 442-443, 447-448
Varlık ve Oluş 94, 100
Varlık ve Zaman 438, 443, 449
Varlık Yayınevi 517
Varlık 619
"Varoluş Felsefesi Üzerine" (Zum Problem der Existenzphilosophie) 441
Varoluşçular (existentialistler) 444, 614
Varoluşçuluk 436, 441, 443-447, 449
Varşova 224
Vasıf Bey 352-353
Vatan Yahut Silistre 200
Vatandaş İçin Medeni Bilgiler 301
"Veba ve Eksistansiyalizma" 447
Veba 447
Velia di Castellamare 476
Velidedeoğlu Hıfzı Veldet 288, 542
Venedik 612
Vergin, Nur 169
Verlaine 223, 227
Vietnam 164
Viyana 44, 286
Voltaire 50, 215, 490-491
Von Aster 432
von Goethe, Johann Wolfgang 362, 516
von Hindenburg, Paul 413
von Moltke, Helmuth 409

W

Wallerstein, Immanuel 59, 105, 118
Washington Post 349
Washington 153
Weber, Max 101, 133, 215, 407-408, 455, 489
Weberyen okul 337
Weberyen Protestan Etiği 155
Widdmann 540, 544
Wilbois 77
Wilk 403
Wilson ilkeleri 148
Wilson Prensipleri Cemiyeti 89, 148
Wilson 148
Windelband 455
Wollstonecraft, Mary 520
Wood, John Turtle 409

Y

Yaban Düşünce 240
Yaban 187, 212-213
"Yaban'da Teknik ve İdeoloji" 212
Yahudi kozmopolitanizmi 162
Yahudiler 262, 612
Yahudilik 455
Yahya Kemal 244
Yakındoğu 152, 406, 408, 414, 612
Yalçın, Aydın 168
Yalta 273
Yaratıcı evrimcilik 76
Yarın 362
Yaşar Kemal 509
Yavuz, Hilmi 527
Yaylalı, Abdullah 421
Yazgan, Mustafa 252
Yeats, W.B. 244
Yedi Gün 325
Yeditepe Yayınevi 517
Yeğenim 386
Yeğenoğlu, Meyda 193
Yemen 613
Yeni Adam 75, 372
Yeni Ahid 409
Yeni Atlantis 497
Yeni Dünya Düzeni 161
Yeni Dünya 493
Yeni Eflatunculuk 31
Yeni Forum 168
Yeni Hegelci okullar 455
Yeni Kantçı akım 455
Yeni Mecmua 318
Yeni Mektep 369
Yeni Osmanlı hareketi 200-201
Yeni Osmanlılar 135, 199, 202
Yeni Sol 337
Yeni Zelanda Projesi 319
Yeni Zelanda 319
Yeniçeri Ocağı 44
Yeniçeriler 44
Yeniden Millî Mücadele Hareketi 260
Yenilikçilik 65
Yerel modernlik 57-58
Yersiz-yurtsuzlaşma (deterritorialization) 138
Yetkin, Suut Kemal 517
Yetmiş darbesi 54
Yıldız Sarayı 88
Yıldız 319
Yirminci Asır Filozofları 94, 99
Yön 163-165, 377
Yunanca 474-475, 514
Yunanistan 151, 165, 400, 406, 479, 504
Yurt ve Dünya 181
Yusuf Kemal Bey 292
Yücel 442, 444
Yücel, Can 518
Yücel, Hasan Âli 16, 37, 54, 136, 177, 180, 182, 303, 358-363, 365-366, 372, 374, 416, 513-514, 517
Yücel, Tahsin 395-396
Yüksek İslâm Enstitüsü 354
Yüksek Müdafaa Meclisi 348
Yükseköğretim Kurulu (YÖK) 367-369, 531, 533

Z

Zaman Zaman İçinde 180
Zantoch kazıları 419
Zeki Velidi Bey 39
Zincirli Hürriyet 163
Ziya Hoca 465
Ziya Nuri Paşa 542
Ziya Paşa 199-200, 246, 491
Zobu, Vasfi Rıza 54
Zola 317
Zürcher 187

PEK UYANIK BİR UYKU*

ABDULLAH CEVDET

Celâl Nuri Beyefendiye,

Muhterem Efendim,

Dün gece âlem-i menamda bir şahs-ı nuranî (ruhanî değil) bana size gönderilmek üzere âtide münderic mektubu tevdi etmiş ise de ikâmetgâhınızı ve hangi diyarda bulunduğunuzu bilmediğim için İçtihad'ın vesatetine müracaat etdim. Vusûlünde beni haberdar etmenizi istirham ederim.

Oğlum Celâl Nuri Bey, size tebşirât-ı âtiyeyi müsaraaten tebliğ ederim:

1. Bütün şehzâdegân ile suret-i mahsusada veliahdların teallum ve terbiyelerine ziyadesiyle dikkat ve itina edilüb, kendilerine bile faidesi dokunmayan o küçük başların yâni zencilerin ve hadımların telkinât-ı eblehânesinden kurtarılacaklardır. Genç şehzâdeler umumiyetle ordu ve donanmaya idhal edilüb orada terakki ve tefeyyüz edecekleri gibi bu suretle asil bir heyet-i zabitan vücûda getirmek için bir esas-ı metin vaz'edilmiş olacakdır. Pespayegân ba'dema zabit olamayacaklardır. Hilkatda müsavat-ı tamme olmadığından herkes yalnız huzur-u mehakimde müsavi olacak ve hususat ve ahval-i sairede herkes kendi tabakası dahilinde cevelân edebilecekdir. Bu suretle Türkiya'da dahi tabakat-ı sınıf-u ahali vücûda getirilerek esaslı bir medeniye-i milliye vücûda gelmiş olacakdır.

Ba'dema calis-i taht olacak padişâh hazretleri, küfüvleri olan hanedandan (Müslüman olmak müreccahdır) bir kız ile izdivac edecek ve yalnız bir zevce-i meşruası olub resmen cevari istifraş etmekden feragat edecekdir. Padişahlar ba'dema Topkapı sarayında ikamet edüb Dolmabahçe Sarayı millet sarayı ittihaz olunacak ve fakat Çırağan Sarayı gibi ta'me-i-leh'ib omlaması için hükümet mütabassirâne hareket edecekdir. Diğer saraylar ve köşkler ve makam-ı saltanata aid emlâk tamamen satılıb ba'dema padişâh-ı zaman hazretleri maaşlarından artdırabilirler ise emlâk sahibi olabilecekler ve ba'd-ı vefathim işbu emlâka umum evlâd-ı hânedan değil de belki şer'an müstahak olanlar varis olabileceklerdir. Keza hazine-i hümayûnda bulunan eşyâ ve mücevherât-ı tarihiye müze-i hümayûnda tahsis edilecek daireye nakl ve orada teşhir ve diğerleri alelusul ve tamamen füruht olunub yekûnu mektebler inşasına ve muallimleri idare için varidat verecek akaretler mübayaasına hasr-ü tahsis olunacakdır. İhtiyar şehzâdeler ve prenseslere kayd-ı hayat şartıyla muhassesat-ı makule ve kâfiye verilecek ve genç prensesler küfüvlerine tezvic olunacaklardır.

2. Türkler, ahkâm-ı hakikiye-i kur'aniyeye son derece iman ile tevessül edüb bir takım menkûlalât ve israiliyat yerine makulât ikame edeceklerdir. Ba'dema, meselâ Tevekkeltü Alellah" levhasının baş tarafına azimet kelimesini

(*) Akt. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, M. Şükrü Hanioğlu, Üçdal Neşriyat, 1981.

ilâve edeceklerdir. Binaların takına asdıkları "Ya Hafız" levhası altına bir de herhangi bir sigorta kumpanyasının levhasını asacaklar ve yangından korunmak için kârgir hâneler inşa, şehir ve kasabaların sokaklarını tevsi' vesait-i itfaiyeyi teksir edecekler ve mahalle tulumbacılarını bir an'ane-i milliye gibi muhafaza edecekler ise fakat herhalde tensik ve tanzim edeceklerdir. Her Türk hânesinin her odasına yan yana iki levha asacak bu levhaların birinde nurânî bir hat ile "İttihad-ı İslâm" ve diğerlerinde ateşin bir hat ile "İntikam" yazılmış bulunacakdır.

Münderecatı artık bir gâye ve hedef-i milliye olacak olan işbu iki levha mekteblerde, camilerde, kışlalarda, sokaklarda, meydanlarda, kahvehânelerde ve hülâsa her yerde duvara ta'lik edilmiş olacakdır.

Her Türk son sistem bir mavzer, bir sandık fişenk, nümunesine tevfikan bir takım askerî elbise ile sair levazım-ı seferberiyi daima hazır bulunduracak ve bunları ihzar ve ikmal etmemiş olanlar: teehhülden, işden ve cenaze merasiminden mahrum kalıb aile-i Türkiya'dan nevüma tard edilecekdir.

Her mahallede mektebe gitmemiş veya gidememiş ve ba'dema dahi bittabi gidemeyecek olan yaşlılar için amelî (yâni ağızdan öğreten) mektebler açılacağı gibi mahallede birir endaht mahalli veya salonu vücûda getirilib Cuma günleri orada herkes 5 - 10 fişenk ihrakına mecbur olacak ve senede ki def'a müsabaka icra olunacakdır. İşbu müsabakalarda on kurşunu hedefin birinci dairesine isabet etdirenler bir nişancı madalyasına malik olacak ve onu hamil olanlara karakollar ve nöbetçiler tarafından resm-i tâzim icra olunacakdır. Keza at yetişdirmek, ata binmek, yüzmek, güreşmek vesair idman harekâtına son derece ehemmiyet verilib kızlarımız dahi bu idman harekâtına devam ve iştirak edebilecekler ve indelhacce Almanya'da olduğu gibi manevra için kendi civarlarına ordular geldiği zaman esbsüvar olan işbu lâtif atlılar süvari keşşaflarına rehberlik edüb ordunun tâlim ve tenbiyesine e netice-i fevz-ü-zaferine iştirâk edeceklerdir. Bütün memlekete, icab eden fişek ve tüfekleri yetişdirmek için imalât-ı harbiye fabrikaları tevsi' edilüb gece ve gündüz çalışacaklardır. Bütün bu işlere pek başka bir vukuf ve küşayişle iş görmeğe başlayacak olan Harbiye Nezareti tarafından tayin edilecek azimkâr zabitler nezaret edeceklerdir.

Osmanlı İmparatorluğu dahilinde ikamet eden her Müslüman İslâm'ın şartı kaçdır? sualine altıdır! dedikden ve malûm olan beşini saydıktan sonra altıncısı: bir tüfek bin fişek, daimî taze ve üç günlük idareye kâfi bir torba ekmek sahibi olmakdır cevabını verecekdir.

3. Mevcut akmişe fabrikaları tevsi' ve yenileri küşad edilüb hazret-i padişâh v hânedan-ı saltanatdan itibaren bütün nezar, âyân ve meb'usan âzâlarıyla ordu ve donanma erkân ve ümerâ ve zabitânı ve kâffe memurin, efrad-ı askeriye ve fabrika ameleleri resmî ve hususî mekâtib şakirdan ve muallimini işbu fabrikaların ma'mûlâtından giymeğe mecbur tutulacakdır. Ahali dahi gerek gazeteler ve gerek salif-ül-zikr amelî mektebler vasıtasıyla irşad ve teşvik edilüb emtia-ı dahiliyenin sürümü tezyid edilerek milel-i sairenin medar-ı kuvvet ve miknetleri olan kadim ve Hrıstiyan Bizanslıların millî serpuşu olan fes kâmilen def' edilüb yeni bir serpuş-u millî kabul olunacakdır.

Askerlerin başlarına giydikleri kalpaklar dahi tebdil olunub ecdadımızın kullandıkları miğferlere müşabih ve fakat zaman-ı hâzır nazeketine muvafık bir siperi miğfer, serpuş-u askerî ittihaz edilecekdir. Bu suretle efrad-ı askeriye harb zamanlarında yağmurdan ve ziyadan dolayı ateşi kesmeyecekdir.

4. Kadınlar diledikleri tarz ve biçimde telebbüs edüb yalnız ısra etmeyeceklerdir. Polisler, softalar ve suret-i mahsusada arabacı makulesi kesan ve evbaşanın kadınların telebbüslerine, çarşaf ve peçelerine kat'iyyen müdahaleye hak ve selâhiyetleri olamayacağı gibi ba'dema Şeyh-ül-İslâm Efendiler hazeratı dahi çarşaflara dair makaleler imlâ ve imza etmeyeceklerdir. Polis kadınlar işine ancak ve ancak münasebetsiz ve âdâb-ı umumiyeyi muhil ahvalde müdahale ve fakat işbu vazife-i kanuniyelerini kemal-i nezaketle ifa edeceklerdir. Erkekler kadınların ehemmiyetini takdir edüb onlara hürmet ve riayet edecek ve hele hiç kimse dünyanın memleketimizden ma'da hiçbir yerinde mevcud olmayan kadınlara karşı harfendazlık ve taşkınlık rezaletine devama cür'et edemeyüb yollarda, vapurlarda, tramvay ve sair merakibberiyye ve bahriyede hanımlara kemal-i ihtiramla yol vere-

cekleri gibi şayed bir kadın ayakda kalmış ise derhal ona yerlerini vermeğe müsaraat edüb bu suretle vazife-i insaniyet ve hissiyat-ı âciz nevazilerini izhar edeceklerdir.

Kadınlar vatanın en büyük velinimeti addedilib kendilerine o yolda muamele edilecek ise de kadınlarımız dahi bunlardan şımarıb kabarmayacaklar ve bil'âkis bu gibi muamelât-ı insaniyetkârâneye lâyık olan mütemeddin ve zarif mahlûkat olduklarını isbat edeceklerdir.

5. Kızlar tahsilleri ve bekârlıkları müddetince, Müslüman Boşnak ve Çerkeslerde cari olan müstahsene üzerine asla tesettür etmeyecekleri gibi velileri refakatında oldukları halde gerek yaşlı e âlim erkekler ve gerek hemsin ve küfüvleri olan namuslu ve terbiyeli delikanlıları ile edibâne görüşüb hayat-ı umumiye karışacaklar ve bu suretle sây-ü-âmel-i millî ve vatanî hususunda hisselerine isabet eden kısmını icra edeceklerdir. İşte bu suretle herkes gördüğü, tedkik etdiği, beğendiği ve intihab etdiği kız ile teehhül etmek ve suhuleti vücûda gelmiş olacağından geçimsizlik ve hâne dirliksizliği ortadan kalkarak şeriat-ı muhammediyenin bahş-ü-ihsan buyurduğu hakk-ı talakın ibtizalen isti'maline mahal kalmayıb ancak elzem olduğu zaman isti'mal edilecekdir. Hanım kızlarımız için azabefgân olan o ma'hud görücülük âdet-i gayr-i mergubesine dahi hitam verilmiş olacakdır.

Kızlar için diğer mekâtib ma'ada bir de tıbbiye mektebi küşad edilerek arzu eden kızlarımız orada tababet tahsil edecekleri gibi diğer kızlar, bu kadınlar dahi orada hilâl-i ahmer hidematı için hasta bakıcılığı ve hususat-ı saire teallüm ve tederrüs edebilecekdir.

6. Elyevm birer menba'-ı atalet ve masdar-ı batalet olan tekâya ve zevaya kâmilen ilga olunarak -mavüzih lehine sarf olunmayıb yalnız evlâd-ü-âyâl meşayihe bad-ü-hava mekel ittihaz olunan- ve iradat ve muhassesatları kat' ve maarif büdcesine ilâve olunacakdır.

Meşayih meyanında âlim ve fâzıl bulunmuş olanlara birer hane ve kayd-ı hayat şartıyla ve fakat mekâtibden birinde muallimlik etmek kaydıyla tahsisat verilecekdir. Diğerleri yâni cahil olub da sermayesi babadan kalma birkaç mirkelâmat ve tabiratdan ve (Hu, eyvallah erenler) den ibaret olan ve şimdiye kadar halkı fikren ve ilmen ızrar edenlere hiçbirşey verilmeyerek çalışıb kazanmaya mecbur tutulacaklardır. Bunlardan nefes etmek kallaşlığıyla ötekini berikini dolandıranlar cezaya çarpılacaklardır.

7. Hâl-ihâzır medreseleri ilga edilüb, Süleymaniye medresesi yerine (Collège de France) tertibinde gayet mükemmel bir (Ûlûm-u Edebiye Medresesi) yapılacağı gibi Fatih Medresesi yerine ise (Ecole Polytecnic) tarzında diğer bir (Medrese-i Âliye) vücûda getirilecekdir.

Ûlûm-u âliye ve ileyh ve bu mekteblerde ve Darülfünûnlarda tahsil olunub softalık mesleği ilâ olunacak ve mekteblerde softalara şimdiki medreselerde olduğu gibi birer oda verilmeyüb dünyanın her tarafında olduğu gibi nezaret altında bulundurulacaklardır. Ve kendilerine muntazam taam, elbise, hizmetci, karyola, maaş verilecekdir. Softalar çalışırken rakkas gibi artık sallanmayacaklar ve hele köy ve kasabalarda olduğu gibi beahim esel-i muallimin önünde boylu boyuna uzanub ders dinlemiyeceklerdir.

Sarığı sarmak ve cübbe giymek yalnız ûlemayı kirama tahsis edilüb mekâtib-i âliye-i diniyeden şehadetnâmesiz olanlar ve tefsir ve hadis-i şerif ile sair ûlûm-u diniyeden binasib bulunanlar salif-ül-arz kisve-i ilmiyeye bürünemiyeceklerdir. Bu suretle sarık ve cübbe bir alâmet-i fazl-ü-irfan addolunarak erbabına karakollar tarafından resm-i ta'zim icra olunacakdır. Efrad-ı askeriye dahi bu muhterem füzelâya selâm vermeden geçmiyeceklerdir.

Mekteb muallimleri ancak bu gibi âlim-i hakikî efendilerden biri olduğu halde sarıklı bulunabilecekdir. Ahalinin zîûlemayı takliden başlarına doladıkları sarık tarzındaki paçavralar kirli müstekreh bezler kâmilen polis ma'rifetiyle men' edilecekdir. Mekâtib-i idadiye ve daha yukarı mekâtib mezunları arzu etdikleri takdirde sakal salıverecekler ve efrad-ı nassdan salıverenler derece derece resme tabi' olacaklardır.

8. Evliyaya nezrler men' edilüb bu gibi teberuat donanma ve müdafaa-i milliye cemiyetleri kasalarına girecek zira evliyanın bu gibi nezrlere ihtiyacı yokdur. İndallah merzukdurlar ve onlar havf-ü-hüzünden beridirler. Şer'-i şerifin sadaka verilmesine cevaz gösterdiği bîçâregân ve ma'lûlin ise tesis edilecek dar-ül-âcezelerde yine kendilerinin yapabileceği işler gördürülmek şartıyla infâk-ü-iskan eyleyeceklerdir. Bu suretle

ortalık zillet-i sual ve meskenetden tamamen tathir edilüb Müslumünlara izzet-i nefsin ne olduğu öğredilecektir. Bu suretle 'El-izzetullah ve resulih ve'l müminin" hükm-i şerifi tecelli edecekdir. Herkes mükâfat-ı sây-ü-verzişini alacak, ızbandud gibi herifler şunun, bunun kesesinde bad-i hava geçinemeyeceklerdir.

Yapılacak bütün hayrat ve hasenat vacib-üy-vücûda hazretleri nâmına yapılub şuna buna atf edilemeyecekdir. Herkes mütalib-i ma'neviyesini Allahına arz edecek ve Hazret-i Peygamberin şefaatinden başka kimsenin yardım ve şefaatini istemiyeceklerdir.

Okuyucular, üfürükcüler, ısıtma bağcılar kâmilen tenkil edilüb ısıtmaya düçâr olanlar behemehal sülfato içmeğe mecbur tutulacaklardır.

Din, mezheb, akıl, mantık, tababet, medeniyet, insaniyet ve bunlardan ibaret olan İslâmiyet için şeyn olan -Yemiş Çarşusu meydanındaki- o ma'hud pis, murdar, müstekreh resmî ve âlenî başa okuyucular ordan def' edileceklerdir.

Yeni Cami-i Şerif civarında bir takım matbu' ve sahte şeriat-ı mutahharamız için hakaret-i mahz olan o bitmez tükenmez, bıçak kesmez, kurşun delmez, bin derde deva nüshaların füruhtu men' edilüb bunların yerine efrâd-ı askeriye ve avam halka o nüshalardan daha müfid ve daha hıfzedici risaleler her Cuma günleri hükümet tarafından tesis edilecek "Tenvir-i Efkâr-ı Millet" cemiyetleri tarafından meccanen tevzi' edilecekdir. İşbu risaleler suret-i mahsusada herkesin anlayacağı bir tarz-ü-beyanda olacakdır.

9. Belediyeler ekl-ü-şürbe müteallik mevada ve belediyenin sathında nezafet ve taharetine son derece dikkat edüb ahaliyi dahi öğrenecek ve mukarrerat-ı nafıasını tav'an ve kerhen ahaliye kabûl ve icra etdirecekdir. Artık faaliyete gelmiş evlâd-ı ahali içün bîfaide ise de mahza derhatır etdirmek içün "koşunuz, acele ediniz, durmayınız" gibi levhaları şuraya buraya ta'lik edecekdir.

10. Hürriyet ve İtilâf ve İttihat ve Terakki ve sair mevcud cemiyetler ba'dema hükümet işiyle uğraşmayub bunları ehl olanlara terk ederek kendileri donanma, müdafaa-i milliye, maarif-i umumiyye, hıfz-ı sıhhat-i umumiyye gibi mesail ile iştigal ve meslek-i siyasiyelerinin tatbiklerini meclisdeki fırkalara terk edeceklerdir. Bu suretle nezaretlere cahil cemiyetlilerden ziyade âlim ve vakıf vatanperverler gelecekdir.

11. Ahalinin ahkâm-ı şer'-i şerife mugayir bazı mutekidatı tashih ounub meselâ "El-kanaat kenz lâyağni" hadis-i şerifinden maksad softalar ve cahil meşayihin öğrendikleri: (Canım, Dünya fanî değil mi ya? Aza kanat edüb cem'i mal etmeyiniz. Ahretde o altunlar hep derilerine yapışacakdır!) gibi yâveler ve masharalıklar olmayub insan mes'ud ve bahtiyâr olmak içün çok çalışmak ve namuskârâne kazanmak ve fakat ihtiyacâtını taklil edüb israf ve sefahatdan sakınmak ve mükâfat-ı sây-ü-ameli olarak kazandığı ve tasarruf edüb biriktirdiği paralardan indelhacce menafi'-i umumiye-i vatan içün sarf etmek demekdir ve kanaatdan taleb olunan netice dahi budur demek olduğu anlatılacak ve diğer hususat ve evamir dahi bu yolda tefsir ve tebliğ edilüb meşayih ve tekâyanın veya softaların avam-ı nası izlâline müsaade edilmeyecek mahsus-ül-husus kara cahil şeyler "el-fakrü fahri" hadis-i âlisini yanlış tefsir ederek halkı sây-ü-amelden ve fakrın yâni anların ta'birince zükûretlik hasmı olan nazafetden men' etdikleri içün "kadr-el-fakr" hadis-i şerifi Türkce tercümesiyle baraber levha halinde boyunlarına asılarak bu vechile fakr-ü-zaruretin indallah ne kadar menfur bir vaziyet olduğu halka izah edilecekdir.

12. Diğer devair ve nezaretlerde olduğu gibi daire-i muallâ-yı meşihatda dahi tasfiye ve tenksikat-ı kâmile icra ve hele deva-i şer'iyye ömrü bir sür'at-ü-katiyyet ve adaletle rüyet olunacakdır.

Ûlema-yı rüsûmun kemal-i cehlinden ve tacdarânın temami-i istibdadından dolayı asırlardan beri mesdud kaldığı iddia edilen bâb-ı içtihad yeniden açılacak yani tefsirler ve içtihadlar meydana konacağı gibi Kur'an-ı azimüşşân ile beraber ehadis-i şerifenin sahihleri Türkceye tercüme edilecek ve ba'dema hutbeler Türkce ve ihtiyac-ı asra göre i'rad edilecekdir.

Ahkâm-ı şer'iyye ve şeair-i İslâmiye, Müslimlere olduğu gibi telkin ve meselâ hacca gitmekden maksad kızgın kumlar üzerinde yalın ayak ve kavurucu bir güneşin altında başı açık gezmek ve taşlara yüz ve el sürmek olmayub ancak Cenab-ı Hakka karşı vazife-i ubudiyeti ve Haz-

ret-i Beni Ekreme karşı kemâl-i ta'zimi ifa etmekle beraber zımnen de Müslümanların birbirini anlamaları ve birbirinden haberdar olmaları ve birbirlerini görüb teşyîd-i rabıta-i uhuvvet ve müdavele-i efkâr ve müzâkere-i umur-u millet kaziyye-i mu'tenâsı olduğu ifham edilecekdir.

13. Ordu ve donanmaya itaat, inzibat, malûmat girecek ve Harbiye Nezareti meselâ yalnız resm-i ta'zîm için senede birkaç def'a -münakasa ilânları verir gibi- beyannâme neşr edüb gülünc olmayacakdır. Harbiye Nezareti artık kani' olacakdır ki, bütün ordu umuru yalnız emir vermekle değil, evvelâ öğretmekle ve sonra verdiği evamiri takib ve icra etdirmekle kabil olabilecekdir. Zabitan dahi dargınlar gibi birbirine selâmlar vermeyerek uhuvvet-i hakikiye-i askeriyeyi irae edecek suretde gerçekden muhibbane selâmlaşacaklar ve erkân-ı ümerâ ve zabitanı o sahte azimetleri terk edüb şu resm-i temenna hususunda herkese numûne-i imtisâl olacak ve bu babda ıstar etdikleri müzekkereler müeddasına evvel-be-evvel kendileri itaat edeceklerdir.

Ordu her şeyden evvel temizliğe itina ve bu da birçokları tarafından gayet âdi görülüb, fakat büyük bir ehemmiyeti haiz olan traş olmak ve saçlarını taramakdan ibtidar eyleyecekdir. Orduda erkân-ı ümerâ, zabitan, efrad hergün muntazaman traş olmağa mecbur tutulacaklardır.

14. Mezahib-i muhtelifenin söz sahibleri akdedecekleri samimî bir ictimada tevhid-i fikr-ü-maksad ederek yeniden biliçtihad tamamıyla yeni bir meslek kabul edilecek ve işbu mezheb umum memalik-i Osmaniye ve İslâmiyeye, Halife-i İslâm Hazretlerinin emr-i şerifleriyle tamim ve ilân edilüb ba'dema Müslimler arasında mezheb şikakı ref' edilerek ma'na-yı makuluyla gâye-i umumî olan İttihad-ı İslâm kaziyyesinin husûlü teşrî etmiş olacakdır. İşbu mezhebin havi olacağı ahkâm-ı cedide Müslümanların iktisaden ve ictimaen terakkilerini kâfil olacakdır.

15. Şimdiye kadar mefkud olan bir Osmanlı lûgat kitabı memleketin lisaniyyûn ve ediblerinden müteşekkil bir heyet-i âlime ve fazıla tarafından telif edilecek ve fakat bugüne kadar Türklerin âdeta şiarı olan "yavaş yavaş" ta'biri lisan-ı ümmetden kat'iyen ihrac edilecekdir. Lisan Osmanlı lisanı olarak muhafaza edilüb Turana lisanen avdetden sarf-ı nazar edilecekdir. Osmanlı lisan kendisine mahsus lûgat kitabına malik olduğu gibi yine kendisine mahsus bir sarf-ü-nahvî olacakdır. Osmanlıca öğrenmek için hiç kimse Osmanlıcanın ihtiyacından fazla Arabî ve Farsî tahsiline mecbur olmayub eğer bu lisanları tahsile heves edenler bulunacak ise bu arzuları mahza o iki lisanda tedkikat ve tetebbuatda bulunmak için olacakdır. Osmanlı dilinde müsta'mel ne kadar kelimeler, terkibler, kaideler vasra hangi lisandan alınmış olursa olsun Osmanlıcaya mâl edilecekdir. Meselâ 'temettü' kelimesi Osmanlıca telâffuz ve hecası mucibince "temettü' yazılabilecek ve etfâl-i sagire mekâtib-i idadiyede lisanlarını serian öğrenmek için bu suretle büyük bir suhulete mazhar edilmiş olacaklardır.

16. Osmanlılar hükümetden hiçbir şey beklemeyecekler, yollarını, köprülerini, limanlarını, şümendiferlerini, kanallarını, vapurlarını, fabrikalarını kendi teşebbüs ve faaliyetleri ile vüvûda getireceklerdir.

17. Ramazan aylarında ve diğer mübarek günlerde camilerde vaizler tarafından halka verilen vaaz ve nasihatlarda vaizler mecburen itihak etdikleri vechile ba'dema halkın lisanında söylemiyecekler, yâni cahil ve fasid-ül-ahlâk olan insanlar mutlaka kendi lisanlarından anlamak şanlarından olduğu ve bu da elyevm en ziyade söğüb, sayan ceraid ile bin dürlü yaldızlı müfsid-i ahlâk esami-i müstekrehe için ilk gelen usul-u hitabet bu ise de "Fırtınaların havayı tashih etdiği iddiası gibi bu muharebe ve felâket fırtınası" Türklerin ahlâkını tashin edeceğinden bâlâda beyanı sabık etdiği vechile vaiz Efendiler halkın bugünkü lisanında söylemiyeceği ve belki yeni iktisab etdikleri ahlâk-ı fazılaya çesbân nezih bir lisan ile idare- i kelâm edüb halkı dileklerine göre sağ taraflarında ırmakları coşan ve işban ve nebatatı fürüzan ve derunlarında herkese dilediği kadar verilecek olan hur ev gılman ile müzzeyyen ve şaşaafeşân hadâyıkcinâne veya sol taraflarında müdhiş alev ve dumanlarıyla tüten ve semiaçâk iniltileriyle kaynayan cehennem kazanlarına atmayacakları gibi vakitlerini dahi gyek veya güvercin hikâyeleriyle veyahud kendilerinin dahi anlamadıkları bir takım derin mebâhisle imata ve imrar etmeyecekler ve belki halka âdâb ve erkân-ı feraiz ve sünnetden

sonra vatanperverlikden, fezail-i sây-ü-âmelden, tasarrufdan, nâmuskârâne kazancdan, hüsn-i ahlâkdan, yekdiğere uhuvvet ve muhabbetden, ittihad-ı İslâmın ehemmiyetinden bahusus-el-husus i'dad-ı kuvvetden bahsedeceklerdir.

18. Senelerden beri ta'dil ve ıslâhını arzu e def'alarla ilân edüb de kimsenin kulağına isal edemediğimiz o ma'hud "ıslâh-ı kavanin" kaziyyesi tam ihtiyac-ı zamana göre ta'dil ve ıslâh olunub arazi ve evkaf kanunları cümlesine takdim ve bu meyanda ta'dadı zaid gördüğüm bir çok iyilikler dahi istihsâl-i temin edilecekdir.

Müştakınız
Timsâl-i Emel

DUMLUPINAR'DA BAŞKOMUTANLIK MEYDAN SAVAŞI'NIN 2. YILDÖNÜMÜ DOLAYISIYLA YAPILAN KONUŞMADAN (30.8.1924)*

MUSTAFA KEMAL ATATÜRK

(...) Efendiler, milletimizin hedefi, milletimizin mefkûresi bütün cihanda tam mânasile medeni bir heyeti içtimaiye olmaktır. Bilirsiniz ki, dünyada her kavmin mevcudiyeti, kıymeti, hakkı hürriyet ve istiklâli, malik olduğu ve yapacağı medeni eserlerle mütenasiptir. Medeni eser vücude gtirmek kabiliyetinden mahrum olan kavimler, hürriyet ve istiklâllerinden tecrit olunmaya mahkûmdurlar. Tarihi beşeriyet baştan başa bu dediğimi teyit etmektedir. Medeniyet yolunda yürümk ve muvaffak olmak, şartı hayattır. Bu yol üzerinde tevakkuf edenler veyahut bu yol üzerinde ileri değil geriye bakmak cehil ve gafletinde bulunanlar, medeniyeti umumiyenin huruşan seli altında boğulmaya mahkûmdurlar.

Efendiler, medeniyet yolunda muvaffakiyet teceddüde vâbestedir. İçtimai hayatta, iktisadi hayatta ilim ve fen sahasında muvaffak olmak için yegâne tekâmül ve terakki yolu budur. Hayat ve maişete hâkim olan ahkâmın, zaman ile tagayyür, tekâmül ve teceddüdü zaruridir. Medeniyetin ihtiraları, fennin harikaları, cihanı tahavvülden tahavvüle duçar ettiği bir devirde, asırlık köhne zihniyetlerle, maziperestlikle muhafazai medeniyet mümkan değildir. Medeniyetten bahsederken şunu da katiyetle beyan etmeliyim ki, medeniyetin esası, terakki ve kuvvetin temeli, aile hayatındadır. Bu hayatta fenalık, muhakkak içtimai, iktisadi, siyasi aczi mucip olur. Aileyi teşkil eden kadın ve erkek unsurların hukuku tabiiyelerine malik olmaları, aile vazifelerini idareye muktedir bulunmaları lâzimedendir.

Efendiler, milletimiz burada tesbit ettiğimiz büyük zaferden daha mühim bir vazife peşindedir. O zaferin idraki milletimizin iktisat sahasındaki muvaffakiyetleriyle mümkün olacaktır. Bilirsiniz ki, iktisaden zayıf bir bünye fakrü sefaletten kurtulamaz; kuvvetli bir medeniyete, refah ve saadete kavuşamaz; içtimai ve siyasi felâketlerden yakasını kurtaramaz. Memleketin idaresindeki muvaffakiyet de iktisadiyatındaki muktesebat derecesile mütenasip olur. Hiçbir medeni devlet yoktur ki, ordu ve donanmasından evvel iktisadını düşünmüş olmasın. Memleketve istiklâl müdafaası için vücudu lâzım olan bütün kuvvetler ve vasıtalar iktisadiyatın inbisat ve inkişafiyle mükemmel olabilir.

Milletimizin muttasıf olduğu kuvvetli seciye, sarsılmaz irade, ateşîn milliyetperverlik iktisadi muvaffakiyetten nebeân edecek fiyizlerle de lâyık olduğu derecede takviye olunmak zaruridir. Asır müberezesinde milletimizi muvaffak edecek bir iktisadi hayat teminini istihdaf eden umumi maarif ve terbiye sistemlerimiz, her gün daha çok esaslaşacak ve elbette muvaffak olacaktır.

Efendiler, artık bugün hayat ve insaniyet icapları bütün hakikatiyle tecelli etmiştir. Bunla-

(*) *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.

ra mugayir olan rivayetler ahlâk ve imana esas olmaz. Hakikat tecelli edince kizp ortadan kalkar. Safsatalar, hurafeler kafalardan çıkmalıdır. Her türlü teali ve tekemmüle müsteit olan milletimizin içtimai ve fikrî inkılâp hatvelerini kısaltmak isteyen mâniler behemehal bertaraf edilmelidir. (...)

(...) S -*Avrupa'da Türkiye'nin Avrupa'ya ve garplılığa husûmeti bulunduğu fikri vardır. Türk matbuatında da bu nokta hakkında bir münakaşa açılmıştı. Bu münakaşada garplılık müdafaa ediliyor, veya aleyhinde bulunuluyordu. Bu hususta ne düşünülüyor?*

C - Asırlardan beri düşmanlarımız Avrupa akvamı arasında Türklere karşı kin ve husûmet fikirleri telkin etmişlerdir. Garp zihinlerine yerleşmiş olan bu fikirler, hususî bir zihniyet vücuda getirmişlerdir. Bu zihniyet hâlâ herşeye ve bütün hâdisata rağmen mevcuttur. Ve Avrupa'da hâlâ Türk'ün her türlü terakki'ye hasım bir adam olduğu, mânen ve fikren inkişafa gayrı müstait bir adam olduğu zannedilmektedir. Bu azîm bir hatâdır. Cevabımı basitleştirmek için size şu misali serdedeceğim: Farzediniz ki, karşınızda iki adam var; bunlardan biri zengin ve emrine her türlü vesait müheyya; diğeri de fakir ve elinde hiçbir vasıta mevcut değil. Bu vesait fıkdanından başka ikincinin mânevi ruhu da diğerinden hiç farkı ve mâduniyeti yoktur. İşte Avrupa ile Türkiye yekdiğerine karşı bu vaziyettedir. Bizi mâdun olmağa mahkûm bir kavim olarak tanımakla iktifa etmemiş olan garp, harâbîmizi tâcil için, ne yapmak lâzımsa yapmıştır. Garp ve Şark zihinlerinde yekdiğerine muarız iki prensip mezubahs olduğu vakit, bunun en mühim menbaını bulmak için Avrupa'ya bakmalı. İşte Avrupa'da mütemadiyen mücadele ettiğimiz bu zihniyet mevcuttur.

İmparatorluk zamanında sultanın hükûmetleri Türk milletinin Avrupa ile temasına mâni olmak için ellerinden geleni yapmışlar ve milletin arzu ve iradesinden uzak ve ayrı olarak icra-yı hükûmet etmişler ve Türk milletini terakkiden hariç bırakmışlardır.

Biz milliyetperverler gözleri açık adamlarız. Gözlerimizi hergün daha ziyade açmaktayız ve gerek dahilde ve gerek hariçte olup biteni görüyoruz. Milletimizin mütemeddin milletlerle temasını teshi letmek menafiimiz mukteziyatındandır.

Bu temasın, münasebetlerin yeniden tesisini yalnız arzu etmekle kalmıyoruz; onları inkişaf ettirmek için her şey yapıyoruz.

Matubatla milliyetperver Türkiye'nin ecnebi düşmanı olduğu ilân edilirse, büyük bir hatâ irtikâp edilmiş ve hakikaten mevcut olan şeyin aksi iddia edilmiş olur.

İkinci noktaya gelince, yani Türk matbuatından da garplılık ve şarklılık münakaşası açıldığına gelince, matbuat istediği bahiste, istediği veçhile tefsiratta bulunabilir. Matbuat hiçbir veçhile tehâkküm ve nufuza tâbi tutulamaz. Benim bu hususta şahsî nokta-i nazarım şudur ki, muhafazakâr olan ve bu hususta yalnız olan Tevhid-i Efkâr'ın karşısında, Türk matbuatının ekseriyeti var. Bu matbuat garplılaşmak veçhesini müdafaa ediyor. Tevhid-i Efkâr'ın fikri bizim inkişafımızın garp usulünde vaki olmasını tadil edemez. Onun hareketi garp matbuatına karşı aksülâmel diye telâkki edilebilir. O garp matbuatı, ki ekseriyeti mukaddema bizim aleyhimizde bulunuyordu. Vaki olan tebeddülâta rağmen, eski, metodlarını değiştirmiyorlar." (...)

(29.X.1923) Fransız muharriri Maurice Pernot'ya demeç

(...) - İkinci, ecnebi düşmanlığı, noktasına gelince: Şu bilinsin ki, biz ecnebilere karşı herhangi hasmane bir his beslemediğimiz gibi, onlarla samimâne münasebatta bulunmak arzusundayız. Türkler bütün medenî milletlerin dostlarıdır. Ecnebiler memleketimize gelsinler; bize zarar vermemek, hürriyetlerimize müşkilât irasına çalışmamak şartiyle burada daima hüsn-ü kabul göreceklerdir. Maksadımız yeniden mukarenet peyda etmek, bizi başka milletlere bağlıyan revabıtı tezyit etmektir. Memleketler muhteliftir, fakat medeniyet birdir ve bir milletin terakkisi için de bu yegâne medeniyete iştirak etmesi lâzımdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun sukutu, garbe karşı elde ettiği muzafferiyetlerden çok mağrur olarak, kendisini Avrupa milletlerine bağlıyan rabıtaları kestiği gün başlamıştır. Bu bir hatâ idi, bunu tekrar etmiyeceğiz.

Bu maksatlardan, Fransa'da pek büyük memnuniyetlerle malûm olacak şey, siyasetimizin,

ananelerimizin, menafiimizin bizi fikr ü temayül itibariyle bir Avrupa Türkiyesi, daha doğrusu garba teveccüh etmiş bir Türkiye arzu etmeğe meylettirmesi olacaktır.

Şüphe mi ediyorsunuz? Fakat siz, tarihimizi nazar-ı itibare almalısınız. Türklerin asırlardanberi takibettiği hareket, devamlı bir istikameti muhafaza etti. Biz daima şarktan garba doğru yürüdük. Eğer bu son senelerde yolumuzu değiştirdikse, itiraf etmelisiniz ki, bu bizim hatâmız değildir. Bizi siz mecbur ettiniz. Ric'at arızî ve gayri ihtiyarî oldu. Takdir edersiniz ki, şarkta ikametgâh intihabına mecbur olduğumuz için, ırkımızın beşiği ile alâkadar olması itibariyle mümkün olduğu kadar yakın garbî bir ikametgâh intihap ettik. Fakat vücutlarımız şarkta ise fikirlerimiz garba doğru müteveccih kalmıştır.

Memleketimizi asrîleştirmek istiyoruz. Bütün mesaimiz Türkiye'de asrî, binaenaleyh garbî bir hükûmet vücude getirmektir. Medeniyete girmek arzu edip de, garba teveccüh etmemiş millet hangisidir? Bir istikamette yürümek azminde olan ve hareketinin ayağında bağlı zincirlerle işkâl edildiğini gören insan ne yapar? Zincirleri kırar, yürür. Fakat, tahaddüs eden vakayi, Türkiye'nin bilâ-kaydü şart Türkiye'nin hâkimiyeti müstakillesine sahip olması neticesine vardı. Bundan sonra memleketimize gelecek ecnebiler, samimîyetle bizi hükm ü esaretlerine almaktan feragat ederlerse, hüsn-ü kabul göreceklerdir. İlga edilen uhûd-u atika, Türk milletinin bir hezimeti neticesi değildi. Bu, Türkiye'ye zorla kabul ettirilmiş bir boyunduruk değil, padişahlarımızın birkaç ecnebi devlete kemali lûtf ü mürüvvetle takdim ettikleri bir hediye idi. Devlletler bu hediyeden aleyhimize istifade ettiler. Uhûd-u atika memleketimizi fakre düşürdü, harabetti. Eğer ecnebi düşmanlığından, o kadar pahalı elde edilen bir istiklâle halel verecek herşeyden nefret mânası çıkarılırsa, evet, bizim ecnebi düşmanı olduğumuz söylenebilir. Size açıkça söyledim ve sonuna kadar açık sözlü olacağım. Henüz emniyetimiz yerinde değildir, evvelce Türkiye'de ecnebi teşebbüsatının, ecnebi maksatlarının bize telkin ettiği endişeler kâmilen zâil olmuş değildir. Eğer bazan ihtiyatkâr hareket ediyorsak, ifrat derecede şüpheli davranıyorsak, bize çok pahalıya malolan hürriyetimizi kaybetmek hususundaki korkumuzdandır. Bu hürriyetin bir küçük kısmını sakat etmektense, hepsini birden feda etmeği tercih ederiz." (...)

TÜRKİYE'DE ŞARK, GARP VE AMERİKAN TESİRLERİ*

HALİDE EDİP ADIVAR

(...)

Tanzimatçılar, ilk devirde şuurlu bir şekilde devlet kuran Osmanlı Türklerinin, daha küçük çapta bir ekipidir. Bundan dolayı, fikirleri, reformlarının ilham kaynakları, bunları tatbika çalıştıkları saha çok dikkate değer. Tanzimatçılarda, tıpkı imparatorluğun İnhitat Devrinde şark unsuru, garbı çok geride bırakacak şekilde ağır basmıştı. Osmanlı Türklerinin hayat ve zihniyetlerine tesir yapan *şarkın*, kötü, köhne tarafları olduğu gibi, bütün zaman için medeniyete insanî ve geniş bir görüş veren, ahlâkî ve mistik tarafları da vardır. Bunların ahlâkî ve ruhî kıymetleri yer yer halk tabakasının tavır ve hareketlerinde kendini gösterdiği gibi, atalete, geriliğe götüren tarafları da vardı. Şarkın bilhassa insanî münasebetler ve ruh kıymetlerii bakımından yaşayan taraflarını, Tanzimat Devri menevverlerinin içinde de görürüz. Hattâ Fransız İhtilâli'nin öncüleri olan Fransız ansklopedistlerinin tesiri altına girdikten sonra dahi, Türk münevverlerinin başta gelenleri kendi gönülleriyle rabıtalarını koparmış değillerdi. Onların mücadeleye giriştikleri şeyler, şarkın âtıl tarafı, siyasî hayattan bugün dahi silinmiyen kötülükleri olmuştu.

(*) Halide Edip Adıvar, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, İstanbul 1955.

Fransız İhtilâli, devlet mefhumu sahasında dünyaya iki ideal yaymıştır. Birincisi siyasî demokrasidir, tanzimatçılar bu ideali tuttular. Bilhassa insan hakları beyannamesi muhayyeleleri üstünde çok derin bir tesir yapmıştı. Bunu tercih etmelerindeki sebep, İslâmiyetin *içtimaî-adalet* esasının tesirine çok bağlıdır. Hiç şüphesiz Osmanlı devletinin kurucularında -Türk ve diğer unsurlardan gelen- Romanın devlet mefhumunun oynadığı rol, bu içtimaî-adalet imaniyle beraber, devletin kudretli ve salâhiyetli idaresinde müessir olmuştur. Bu içtimaî adalet esası daha fazla Müslümanlığa bağlı kaldıkça, devletimiz de kudretini uzun müddet muhafaza etti. Yakın-Şark ve Balkanlara temas eden garp eserlerinde (sonraları bir iğtişaş ve zulüm vasıtası olan) Yeniçeri teşkilâtının başlangıçta ne kadar adalete bağlı olduğunu gösteren hatırı sayılır sayıda pasajlar vardır. Bugünün dahi hasret çektiği bu adalet hissi dejenere olduktan sonra Türk münevverlerinin, Garptan gelen, yani Fransız İhtilâline tekrar bağlı ve ırk ile din hudutları tanımıyan siyasî demokrasiye rağbetlerinin sebepleri arasında, bir şuur-altı dahi olsa Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk devrindeki içtimaî adalet mefhumunun tesiri de olsa gerektir. (...)

Eğer birbirini takip eden ecnebi müdahaleleri ve entrikaları ve nihayet harpler araya girmese hiç şüphesiz Tanzimatın muvaffakiyeti çok mühim olacaktı. Maamafih, bilhassa Mithat Paşa gibiler sayesinde idarede esaslı görüşler hâsıl olduğu gibi, fikir sahasında da, münevver kütleyi aşan Garbin iyi taraflarını gören düşünüş tarzlar da memlekete nüfuz etmişti. Tanzimatın en dikkate değer tarafı, harsimize ve ananemize bağlı *sağlam tarafları* koparmadan, oldukça esaslı bir şekilde, Garp müessesatını tatbik edebilecek ve fikirlerini kavrıyabilecek bir zihniyet hazılamış olmasıydı. Esasen Selim III ve Mahmut II'nin devirleri Tanzimatçıların ilerlemesini kolaylaştırmıştı.

Eğer Abdülhamit II'nin karanlık ve geri usulleri, Şarkın en kötü ve köhne taraflarının hortlaması araya girmese, tekâmül yolunda daha pek çok ilerlemiş olacaktık. Fakat o devir, bir taraftan memleketi geriye doğru sürüklerken, diğer taraftan sonsuz ve haksız sürgünler, hafiye sisteminin yarattığı huzursuzluk, emniyetsizlik, insan münasebetlerini bozan tarafları memlekette çok karışık bir vaziyet husule getirmişti. Yani, Selim ve Mahmud'un o kadar zahmetle hazırladıkları, Tanzimatçıların sürüp hazırladıkları zemin altüst olmuştu. Böyle bir vaziyet karşısında yeni baştan yeni fikirler ve müesseselerle muvazeneli bir yeni terkip ihtimali hemen hemen ortadan kalkmıştı. (...)

Tanzimatçılara veyahut her hangi tarih bilen ve geniş düşünene malûm olması lâzım gelen bir nokta vardır: Zamanla değişmiyen ve insaniyete elzem olan kıymetler Garpte olduğu kadar Şarkta da vardır. Garbin bu insaniyetin siyasî tekâmülü için elzem telâkki ettikleri kıymetleri Tanzimatçılar imkân dairesinde memlekete tatbike, hiç olmazsa memlekette fikir olarak yaymağa çalışırken, *Garbi kendilerinin mevkiinden üstün görmemişler,* yani hiç bir zaman *aşağılık duygusuna kapılmamışlardı.* Esasen Tanzimatçılar, Garp medeniyetinin mekanik tarafiyle, *sanayie ve ticarete ait kısımlariyle pek de meşgul olmamışlardı.* Onlar Garbe akıllı, çalışkan ve işbirliği yapmak istenilen bir *komşu* nazariyle bakmışlardı.

İttihatçılara gelince; *onlar Garbin daha fazla materyalist inkişafını ve teknik başarıları üstünde durmuşlar, haklı olarak bu sahada Şarkın, hattâ Türkiyenin çok geride kaldığını idrâk etmişler, bu sahada, yani Garp medeniyetinin maddî tezahüratını gözönünde tutmuş, ona doğru uzanmaya çok gayret sarfetmişlerdir. Fazla olarak bu sahada Garple aramızdaki* mesafenin genişliğini gidermek için çok*süratle hareket* etmek mecburiyetini hissetmişlerdir. Fakat Türkiye gibi Şarkın mânevî bakımdan Garbe faikiyetine kani olanların ekseriyette olduğu bir yerde, bu maddî terakkiyi süratle tahakkuk ettirebilmek için kuvvete müracaat etmek suretiyle halletmek mecburiyetini hissetmişlerdir. İşte -kanaatimce- bu his İttihat ve Terakki'yi teşrii (constitutionel) vasıtalardan çevirmiş, gitgide*artan kuvvet vasıtalarına* ve metodlarına sevketmiştir. Bu günleri içinden bilenleri dinlerken, 1908 Genç Türklerinin *bilhassa harpler esnasındaki metodları ile, Birinci Cihan Harbinden sonraki diktatörlüklerin kullandıkları metodlara sevkeden zihniyetlerde bir benzeyiş hissetmemek kabil değildir.* Siyasî teşkilât bakımından da tek partiye doğru gidişlerinin şekillerinde çok benzeyiş vardır. (...)

Unutmamalıdır ki bu millet altı asır süren, başka başka hattâ zıt unsurlardan teessüs eden bir imparatorluğun vârisidir. Bütün bunları bir buçuk asra yakın bir zamandan beri Garp tesirleri altında sezmiş, değişmelerinde bu olgunluğu tekrar tekrar göstermişti. Maamafih Garbe doğru tekâmül hükûmet ve ordu kuruluşunda canlı bir surette kendini göstermesine rağmen, milletin münevver ve halk tabakasında, o günlerde Garbe karşı derin bir hayal sukutu hâsıl olmuştu. Bunda en fazla müessir olan şey, Yunan işgal kuvvetlerinin ellerine geçirdikleri yerde halka yapılan zulme Garp hükûmetlerinin ve basının sükût etmesi olmuştur. Çünkü Garp hükûmetlerinin Türkiyede Hıristiyanlar tehlikede olduğu zaman donanmalarını göndermiş olmaları, halkımız tarafından vaktiyle, Garp medeniyetinin insanî duygularına atfedilmişti. Şimdi Türklere yapılan zulme seyirci kalmaları, umumî efkârda çok kötü bir intiba yapmıştı. Bunun bilhassa Türklerin, verilen sözlere inanarak silâhlarını terkettikten sonra yapılması hayal inkisarını teşdit etmişti. İşte bu malesef, kısa bir zaman için dahi olsa, Garplaşma hareketimize bir darbe olmuştu. (...)

Garbın insanî ve kudretli tarafları yanında çirkin ve haksız tarafları da olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. En çirkin ve netice itibariyle kendisi için dahi tehlikeli tarafı, Şarka karşı her sahada beslediği üstünlük-duygusudur. Grap, bilhassa 18. Asırdan itibaren Şarka tepeden bakmış, Şarklıları her bakımdan iptidaî telâkki etmiştir fakat...

1- Garp her şeye rağmen *insan haklarını* kendi içinde dahi olsa, maddî ve mânevî sahada yükseltmiş, imkân dairesinde *kanuna* bağlamıştır. İç-idaresinde içtimaî adalet mefhumunu tutmuş olan Garp bu bakımdan Şarktan üstündür.

2- Bugünkü Garp, 18. ve 19. Asırdakinden bir hayli başkadır. Garp daima yeni vaziyetler karşısında yeni şekiller ve tedbirler almağa çalışmış, her hangi cemaatte cemiyetin yükselmesi ve ilerlemesi için elzem olan *fikir hürriyetine* taraftar olmuştur. *Vücudun bakası için nefes almak ne kadar hayatî ve zarurî ise, nefes tıkanınca nasıl vücut ölür giderse; insanı hayvandan yüksek tutan kafanın hürriyeti de insanın manevî teneffüsüdür. Bu tıkanınca insanı hayvan ve sürüden ayıran vasıflar boğulur gider. Bunu Garp medeniyeti tamamiyle idrâk etmiş, ifade etmiş, tahsil ve terbiyesine esas ittihaz etmiş, bunun için asırlarca mücadele etmiştir. Buna mukabil sağ ve sol totaliter rejimlerin topyekûn makineleşme ve korku ile tedris vasıtaları ile milletleri kuklalaştırmasına Garp medeniyeti daima muarız kalmıştır. Eğer, insanlar insan olarak beka bulacaksa Garp medeniyetinin galebesi mukadderdir. (...)*

2. DÜNYA SAVAŞI İLE İLGİLİ RADYO KONFERANSLARINDAN*

BURHAN BELGE

(...) Medeniyet ve kültürlerin, ölüp müstehase haline geldikten sonra da (mesele eski Aztek yahut Grek yahut Mısır medeniyeti) evet bu hale geldikten sonra da, tetkikleri neticesinde varılan hüküm, bunların birer insan ve cemiyet eseri, dolayısiyle birer içtimaî mahsül olduğu ve bu sebeple de bir içtimaî uzviyet olarak doğup yine içtimaî bir uzviyet halinde öldüğü yahut istihale ettiğidir. Binaenaleyh, garp medeniyet ve kültürü, kendi esasları yüzünden değil, kendine salik ve kendini âmil bulunan insanların yani garplılar camiasının hataları yüzünden bir çıkmaza girmiştir. Yoksa medeniyet ve kültürlerin, istisnasız olarak hepsi, hele, vücut buldukları devirler gözönünde tutulursa, temiz ve masumdur. Aksi takdirde, çünki bir medeniyet ve kültür doğamaz.

Garp medeniyetinin ne gibi esaslara dayan-

(*) Burhan Belge: "Garp Medeniyetinin Çıkmazı" [2. Dünya Savaşı ile ilgili Radyo Konferanslarından, (4.4.1942)]

dığını ve bunlar arasında bilhassa ilim ve tekniğin ne büyük bir rol oynadığını biliyoruz. Keza, biliyoruz ki, medeniyet, kendine "garplı" denmesine rağmen, bütün insanlığın bir eseridir. Çünki kendinden önceki medeniyetlerin bir devamı ve yeniden terkibidir.

Bu itibarla, onun bütün insanlık tarafından er geç benimsenmesine, esasları, bakımından hiç bir engel olmamak lazımdır. Meğerki, garplı camia onu kendi inhisarına almak isteyerek bir bakımdan tagşiş etmiş olsun.

Bence, garplı daima, o da nihayet insanlardan ibaret bulunduğundan, bu hatayı işlemiştir. Garp, kendi medeniyetini üç âmilin muhassalası sayar:

1- Feudal devirden kalan Şuvalyelik ahlakı,

2- Hiristiyan ahlakı,

3- Greko-Latin kültürün pagan ve müsbet ilim ve sanat ahlakı.

Bu üç âmilden üçüncüsü garp camiası ile ancak uzaktan ve dolayisiyle alakadardır. Birincisi ve ikincisi yani Şuvalyelik ahlakı ve Hiristiyan ahlakı, evet, fakat o da hiristiyanlığın garbe idhal edilmiş bir din olduğunu unutmak şartiyle, garplıdır.

Ancak bu garplı diyebileceğimiz iki âmilin, garp medeniyetini, ama bütün insanlığa göre kullanışlı bir garp medeniyetini, daha doğrusu ve kısaca modern medeniyeti, yarattığını değil, kendini yaratmaktan alakoyduğunu iddia etmek kabildir. Çünki, greko-latin esaslara yani üç âmilden üçüncüsüne göre, pek âlâ human yani beşeri yani bütün insanlık için anlaşılır bir muhtevada olan bu medeniyet, garplını ona kattığı feudal Şuvalyelik ahlakı ve Hiristiyan ahlakı yüzünden, yalınız garplının anlayabileceği ve sevebileceği bir şekil almış ve bu şekliyle, her iki ahlaka yan feudal Şuvalye ahlakı ile hristiyan ahlakına yabancı kalan insan camialarınca, bir türlü sevilememiştir.

Nitekim, Çin'de, Hindistan'da, İran'da, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan insanlar, bu medeniyeti, böyle bir şeklinde anlatmakta hem güçlük çekmişler ve onun bütün hususiyetlerini, toptan, hem akılları hem de hisleriyle tasvip edememişlerdir.

Bu sebeple, kendilerine kadar tâ uzaklardan gelen ve türlü tezahürleri ile (ticaret, maliye, ilim, sanat v.s) kapılarını itip deviren bu medeniyetin neden ibaret olabileceği meselesi, garplı olmadıkları halde mükemmel medeni olan bu gibi camiaların, uzun yıllar, idrakleri haricinde kalmıştır. Meselâ Çin, uzun müddet, intibak edememiştir. Gandi ve herhangi bir Gandist, bugün dahi, intibak etmek arzusunda değildir. Buna mukabil, Japonya, garplı tarafından yapılan medeniyetin bir mühim tarafına süratle nufuz ederek ayni süratla onun bir taklidini meydana getirmiştir. Hem de siyasî ahlakına varıncaya kadar.

Fakat, Japonya'nın bu muvaffakiyeti daha doğrusu bu marifeti diyelim, zira, muvaffakiyet derinde bir şeye varmak, marifet ise satıhda birşey bulmak manasına gelir. Evet, Japonyanın bu marifeti, davayı ne şark nede garp namına halletmiştir. Öyle değilmi: Bir defasında garpte zaten tağişise uğrayan bir güzel medeniyetin, üstelik bir de şarkta tağşişe uğramasından ne çıkar? Lazım olan, adı garplı, fakat kendisi, bütün şimdiye kadarki insanlığın ve medeniyetlerin bir eseri olduğu için tamamiyle insanî (insanî) olan bu medeniyeti, ona garpte ve şarkta oynanan oyunlardan kurtararak, bütün insanlığın anlayıp seveceği bir hale getirmektir.

Öyle sanıyorum ki, (...) bu harbin, bu büyük ve emsalsiz facianın hakiki mevzu ve gayesi, budur. Bu olmalıdır.

Garplı, tamamiyle hûman yani beşeri olması lazım bu medeniyete, feodal şuvalye ahlakını ve hiristiyan ahlakını katmakla, insanlığın haline uygun bir suç işlemiştir. İnsan çünki hodbin ve nobrandır. Daima, bir faydadan önce kendisi faydalanmak, arkasından da yalnız kendisi faydalanmak ister.

Garplı modern medeniyeti yeni bir fikir, ruh ve madde terkibi halinde işlerken, kendi orta çağından, yani kendi varlığının kasvetinden kurtulmak ve çıkmak hevesinde idi. Halbuki işte, bu orta çağda, hem feudal yani hierarşik ve müstebit hem de kaba sofu denecek kadar hiristiyan idi. Binanelaeyh, önüne çıkmış olan greko-latin mebdelerinden yürüyüp insanın akıl ve ruh yoluyla azadlığını ararken, her taraftan feodal bünye bir taraftan da müteassıp kiliseye karşı bir çok tavizlerde bulundu. Ve Avrupanın dışına bu tavizler yüzünden, insanlık ufku tekrar daralmış olarak ve bir kazanç fikri ve kendinden olmayanı hor görmek hissi ile çıktı.

Kendisi farkında değildi. Fakat her denizlere doğru açılan garplının ruhunun derinliklerinde, haçlı seferlerine giden Şuvalyenin karanlık ve çirkin taassubu yaşıyordu. O üzerindeki greko-latin tılısım ise, yalınız garplılara yani kendinden olanlara karşı, o da kısmen mevcut, yabancılara karşı ise sadece bir cila idi. Garplı, dünyayı bulup heybesine indirdiği gün, işte bu sebeple, bir medeniyetin idealist babası gibi değil oportünist varisi gibi hareket etti. Ve derhal, o medeniyeti, her türlü fayda hesapları yaparak, bir vasıta, bir istismar vasıtası haline getirdi.

Elinden gelse idi, yahut onu sekizinci asır sonlarına doğru meydan alan garplılar arasındaki büyük mücadele, liberalizm ve tolerans adına değil de garbın dışarıya doğru daima kapalı durmasını fakat bunun için de medeniyetin bizzat garpte bir havas mesleki halinde kalmasını isteyen mürteci garplılar lehine bitse idi, Japonya, bütün marifetlerine rağmen tekniğin sırrına varamayacak, diğer milletler de, doğan hanedan garbın kulları haline konacaktı.

Diyeceksiniz ki, yapılan bundan başka bir şeymidir?

Arzedeyim:

Yapılan, aşağı yukarı budur; Aksi takdirde sömürgecilik nizamı teessüs etmiş olmazdı. Şu var ki, garbın, Fransız inkılabına yol açmış olan büyük fikir hareketini benimsemesi neticesinde, garplı insanı için, tanıdığı haklar, ilim ile teknikte tam bir inhisarcılığa ve orta çağda olduğu gibi bir nevi "usta sırrı"na gidilmesine mani olmuştur. Garplı olmayan milletlerin gelip garp memleketlerindeki ilim müesseselerinde yeni bilgileri öğrenmeleri ve garplının yaşama tarzını istedikleri gibi ve istedikleri kadar tetkik eylemeleri bu suretle kabil olmuştur.

Gerçi, garp bunu da faydacılık prensibinin tatbikini temin için yapmış ve kendinden olmayanları kendi medeniyetinin adetlerine ve zevklerine alıştıracak olursa, yaptığı malları dış piyasalarda daha büyük miktarlarda satacağını hesaplamıştır. Ve gerçekten, bu, böyle olmuştur. Ancak garplı olmayanların garp medeniyetine karşı, onun bir müstehliki olmak zaviyesinden başlayan alaka ve tecessüsleri, zamanla, onlarda, bu medeniyetin ayni zamanda ve hatta tercihan müstahsili olabilmek arzu ve ihtirasına inkilap etmiştir. Japonya hatta, garp medeniyetinin müstehliki olmamak fikrile içeride son derece muhafazakâr bir devlet ve millet politikasında karar kılarak, neticede, garp medeniyetini kendine göre istihsal etmeğe değil, dikkat buyurunuz, garp medeniyetini kendine göre istihsal etmeğe değil, garp usulü maddeler istihsalinin metotlarını elde etmeğe muvaffak olmuştur.

Netice itibariyle, garbın faydacılık prensibi, iki yüzlü bir bıçak gibi işlemiştir.

Önce kendi lehine, arkasından kendi aleyhine.

(...)

Çıkmaza giren garp medeniyeti, işte bu medeniyettir.

Eğer garplı, feudal Şuvalyelik ve hiristiyan ahlakı üzerinde durmayarak sadece greko-latin kültürün pagan ve müsbet ilim ve sanat ahlakını işlese idi, o zaman, onaltıncı, onyedinci ve onsekizinci asırlarda yaptığı hümanizma hareketini mahdut tutmayacak yani bu iki eski medeniyete sadece kendini bağlamakla kamayacak; bu iki medeniyetin halen yaşamakta olan bir çok Avrupa dışı fakat medeni milletlerin kültür tarihlerine de şu yahut bu yoldan bağlanmasını teşvik ederek hümanist fikir hareketinin, dünyadaki bütün milletler için açık bir kültür hayratı haline gelmesini temin etmiş olacaktı.

Garp bunu yapmadı. Bunu yapmamakla, yaratmış olduğu medeniyet anlayışsızlıklara, mukavemetlere ve aksülamellere uğradı. Sade buda değil, bu güzelim medeniyet üstelik bir haksızlığın vasıta ve alemdarı oldu.

Şimdi, pazarlar fukaralaşıp birer birer ısyan edince ve her memleket, kendi istiklâli için mücadeleye başlayıp bunun arkasında herşeyden önce ilimdeki, teknikteki ve sanayideki istiklâl düşünecek bir olgunluğa gelince, garplılar, kendi aralarında, bu yalınız kendilerine mahsus bildikleri medeniyetin tefsir ve telakkisi üzerinde, korkunç bir ihtilaf halinde bulunuyorlar. Bu harp, bu ihtilaftan doğmuştur. Bu kavga, garplıların kendi aralarındadır. Kavganın gayesi, şu yahut bu toprak değildir. Kavganın gayesi, medeniyetin mevcut vasıtalarına (ki hep garpte mütekâsif bulunmaktadır) topyekün el koyarak, medeniyetin kendisine, yine garplı-

lar idaresinde kalmak şartiyle, yeni bir düzen ve istikamet vermektir.

Hangi karargâh galip çıkarsa çıksın, mevcut kültür ve medeniyet hakkında siyasî iktisadî ve içtimaî, herşeye şamil, yeni bir şartnâme kaleme alacaktır.

Fransa inkilâbı günlerinde de böyle idi. Fakat o günlerdeki karşılıklı tezler, bizzat Avrupalı insanlar için konuyordu: İdare ve dolayisiyle hak ve hürriyet, havasda mı kalsın âvamda mı?

Bugün çatışan tezler, yine ayni birbirine aykırı köklerden kuvvet alarak ayni suali fakat bu sefer kendi fertleri için değil, dünyadaki milletler için sormaktadır:

Hak ve hürriyet, havastan olan milletlerde mi, avamdan olan milletlerde mi kalsın?

(...)

Bence bugünkü siyasî vaziyet, işte budur. (...)

İNSANIN YENİ MÂNASI*

PEYAMİ SAFA

Batı medeniyetinin bizi nasıl kurtaracağını düşünmeden önce, onun kendi kendisini nasıl kurtaracağını düşünmeliyiz. Doktoru can çekişen bir hastaya benziyoruz. Selâmeti Batıda aradığımız tarihten beri, yüz yıldan beri, Avrupa medeniyeti, bugün kendisini kıvrandıran buhranın artık her zekâya teslim olmuş bedahatini hazırlayan safhalarını yaşamıştır. Batıda bu buhranın total karakterini inkâr eden yoktur ve bu, orta malı bir hakikattir. İlimde fiziğin ve lojiğin temellerini yıkan, plâstik sanatlarda kübizm ve edebiyatta sürrealizm gibi kendilerinden önceki estetik ölçüleri ortadan kaldıran, sosyal müesseselerin hepsini sarsan ve politikada demir perde gibi dünyayı ikiye ayıran bu buhran, Batı medeniyetinin bütün kollarını sardığı için bir çağ sonu işaretlerini taşımaktadır. İnsanın Rönesans anlayışiyle artık doymaz ve kanmaz olduğunu Batıda hemen herkes biliyor. Kendi kendisini yeniden inşaya çalışan insanın yeni zamanlar içinde aldığı mâna buhran ve inkılâp geçirmektedir.

Gökyüzünden umduğunu bulamadığı için bin yıllık hayalden kendisini koparan Ortaçağ insanının, yavaş yavaş, hummalı tecessüsünü gökten yere indirişi, Rönesans denilen hâdisenin kaba saba bilindiği gibi XIV'üncü ve XV'inci yüzyıllar arasında değil, son incelemelere göre XII'nci yüzyıla kadar uzanan hareket noktasını teşkil eder. Bu, insanın kendi kendinden ve ana tabiatten başka hiç bir transandantal gerçeğe artık ümidini bağlamadığı bir dönemin başlangıcıdır. Bütün hakikati kendi kendisi ile tabiat arasındaki münasebet içinde görmeye başlayan insanın yeni ihtirası, tabiatı son sırrına kadar anlayarak fethetmek ve kendi mânasını bu fethin gerektirdiği bilgilerin sınırı içinde aramak, daha kısacası, Protagoras'ın deyimiyle kendi ölçüsünü kendinden bulmağa çalışmak olacaktı. Bütün yeni çağ bu fethin tarihi ve insanın Allah'ı öldürerek onun yerine geçmesi gayretlerinin macerasıdır. Bu fetih, geçen yüzyılın sonlarında başlayan teknik mucizeler devri ile, bugün en yüksek zafre noktasına varmıştır. Fakat tabiatın kibirli fatihi onu anladığı ve hükmü altına aldığı nispette kendi kendini anlamış ve ihtiraslarına hâkim olabilmiş değildir. Bilâkis bu fetih onun gururunu, bencil ihtiraslarını, keyif ve kazanç iştahını azdırmıştır. Kendi kendini gayeleştiren insanın kendinden daha üstün bir değerler maverası için kendini vasıta sayması imkânı kalmamıştır. Onun teknik zaferi ile mânevî bozgunu arasındaki bu tersine nispet zamanımızdaki medeniyet buhranının kaynağıdır. (...)

XX'nci yüzyılın insanı, Ortaçağın sonundan beri kendi kendine verdiği bu yeni mânanın, yani kendi kendini tanrılaştırmanın yanlışlığını anlamaktan gelen bir buhran içindedir. Nitekim Yeniçağ içindeki reform hareketleri de bu mâ-

(*) Peyami Safa, *Doğu-Batı Sentezi*, Yağmur Yayınları, 1963.

naya karşı duyulan huzursuzluğun bir başlangıcı sayılabilir. Böylece insan dinin, ahlâkın ve mânevi tercihlerin yerine koymak istediği ilmin de yetersizliğini anlamıştır. Bizzat bu ilim, geçen yüzyılın sonlarına kadar hiç değişmez görünen iki temelinin yıkılışına şahit olmuştur. Cenevre toplantısında Ortega Y. Gasset'nin dediği gibi, Batı medeniyetinin temeli olan ilim ve onun iki temeli olan fizik ve lojik kendi kendini kökünden baltalamıştır. (...)

Rönesansın insana verdiği mânayı reddetmeğe başlayan bugünkü Batı medeniyetinin kaderi, bir bakıma, teknikle mânevîlik arasındaki mücadelenin sonunda doğacak -ve daha şimdiden belirtileri görülen-yeni insan telâkkisine bağlıdır.

Bu mücadelede zafer, ne tekniğin, ne de mânevîliğindir. Tekniğin değildir, çünkü insanın tabiate hükmedişinin ve ilmin, teknik ilerleme nispetinde insana mânevî ve ahlâkî değerler kazandıramadığı, yalnız "olan"ı anlamakla kaldığı ve "olması gereken"i bulamadığı, hattâ bununla meşgul olmağa bile lüzum görmediği anlaşıldı. Atom fiziği yalnız atom bombasını yaptı, bunun iyi veya kötü maksatlara göre kullanılması ihtimalleri önünde tasasız kaldı. Bugün, atom silâhlarını kontrol için kurulmasına çalışılan milletlerarası teşkilât, ilmin bu yetersizliğini telâfi için, insanın politika yoluyla barış ve hürriyet gibi değerleri korumağa uğraştığının açık işaretidir.

Teknik-mânevîlik mücadelesinde zafer mânevîliğin de değildir. Çünkü teknik ilerlemenin, insan ideal ve iradesinin hükmü altında olmak şartıyle lüzumlu ve hayırlı olduğunu kabul etmeyen bir geri zihniyete yer yoktur.

Problemin halli, bu çatışmanın, insana verilecek yeni bir mânanın ışığında tekniği ve mânevî değerleri uzlaştıran bir senteze varılmasındadır. Batı medeniyeti kendi kendini böyle bir sentezle aşabilecek ve içinde çırpındığı büyük buhrandan kurtarabilecektir.

Medeniyetin ve fikirlerin tarihine bakılırsa her medeniyet ve her fikir bir sentezdir. Her yeni medeniyetin eskilerine neler borçlu olduğu ve onlardan hangi unsurları alarak yeni bir terkip yaptığını biliyoruz. Batı medeniyeti de Grek - Roma - Hristiyanlık üçgeniyle gösterilen bir sentezdir. Sıfırdan kalkan ve kendinden öncesine hiç bir elemanını borçlu olmayan her hangi bir gerçek ve orijinal düşünceye de rastlamıyoruz. Fakat yeni fikir ve medeniyet sentezleri, eski parçaları birbirine yamamaktan ibaret eklektik ve bir bakıma mekanik değil, elemanlarına irca edilirse kendi kendisi olmaktan çıkan organik bir bütündür. Bu sentez her hangi bir özel düşüncenin orijinal icadı olmadan önce tarihin mahsulüdür. Eğer birçok Batı filozof ve tarihçileri ile birlikte orta ve uzak doğu milletlerinin fikir temsilcileri de, Batının ve Doğunun canlı değerleri arasında bir sentez arıyorlarsa, bu, uzun mesafeleri kısaltan ve milletler arasındaki temasları arttıran ileri teknik vasıtalar devrinde, medeniyetler arasındaki temasların da çoğalması ve bugüne kadar bir kıta medeniyeti halinde kalan Avrupa medeniyetinin, öteki medeniyetlerdeki canlı geleneklerle de zenginleşerek evrensel bir karakter almağa başlamasının neticesidir.

Türkiye kendi millî ve mânevî değerlerini bu yeni sentezin içine katmadıkça, Batı medeniyetinin geride kalan eski modeli önünde hayran ve onu taklitten başka hiç bir ideali olmayan, yaratıcılıktan mahrum bir seyirci halinde kalacaktır. İçinde bütün dünya milletleriyle beraber Türklerin de payı olmayan bir medeniyet evrensel değildir ve bizim dışımızda kalır.

Bizim anladığımız ve özlediğimiz mânada insan, kendi kendini gaye haline soktuğu ve tanrılaştırdığı için bencil ihtiraslarının kulu ve kurbanı olmuş Batı insanının üstünde, kendi kendini daha yüksek bir değerler nizamının vasıtası telâkki eden ve kendi mânasını daha yüce bir gayenin gerçekleşmesinde gören, tabiatıyle ideali barıştırmış topyekûn - insandır. Bizzat Batı medeniyetinin, bugün hasretini çektiği insandır. Böyle olunca, biz ne Batı kültürünün insanlığa kazandırdığı yüksek değerlerin, ne de ilmin ve tekniğin düşmanıyız. Ancak, XIX'uncu yüzyılın ikinci yarısında sona ermeğe başlayan bir Batı ve medeniyet anlayışının eksik kalmış mânevî cephesini tamamlamağa ve insana maddî - mânevî bütünlüğünü kazandırmağa çalışan yeni bir insanlık ve medeniyet hamlesinin Türkiyede -karınca kararınca- öncülüğünü ve yardımcılığını yapanlardanız. Böyle bir ileri insan ve medeniyet anlayışının özlemini taşıdığımız içindir ki, biz, Ortaçağ ve Rönesans, yahut Doğu ve Batı softalarından ayrılıyoruz.

ŞARK VE GARP*

HİLMİ ZİYA

İçinden geçtiğimiz medenî istihaleye ne zaman temas edilse, hatıra hemen şark ile garp arasında bir mukayese yapmak gelir. Burada şark ve garp, artık puslanın gösterdiği iki coğrafî istikamet veya güneşin doğduğu ve battığı yerleri işaret ettiği için kullanılan iki mecazi tabir değildir. Haritanın üzerinde muayyen bir istikamete doğru yüründüğü zaman bütün noktalara şark veya bilâkis bütün noktalara garp diyebiliyoruz: Nitekim bize göre Avrupa, Avrupaya göre Amarika ve Amerikaya göre Japonya garptır. Şüphe yok ki bu tabir bir mecazdır. Ve onunla kastedilmek istenilen şey coğrafî istikamet ve mekândan çok uzak bir kıymet, bir mefhum, bir mânadır. O derecede ki Fasa nazaran Almanya garpta olduğu gibi, Japonya nazaran Korada şarktadır. Lûgat mutaassıplarının endişe ile karşılayacakları bu tabirlerin remzî manalarında o kadar belâgat var ki onları yeniden tarif etmek ve kullanmakta büyük bir zevk duyuyorum.

Bazıları şark deyince yalnız İslâm medeniyetini ve garp deyince Hıristiyan alemini ve onun doğurduğu Avrupa medeniyetini kastederler. Amerikayı Avrupanın bir istitalesi olmak itibarile aynı mefhuma dahil farzederler. Ehlisaliplerden beri devam eden bir mücadeleyi temsil etmesi itibarile bu görüş insana doğru gibi geliyorsa da: Aksayışark medeniyetini bunlardan ayırmaya imkân yoktur. Garbın zıddı olmak itibarile sark mefhumu içine İslâm, Hint ve Çin medeniyetlerini koymak lâzımdır. Çünkü her medeniyet teknikin, içtimaî kıymetlerin öyle bir kamalini temsil eder ki ona nazaran noksan ve kıfayetsiz olan bütün eski medeniyetler, aralarında ne kadar ihtilâf olursa olsun bir bütün teşkil ederler. Bu bütün, terakki karşısında an'anenin, kemal karşısında noksanın bütünüdür. Ve işte garbın karşısında şarktan bahsedildiği zaman anlamaklığımız lâzım gelen şey budur. Bu manada garp, mütemadiyen hali terakkide olan medeniyettir ki en mükemmel ve en yüksek şekilde, kendisinden evvelki bütün noksan, kıyafetsiz, natamam şekiller karşısına çıkar. Böylece o, yalnız coğrafî bir istikamet ve mevzi olmakla kalmaz; aynı zamanda bir devre mahsus olan izafî bir medeniyet te değildir. Filhakika eski Yunan medeniyeti kendisinden evvelki medeniyetlere nazarak garp olduğu gibi İslâmiyet Yunana, Renaissance İslâmiyete ve modern Avrupa hattâ Renaissance'a nazaran garptır. Binaenaleyh şarktan garba geçmek garplılaşmak demek izafî ve gayri muayyen bir tahavvül kabul etmek değil, fakat teknik ve kıymetler tekâmülünü takip etmek, medeniyetin yekpare ve dinamik terakkisinde en son hatveyi atmak demektir.

Bu kadar geniş ve remzî bir madna anladığımız bu iki mefhum arasında, hiç değilse bugün için tesbit edebileceğimiz bir bariz farkın mevcut olması lâzımdır. Çünkü aksi takdirde onları iki zıt istikamet halinde düşünmeye imkân kalmıyacaktır. Nitekim bizde çoktanberi bu ihtiyaç duyulmuş olmalı ki muhtelif vesilelerle şark ve garbın mukayesesisne girişilmiştir. Amiyane mütalealar bir tarafa bırakılınca birkaç esaslı fikirle karşılaşıyoruz. Birincisine göre şark keyfiyet, garp kemiyet alemidir. Şarkta eşya keyfî kıymetlerine göre mütalea edilmiş; mânaya, ruha, esasa girilmiş fakat şekil ve kalıpla, kemiyet ile meşgul olunmamıştır. Şark, ölçü ve vuzuh tanımamıştır. Hâdiseleri, kıymetleri, zamanı ölçmeye lüzum görmemiş, onu bütün vüs'at ve bereketile sarf etmiştir. Bin bir sebebe atfedilen bu mühim farkın neticeleri olarak bir tarafta ruhçuluk, kedercilik inkişaf etmiş; ötede usulcülük, ilimcilik temel kurmuştur. Şarkla garbın farkı bankada, sigortada, metroda, statistique'te, hasılı ölçü ve sarahattedir.

Şüphe yok ki bu mukayese çok caziptir. Hattâ uzun müddet için insanı başka fark aramaktan vazgeçirecek kadar esaslıdır. Ancak pek âlâ biliriz ki ölçmek için ölçülecek bir şeyin mevcut alması lazımdır. Kemiyet yalnız keyfiyetin tayini için doğmuştur, Garpte kemiyet değil fakat kemmîleşmiş olan keyfiyet vardır, demek daha doğru olur. Aynı zamanda şarkın kıymet verdiği mâna ve keyfiyet ile garbın

(*) *İnsani Vatanperverlik*, Rezmi Kütüphanesi, 1933.

mesahaya çalıştığı keyfiyet te birbirinin aynı değildir. Hattâ bunlar o kadar ayrıdır ki kendiliğinden yeni bir fark aramak mecburiyeti meydana çıkıyor.

Bu ikinci telâkkıye göre garp şeniyete açık, şark ise şeniyete kapalı ve nazarını yalnız kendine çevirmiş olan ruhu temsil etmektedir.

Birincisi tabiat muhabbetini ve tekniği, diğeri mistik tefekkürü ve esrar alemini doğurmuştur. Böylece farkların aranmasında bir az daha derinleşmiş, daha köklü bir noktayı elde etmiş oluyoruz. Filhakika şeniyete merbut olan ruh, zarurî olarak ölçüye sarahat ve vüzuha kıymet verecek; kendi içine saklanmış olan ruk ise, ister istemez esrar, ibham ve karanlık içinde kalacaktı. Nitekim bu mukayese birçok mütefekkirleri cezbetmiş ve muhtelif ifadeler altında bugüne kadar en çok tekrar ve kabul edilmiştir.

Hindin mistikleri, İslâmın sufiyyunu meydandadır. Daha dün şarkın ruhunu ifade için misal olarak gösterilen dervişleri kim inkâr edebilir? Fakat unutmamalıdır ki şark âleminin mühim bir safhasını teşkil eden Çin medeniyetinde bunların eseri yoktur. Ve hıristiyanlık mistik ruhun kendisidir. Garp medeniyetinin iliklerine kadar işliyerek şiryanlar halinde her tarafa yayılmıştır. Garbın orta ve aşağı kitlesi şarktan çok fazla mistik ve esrara mutekittir. Ancak şu kadar var ki garbın dağınık kuvvetleri yukarı zümrelerin fikrî inzibat ve nüfuzu altındadır. İlim onların üzerinde bir nâzım ve bir frendir.

Öyle ise şark ve garbın farkını daha derin bir noktada, sistemli ve sistemsiz tefekkürde aramak lâzımdır. Şarkın tefekkürü sistemsizdir: orada mefhumlardan kurulan bina, birbirini tevlit eden fikirler zenciri değildir. Birçok lüzumsuz taşları, yanlış kurulmuş kemerleri vardır. Bazen bütün bir bina küçük bir taş üzerinde durur. Unsurların insicam ve irtibatı düşünülmeksizin her tarafı lüzumsuz teferruat içinde boğulmuştur.

Garbın tefekkürü sistemlidir: Orada mefhumlar binası şeniyet temeline istinat eder. Her yükselen sütun kuvvetini zeminden alır. Her süs bir maksat ve bir lüzum içindir. Orada fikirler birbirine zincir halinde bağlanmış ve hepsi birden en son neticelerine kadar götürülmüştür. Tefekkür usulü, usul ilmi ve ilim tekniği doğurmuştur. Felsefe hikmete, hikmet ahlâka ve ahlâk siyasete ulaşmıştır. Garbın bu inzibatlı, sistemli tefekkürüdür ki dağınık kuvvetlerin üzerinde medeniyet abidesinin kurulmasını temin eder.

Bu fikirler bize diğerlerinden çok daha cazip ve esaslı görünüyor. Bununla beraber itiraf edelim ki bunun üzerinde de bir lâhza durmak mecburiyetini hissediyoruz. Asırlarca müddet devletler kuran, teşkilâtlar ve yapan, kitleleri idare eden şark neden bu idzibatlı ve sistemli tefekkürü doğurmasın da, bilâkis uzun müddet siteler, burglar, serbest şehirler ve belediyeler halinde dağınık kuvvetlerden ibaret kalmış olan garbın esasını sistemli tefekkür teşkil etsin? Bu insana ilk bakışta çok garip ve garip olduğu için de bir türlü kolay kolay ısınamadığı bir fikir geliyor.

Hakikatte doğru olan hem bu fikir, hem de onun karşısında duyulan şüphe ve hayret hissidir. Çünkü, garbı şarktan ayıran elbette ve her şeyden evvel sistemli ve inzibatlı tefekkürdür. Fakat bu sistem ve inzibat haricî ve tahmil edilmiş bir kuvvet olmayıp, insanın kendi kendine yüklediği, kendi dağınık hayal ve mefhumlar âlemini mecbur ve mükellef kıldığı enfüsî bir inzibat ve ideal bir sistemdir. Garpta hürriyet olduğu için cemiyet vardır. Garpta insan derunî hayatını müstakil ve hür bir mevcudiyet gibi telâkki ettiği içindir ki kendi kendini içtimaî mükellefiyet ve nizama tabi kılmak ve fikirlerini bir nizam ve kadro içine sokmak kudretini ve maharetini kazanmıştır. Yoksa o bir sihirbazın değneği ile eşyayı değiştirmesi gibi, dışardan yapılacak bir marifet veya bir oyuncunun sıraya dizdiği satranç taşları gibi cebir ve tazyikle teşkil edilecek bir kuvvet değildir.

Hasılı garbı şarktan ayıran en mühim vasıf, "şahsiyet"dir: Şahsiyet iledir ki hürriyet ve inzibat, fert ve cemiyet şuurda doğan bir sistem halini alır. Ve her sistem insani şeniyete bağlı ve ona müteveccih bir kuvvetler mecmuasına kalbeder; her kuvvetler mecmuası ilmi, tekniği ve onların neticesi olan şuurlu siyaseti doğurur. Biz kemiyeti, şeniyeti, sistemi aramıyalım. Çünkü onlar yolumuzun önüne kendliğinden çıkacaktır; fakat yalnız şahsiyeti ve şahsiyetlerin teşkilini hâzırlıyan sebepleri arıyalım. (...)

YAHYA KEMAL*

AHMET HAMDİ TANPINAR

Avrupa ile olan kültür alış verişimiz başladığı andan itibaren hiç kimse o kadar şey borçlu olduğumuz Garp âleminin karşısında Yahya Kemal kadar tam bir eşitlik içinde konuşmağa muvaffak olamamıştı.

Garbli muharrirlere olan borcu ne olursa olsun bu makaleler bir kültürün öbür kültürle tabiî münasebetinden öteye geçmiyordu. Denebilir ki edebiyatımızın Garp edebiyatlarıyla olan münasebetini aile içinde bir konuşma, tabiî bir alış veriş, şekline sokmuştu. Dışarı ile olan münasebeti Servet-i Fünuncularda olduğu gibi kendimizi inkârın arasından gelmiyordu. Kaldı ki, bu makalelerde hiç olmazsa şiirimizi, aradaki garb tecrübesine rağmen daima kendi mahrekinde bir değişme şeklinde gösteriyor ve öyle tenkit ediyordu ("Vezinler" ve "Kafiye" makaleleri).

Bununla beraber bahsettiğimiz muharrirlerle bu münasebet, bazı benzerlikler şeklinde olsa bile mevcuttu. Meselâ din karşısındaki davranışı hiç olmazsa Barrès'inkine benzer. Yahya Kemal'in din meselesinde hiçbir teklifi veya inkârı olmamıştır. Bir taraftan en tabiî fonksiyonunda ona cemiyetimizin büyük ve tarihi düşünülürse yapıcı realitelerinden biri olarak bakmış, diğer taraftan onda şiirin büyük kaynaklarından birini aramıştır. Bu iki noktada da Yahya Kemal'i Katolik kilisesi tarafından o kadar tenkit edilen Barrès'e yakın görmemek mümkün değildir. Fransız milliyetçilerinden **Mithouard** "Hıristiyanlıkdan boşanmış bir Katolisizim garbın ta kendisidir" der. Barrès'in olduğu gibi, Ernest Renan'dan başlamak üzere bütün bir neslin -bazı dine dönüşler istisna edilirse- din karşısındaki vaziyetini bu cümle ile hülâsa etmek daima mümkündür. Filhakika, daha ziyade kültürün ve sır ihtiyacının peşinde idi. Hıristiyanlıkta kendi benliğini hattâ düşüncesiyle kurduğu tezatlı ızdıraplarla zenginleştiren büyük bir hazine görüyordu. Bir kelime ile tarih ve hayat üzerinde her hülya, zihinlerinde ölüm düşüncesinin her kımıldanışı, ikisini de aynı şekilde dine ve dinî hayatın manzaralarına götürür. Şurası var ki Yahya Kemal'de bu davranış Millî Mücadele senelerinin ıztırabı içinde daha bariz ve daha derin görünür. Fakat hakikatte bu bir dine gidiş mi, yoksa o kadar sarih surette muztarip olan halkımızın kendisine, millî vicdana doğru bir yönelme mi idi? Bunu kestirmek güçtür. Şurası muhakkak ki, psikoloji bakımından o kadar tutumlu olan Yahya Kemal'de tek derinleşme, bir çeşit hasret şeklinde vermesini bildiği bu noktadadır. (...)

Hakikatte Yahya Kemal, müslümanlığı halkımızın saf ruhunun hem yapıcısı, hem de en sahih aynası addediyordu. Eski şiirin havasına daha derinden girdiği devirlerde yazdığı birkaç gazelde bu din telâkkisini **"ene'l-Hak"** felsefesine doğru derinleşmiş göreceğiz. Bununla beraber yakında yaşamış bir insan sıfatiyle hususî konuşmalarında cemiyetimiz için daha ziyade Sünnî akideyi tercih ettiğine şahit oldum. Kaç defa bana, "eğer tasavvuf ve Melamîlik araa girmese idi, tıpkı İngiliz'ler gibi işinde ve ibadetinde çalışkan insanların cemaati olurduk" demişti. Kendi kendisine zanaatkâr ve sünnî, elinin işiyle geçinen bir halk tipi, bir nalıncı Ahmet efendi tahayyül etmişti. Ona göre bu çalışkan, namuslu, işinde, gücünde insandı. Ve cemiyetimizin asıl temeli Melamîliği ve ona kaçan tasavvuf ceryanlarını, bilhassa XVII. asır sonu tarihimizi tenkit ederken (Eline her def alan, "ben Allahım" diyer. Böyle bir cemiyeti nasıl idare edersin? ve nasıl terakki ettirirsin?) diye sık sık tenkit ederdi. (...)

Bütün bunları söylemekle, gerek zevk, gerek teknik itibariyle sanatının asıl sırrını Garb'dan aldığını inkâr etmiş olmuyoruz. Tekrar edelim, bu gazellerin düzeni, muayyen bir kafiyenin veya redifin etrafında mazmun çerçevesinden çıkarılan eski hayal unsurlarını bu tarzda seçmek ve sıralamak, mısra ve beyitlere bu pürüzsüz ve ölçülü, daima kendisine hakim coşkunluğu sindirmek ve nihayet sesini bu tarzda idare etmek, hülâsa daima esaslının ve bütünün peşinde olmak Grab'dan gelen terbiyedir. Ve biz bu gazellerde eğer Şark dediğimiz şeyi bir bütünlük şeklinde buluyor ve seviyorsak şüphesiz bu nizamın sayesindedir. (...)

(*) *Yahya Kemal*, Milliyet Kültür Sanat, 1962.

ATATÜRK İLKELERİ VE KALKINMA*

MÜMTAZ TURHAN

Millî Kültürlerin Doğması

Garptaki medenî milletler bugünkü seviyelerine erişebilmek için kültürlerinin her sahasında asırlar süren kesif bir zihnî faaliyette bulunmuşlardır. Siyasî, iktisadî, sınaî ve teknik sahalardaki gelişmelere muvazi olmak üzere cemiyetin modern bir millet haline gelebilmesi emeliyle siyaset ve din adamları, edebiyatçılar, hukukçular, bu mevzulara ait eserler, şiirler, romanlar yazmak suretiyle millî bir dilin, millî bir edebiyatın meydana gelmesine çalışmışlardır. Tarihçiler de kendi milletlerinin menşe'lerini tâ eski devirlere götürmeğe müstesna meziyyet ve kabiliyetlerini, fevkalâde başarılarını belirterek diğer milletlere olan üstünlüklerini, Allah tarafından hususî bir vazife ile yaratılmış olduklarını isbata çalışmış, böylece cemiyette derin, köklü ve kuvvetli bir millî şuur uyandırmağa uğraşmışlardır. Bu zihnî ve fikrî faaliyete bütün san'atkârlar, musikîşinaslar, ressam ve heykeltraşlar, her nevi ilim, fikir adamları, filozoflar da katılmışlar, mensup oldukları milletlerin oluş ve teşekküllerinde asırlarca çalışmışlardır. Aynı suretle bütün maarif teşkilâtı ve müesseseleri bilhassa üniversiteler millî kültürün teşekkülünde ve yayılmasında mühim bir rol oynamışlardır.

Görülüyor ki, Garp milletleri, 19. asrın başında, devrin moda bir fikri olarak doğmuş olduğu zannedilen milliyetçilik sayesinde akşamdan sabaha veya bugünden yarına ortaya çıkmış olmayıp en az 5 asır süren bir tarihî ve içtimaî tekâmülün eseridir. Hakikatte bu çok uzun süren içtimaî ve siyasî oluş sonunda kültür bütünlüğü, millî şahsiyet ve benlik şuurunu ilk olarak idrat eden İngiltere ile Fransa olmuştur. Onun için milliyetçilik bu memleketlerde kültür bütünlüğünden, içtimaî tesanüdten, demokratik ve millî idareden gelen bir benlik şuuru halinde tecellî etmiş, diğer Avrupa memleketleri için sırf özenme, gıpta kaynağı olmuştur. Binaenaleyh milliyetçilik bir şuur halinde Avrupada ortaya çıktığı zaman İngiltere ve Fransa millet bünyesini kazanmış ve tam bir birliğe kavuşmuş bulunuyordu. Bu tarihten sonra Avrupa ve Doğu Avrupada fikir sahasında alevlenmiş bir şekilde görülecek olan milliyetçilik, İngiltere ve Fransa gibi millet olma, millî bir kültür ve birliğe kavuşma iştiyakından başka bir şey değildir. Görülüyor ki, Avrupada içtimaî ve iktisadî bakımdan kalkınma, ilerleme ile millet olma, millî birlik ve kültür bütünlüğün ekavuşma cehdi arasında, hiçbir fark yoktur. Onun için Türkiye Garbın bu çok uzun süren içtimaî, iktisadî ve kültürel gelişmesi ile onun seyrini lâyıkiyle kavramadıkça bu hususta isabetli kararlar alması imkânsız denecek kadar güçtür.

Zira Türkiye bugünkü vaziyetiyle Garbı birçok sahalarda model olarak alıp taklit etmek istediği takdirde kendisiyle Garp milletleri arasındaki tekâmül farkını bilmesi lâzımdır. Aksi takdirde henüz emeklemekte veya ilk okul çağında olan bir çocuğun yaşlı başlı, olgun bir erişkini taklit etmesi gibi bir vaziyete düşmüş olacaktır.

Türkiye'nin Tarihi Oluşu

Bu bakımdan Türk topluluğu her ne kadar Dünyanın en büyük dinî ve askerî imparatorluklarından birisini kurmuş ve onu diğerlerine nazaran çok daha uzun bir zaman yaşatmağa muvaffak olmuş ise de bugünkü mânada, geniş halk kitlelerine dayanan ne millî bir devlet tesis edebilmiş, ne de ona temel teşkil edecek millî bir kültüre erişebilmiştir.

Türkiye, Garp milletlerinin siyasî, içtimaî, iktisadî ve millî kültür sahalarında tekâmüllerinin zirvesine eriştikleri bir devirde ancak ağır kayıplar ve şiddetli mücadeleler sonunda millî devlete şeklen kavuşabilmiş ise de henüz millî bir kültürün nüvesini dahi teşkil edememiştir.

Gerçekten bugün Türkiye'deki vaziyet, Avrupa'nın 13. asır ile 19. asır arasındaki durumuna benzemektedir: Birbirinin çok yakınında veya birbirinden çok uzakta yaşayan, başka başka

(*) *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, Şehir Matbaası, İstanbul, 1965.

diller konuşan, kendilerine has örf ve âdetleri, yaşayış tarzları olan gruplar, kümelenmeler, köyler vardır.

Çoğu birkaç yüz kişiyi geçmeyen veya binleri bulmayan, başka ırk ve kültürlere mensup bu topluluklar birbirine ve Türkiye'ye sadece dinî bağlarla bağlıdırlar. Belki bir kısmında buna ilâve olmak üzere bir Osmanlılık veya aynı derecede bulanık bir tarih, yahut devlet şuuru da vardır.

Görülüyor ki, fertleri, bunların katıldığı her nevi sosyal grup ve teşekkülleri birbirine bağlamak suretiyle millite yıkılamaz bir kale haline getiren millî kültür Türkiye'de henüz zayıf gevşek, münferit birer unsur halindedir. Burada zayıf bir kültür unsurundan, muhteva ve fikrî bakımdan geliştirilmemiş, işlenmemiş olması; gevşek bir kültür unsurundan da, bütün fertleri ve grupları aynı derecede alâkadar etmemesi ve birbirine bağlayamaması kast olunmaktadır. Zaten din, dil, edebiyat, tarih şuuru, örf ve âdetler, gelenekler ve sair kültür unsurları birleşip bir terkip halinde millî kültürü meydana getiremediği müddetçe onun birleştirici rolünü bu unsurlardan birisi veya birkaçı üzerine alır. Bu unsurlardan hangisinin veya hangilerinin millî kültürün rolünü tek başına veya kısmî bir terkip halinde temsil edeceği cemiyetten cemiyete, devirden devire, o cemiyetin sosyal yapısına, içinde yaşadığı tarihî ve coğrafî şartlara tabî kalarak değişir. Bu bakımdan kültür unsurlarından hangilerinin diğerlerine nazaran daha mühim, daha kuvvetli olduğuna dair umumî bir hüküm verilemez. Zira bir cemiyette varlığıyla yokluğu hissedilemeyecek derecede pasif bir halde kalan bir kültür unsurunun diğer bir toplulukta en mühim ve birleştirici bir rol aynadığını müşahade etmek mümkündür. Meselâ 19'uncu asıra kadar Anadoluda yaşayan Ermeni ve Rumların tamamiyle eriyip temessül etmelerini dinleri önlemiştir. Hakikaten 15'inci asırdan itibaren Anadoluyu gezen yabancı seyyahlar, her bakımdan mahallî Türk kültürüne intibak ve iştirâk eden Ermeniler için Hıristiyan Türkler demişlerdir. Aynı şeyi Anadolunun birçok yerlerinde yaşayan Rumlar için de söylemek mümkündür. Bu misalden de anlaşılacağı veçhile din burada birleştirici bir unsur olmak üzere kültür bakımından hâkim bir rol oynamıştır. Buna mukabil aynı dine mensup olan Danimarkanın hâkimiyetinden kurtulmak maksadıyla Norveçliler evvelâ dillerini, sonra da edebiyatlarını geliştirmişlerdir. Böylece dil ve edebiyat kültürde en mühim rolü oynamıştır. Buna benzer misalleri sayısız denecek derecede çoğaltmak mümkündür. Binaenaleyh bir cemiyetin, umumî, müşterek, millî bir kültüre kavuşmak cehid ve gayretlerinde, hedefe erişinceye kadar hal'ü hazır vaziyette müsesir ve kuvvetli bir rol oynayan kültür unsurlarından faydalanmasından daha tabiî ve akıllıca bir hareket olamaz.

Parçalar halinde de olsa bilinmesi lâzım gelen bu bilgilerin ışığı altında Türkiye'nin bugünkü durumunun yüksek bir ilim ve fikir seviyesinde incelenmesi icap ettiği söylenebilir. Böyle bir tahlil neticesinde, Türkiye'nin ana ve hayatî dâvasının millet olma ve millî bir kültüre kavuşma dâvası olduğu anlaşılacaktır. İktisadî kalkınma bu ana dâvanın ihtiva ettiği umumî terkibin bir cüz'ünden başka bir şey değildir. Türkiye'nin esas hedefini teşkil eden bu terkibin çok umumî ve çeşitli unsurları ihtiva etmiş olmasına rağmen yukarıda görüldüğü veçhile bir ilim mevzuu olabilecek bir hususiliği de vardır. Hakikatte millî kültür denilen bu terkibin her bir unsuru gayet objektif bir şekilde incelenmek üzere bir veya birkaç ilmin mevzuu olabilecek bir mahiyettedir. O halde bütün mesele bu mevzuu ilmî bir şekilde ele almaktan ibaret kalıyor.

Millî Kültüre Kavuşma Davası

Millet olma ve millî bir kültüre kavuşma meselesi, gerçekleştirilmek üzere ilmî bir şekilde ele alındığı takdirde herşeyden evvel Atatürk inkılâplarının bu gaye ile olan münasebetinin tesbiti gerekmektedir. Aslında Türkiye'nin tarihî ve içtimaî oluşunun seyri takip edildiği zaman Atatürk İnkılâplarının gayesinin çağdaş medeniyet seviyesinde bir millet olma ve millî bir kültüre kavuşmadan başka birşey olmadığı anlaşılır. Nitekim bu nokta, Atatürk'ün bütün konuşmalarında, fiil ve hareketlerinde, davranışlarında açık bir şekilde belirmektedir. (...)

TARİH VE BATI GÖRÜŞÜ*

CEVAT ŞAKİR KABAAĞAÇLI

İnsanoğlu tarihi günümüze değin, insansal bir açıdan incelenmiş değildir. İstihale sonucu günümüzün düşünür, konuşur insanı olan yaratıklar Orta Asya'da bir yerde üreyip türemiştir. Göç zorunda kalınca, Akdeniz'e doğru akmışlar ve başka soylar birbiriyle karışarak, Akdeniz çevresinde, başka yerde görülmeyen bir uygarlıklar kalabalığı yaratmışlardır. Bu uygarlıklarda şimdi bu soyun, sonra şu soyun etkisi büyük olmuştur. Bu uygarlıkları inceleyenlerin çoğu batılı olduğu için, bunlar insanoğlu tarihini insansal değil, Hıristiyansal ve İndo-Avrupasal bir açıdan incelemişler ve tarihi hep kendilerine doğru yontagelmişlerdir. Örneğin; Türklerin ya da Türk soyu Türk diye anılmazdan önce, onların Sümer uygarlığındaki payları büyüktü. Ama batılı tarihçiler Sümer uygarlığındaki Türk etkisini pek üstünkörü geçerler. Batılılar bu dinsel ve ırksal şovenizmlerinin sonucu, Hellenlere ve son zamanlarda ("Tevrat"ın Hıristiyan "İncil"e bağlantısı dolayısıyla) Samilerin Beni İsrail koluna karşı büyük sempati duymuşlardır. Bu duygular dolayısıyla da bir Batı-Doğu zıtlığı peydahlanmıştır. Batı-Doğu zıtlığının kökü dinsel ve eskidir. Yüzyıllarca Ortaçağın zifiri karanlığında yaşayan Avrupa uluslarının bir batılılık bilinçleri yoktu. Papa İkinci Urbain, on birinci yüzyılın başında bütün Avrupa uluslarını - Alman, Fransız, İtalyan- hepsini ilk Haçlı seferinde bir batılılık ve Hıristiyanlık, Haçlı bayrağı altında topladı. Böylece batılılık ve Hıristiyanlık bilinci doğu düşmanlığı üzerine kurulup kök saldı. Bunun ekonomik yanı talan ve soygundu. Çünkü ilkel ekonomisi talandır, sonra cascavlak talan gelişir emperyalizm olur, kapitalizm olur, olur oğlu olur.

Çocukluk çağında duyulan çok şiddetli bir duyguya ideosinkrasi derler psikolojide. Bu duygunun etkisi çoçuğun ömrünce sürüp gider. Ulusların da bir çocukluk ve gelişme çağı vardır. Batıda gelişen birlik duygusuyla eşit, batılı olmayanlara karşı dinsel bir antipati peydahlanmıştır. İnsanı bundan ancak pek yüksek insansal bir kültür kurtarabilir. Bu antipati duygusuna emperyalizm de sömürücü bir ek olarak katılır. Böylece, doğu soyulmaya elverişli bir kaz diye batılılarca doğal olarak horlanır. Gelelim Haçlı seferlerine: İkinci Haçlı seferine Pierre l'Hermite komuta etti. İlk işleri Almanya'dan başlayarak Yahudileri kılıçtan geçirmek oldu. Haçlılar, Macarları ve Bulgarları fena kızdırdılar, İstanbul üzerinden Anadolu'ya geçince, orada Türkler tarafından yok edildiler. Sonraki Haçlılar Kodefroy de Bouillon komutası altında Kudüs'ü zaptetti. Selahaddin Eyyubi şehri geri aldı. Dördünca Haçlı seferleri Fransa'da toplanmaya başladı. Ama Kudüs'ü mudüsü almaktan vazgeçti ve işi tamamıyla ticari emperyalizme döktü. Seferin komutanı Venedik doju Enrico Dandolo Yakındoğu'da Venedik'in ticari çıkarlarını sağlamak için, Hellenizmin merkezi olan İstanbul'u aldı, şehri soyup soğana çevirdi, yaktı yıktı, yedisinden yetmişine kadar kadın, kız ne varsa topunun ırzına geçti, öldürdü. Bu Haçlılar doğuda çok tahribat yaptılar. Oysa o zaman doğulular, batılılara karşı uygarlıkta çok üstündüler.

Fen, dünyada Anadolu'da başlamıştı. İ.Ö. altıncı yüzyılda Anadolu'nun Miletos şehrinde Thales'in güneş tutulmasını hesap edecek kadar, matematik ve astronomide ilerlemiş olduğunu yazmıştık. Sonra bu akım Hellenistan'la, özellikle Atina ve Isparta emperyalizmlerinin çatışmasıyla- durdu. Bin beş yüz yıl sonra Araplarca Alcaebra'ya kadar ilerletildi. (Alcebra'ya adını veren Elhuarzimi'dir). Yine durdu. Son bir buçuk yüzyılda Avrupa'da yine hız aldı.

Önce de bildirildiği gibi Batı dünyası Anadolu'ya hiç önem vermemiştir. (Verdiyse bile Osmanlı İmparatorluğunu sömürmek için vermiştir. Hatta Atarük Türkiyesinde bile. Lozan'da kapitülasyonlar konuşulurken, Lord Curzon'un "bir gün gelecek bize muhtaç olacaksınız" yollu sözleri, bir gün gelecek biz gene sizi dilediğimiz gibi sömüreceğiz, anlamına geliyordu.) Anadolu'ya karşın "Kutsal Ülkeler" denilen Hı-

(*) Halikarnas Balıkçısı, *Anadolu'nun Sesi*, 1971.

ristiyanlığın beşiği Suriye ve Filistin'e, bir de İndo-Avrupasallığın beşiği sanılan Helmenistan'a önem veriliyordu. Çünkü buz gibi kibirli gözlerinde doğanın evreni yaratmaktaki amacının Avrupa uygarlığını ve onun beşiği olduğu sanılan Filistin'le Hellenistan'ı yaratmak olduğu görülüyordu. Ama arkeolojik kazılar Anadolu'da, daha adları takılmayan eski uygarlıkların izlerine rastgelince, bu sefer önceki yargılarının doğruluğundan şüphelendiler.

Batının varlığı, insansal bir açıdan görememesi, batı usunun -ağır bir çoğunlukla- "tabula raza", yani temiz bir masa olmamasından ve o batı usunun üzeri bir sürü geleneksel eski püsküyle ve kalıntıyla örtülü ve yüklü olmasından ileri gelir. Denecek ki, batının birçok şaşılacak keşif ve icatları vardır, hatta aya kadar gidilmiştir filan falan. Bu fen buluşlarını ve araçları, yaratma ve yaşatmadan ziyade, statükoyu muhafaza için öldürmekte kullanmaktadır. Örneğin Fransa, Cezayir'de statükoyu sürdüreceğim diye -çaresiz kalıncaya dek- son sistem teknoloji ile, bir Patagonyalı vaşiyi bile utandıracak cinayetler işlemiştir. Oysa aynı Fransa, yüz şu kadar yıl önce bir Fransız ihtilali ile statükoyu yıkarak, ilerleme ve yenilenme gücünde idi. Batıda Beatles meatles gibi kızgın ya da deli gençlik denilenlerin isyanı vardır. Bu gençler kendilerine ahlak, terbiye diye gevelenen ne varsa, bunların hepsinin varlıklılarca güle oynaya çiğnendiğini görüyorlar. Öğütleri yutmuyorlar. Onun için ahlak mahlak ne varsa, vur patlasın çal oynasın, topunu kırıp geçirerek günlerini, erkekli dişili, gün etmeye bakıyorlar. Bütün umutlarını yitirmiş, yeis içindeki bu kızgın gençliğin "kavuşan kavuşana"sından, yeni bir dünya doğamaz. Batının sanat dalında bir uygarlığı, yüksek de bir müziği vardı, ama bunlar dert içinde yanan bir batı çoğunluğunu etkileyemedi. Teknoloji ve icatta, emme basma tulumbayı icat eden insan aklı, bir "tabula raza" olsaydı, bir emme basma tulumba kadar tıkırında işleyen sosyal bir düzen bulurdu elbet.

Şimdi her yıl Hellenler üzerine birkaç kitabın yazılması bir batı modası olmuştur. Bu kitapların başlıca amacı da, batılılarca kuşaklarca süren batıcı Hellen kültürünün, sağlamca perçinlenmesidir. Yani statükodur. Her yeni kitap önceki kitaplarda yazılanların tekrarı olmaması için, her insan gibi güzelim bir insan olan Hellen tipinde yeni bir meziyet keşfeder. Böylece günümüzün Helleni de insandan başka, alaca bulaca bir tavuskuşu kuyruğuna döner. Asıl tuhafı, Hellenler de kendileri hakkında yazılanlara inanıp insanlıktan çıkarlar ve zavallılara hey heyler gelir. Örneğin geçmiş Hellenistan Başvekili Papandreu, tarihin yürüdüğünden ve İstanbul'u alacağından söz eder. Papandreu aman tasalanmasın, tarihin durduğu yok; yeryüzünün her yönünde tabanları yağlamış alabildiğine koşuyor bile. Çünkü evren statik değil, dinamiktir. İhtiyarlamış bir batıya karşın, çelik suyundan geçmiş ve büyük ihtimallere gebe genç bir üçünü dünya var. Vietnam ve Afrika'da boğazına geçirelen yaşlı ölüm ilmiğini, kılıç çakışıyla biçiyor. Gerçekten şanlıdır o kılıç ki, çırçıplak ve parlak kınından fırlar. Türk ulusal savaşında, Mısır'da, Tunus'da, Cezayir'de, Yemen'de, Irak'ta ve Küba'da o kılıç parlıyor. Hellenistan da, bütün cart-curtlara rağmen, üçüncü dünyadandır. Ulusal Kurtuluş Savaşında Atatürk, yerde çiğnenen bir Hellen bayrağını, "yazıktır, bir ulusun sembolüdür" diye kaldırtıp, ayak altında kalmayacak bir yana koydurtmuştur. Tuhaftır ama, emperyalizm atomik bombalarını patlatarak insanoğlu soyunun köküne kibrit suyu dökmezse, Türk Ulusal Savaşında Hellenlerin de -insan olarak- emperyalizme karşı savunulmuş oldukları, bir gün anlaşılacaktır. (...)

BATI, DOĞU*

SABAHATTİN EYUBOĞLU

Avrupa dünyamızın gençliği, yeniden doğuşu, yarına açılan penceresidir. İnsanlığın bütün değerleri Avrupadadır demiyorum; Yunan öncesi ve Avrupa dışı değerlerin varlığını, hattâ türlü bakımlardan üstünlüğünü inkâr etmiyorum; fakat insanlığın değer olarak nesi varsa bugün için ancak Avrupa sayesinde ortaya çıkabileceğine, ancak Avrupa kafasıyla faydalı olabileceğine inanıyorum. En derin düşünce kaynaklarının Doğu'da olduğunu kabul etsek bile Avrupasız bu kaynaklar kuru çeşmelerden farksızdır.

Milletimiz kendi geleneklerini hor görüp Avrupa'nın düşünce, bilgi, ahlâk, hukuk ve sanat ilkelerini benimsemeğe karar vermekle bugün gençlik çeşmesinin nerde olduğunu açığa vurmuştur. Bu böyle iken bazı Avrupalıların, hem de bazen en değerlilerinin bir tükenişten, bir ihtiyarlamadan bahsetmelerine, Avrupa'yı Avrupa yapan realist dünya görüşünden sapıp insan ve dünya ötesine başvurmalarına ne demeli? Üstad Yahya Kemal'den, bir fıkra dinlemiştim: Genç Türkler, kendileri gibi inkılâpçı, yeni kafalı diye Jean Jaurès'e dert yanmağa gitmişler; memleketteki irtica hareketinden, geri kafalılardan söz açmışlar. Jean Jaurès; mürtecilerin neler söylediklerini sormuş, Genç Türkler de kendilerinin Avrupa'ya ayak uydurmak istediklerini, mürtecilerin ise Avrupa'nın çürümüş olduğunu, yıkılması gerektiğini ve yıkılacağını ileri sürdüklerini anlatmışlar. Bunun uzerine Jean Jaurès, hiç hatır gönül dinlemeden, "Ben de sizin mürteciler gibi düşünüyorum, onlar haklı: Avrupa kötüdür ve değişmelidir" demiş. Jaurès Avrupa'yı değiştirmek için bizdeki Avrupa düşmanlarıyla işbirliği edebilir; ama kendi dünyasını değiştirmek, daha ileriye götürmek isteyen Jaurès Avrupa kafasının tâ kendisidir. Gerçi Jaurès Avrupa'yı daha çok siyasî bünyesi bakımından kötülüyordu, fakat Avrupa kültürünü çıkmazda gören, Avrupa dışı değerlere başvuran fikir adamları da nihayet Avrupa'nın kendi kendini tenkit, kendi sınırlarını zorlama gayreti olarak görülmelidir. Bazı Avrupalı fikir adamlarının Doğu mistisizmiyle ilgisi olmamakla beraber mistik denebilecek eğilimleri, mistikliğe benzer görüşlere kaçmaları dünya gerçeğini kucaklayamaz olan dar bir akılcılığı yıkma, bulunandan öteye gidebilecek daha derin bir akıl yolu arama kaygılarından doğmuş olsa gerektir. Nitekim Bergson sezgi adıyla akla karşı koyduğu yol ardından gidenleri tabiat ötesine değil tersine tabiatın daha derin gerçeklerine götürmüş, existentialist'lerin yeni bir çeşit metafiziğe çalan felsefeleri insanı daha içten, daha özden tanımağa, hattâ en aktüel dünya meselelerine katılmağa yöneltmiştir. Tıpkı sembolizm, sürrealizm, kübizm, dadaizm... vesaire gibi akıl düşmanı olarak ortaya çıkmış sanat hareketlerinin netice itibariyle aklın sınırlarını genişletmiş, bugün artık makul görülen değerlere varmış oldukları gibi. Bu arada tabiî sular bulanmış ve bulanık suda, balık avlayanlar olmuştur. Sözü dinlenmez olan, otlağını kaybeden, zamana ayak uyduramayan, genç ve yeni olan herşeye içerleyen türlü türlü insanlar buhran, iman, şeytan, iflâs, dejeneresans gibi dumanlı kavramları habire kullandılar. İnsanlar makineleşiyormuş, ruhsuz ahlâksız oluyormuş, saygı, zevk, edep erkân ortadan kalkıyormuş. Halbuki dünyamızın Avrupa kafası sayesinde günden gune daha iyiye gittiğine, yer yer ve muvakkat gerilemelere, aksamalara, sabotajlara rağmen dünden daha haklı, daha akıllı, daha zevkli, daha mesut olduğunu görmemek için ya kör yahut da bilerek bilmeyerek her türlü değişmeden zarar göreceklerin adamı olmak lâzım. Avrupanın bulduğu açık ve cömert kültür formülü sayesinde her gün ve her şeye rağmen dünyanın her yerinde hakkını, medeniyet payını isteyenlerin sayısı alabildiğine artmıyor mu?

Kriz diye adlandırılan rahatsızlığı doğuran da belki bu artışın tâ kendisidir. Sokağı aydınlatan elektriğin er geç ruhları da aydınlatacağı su götürmez. Ama evlerinde elektriğin bir dakika kesilmesine razı olmayan bazı aydın kişiler yine de insanlarn mum ışığıyla daha mesut ve daha ahlâklı olacağını söylüyorlar. Niçin? Bu

(*) Sabahattin Eyüboğlu, *Mavi ve Kara*, Can Yayınları, 1973.

kişilerin elektrik payları fazla kaçmış da ondan diyeceğim geliyor. Medeniyetin maddisi mânevisi diye ayırmalar yapanlara ben olsam hiç elektrik vermem.

Dünyada medeniyetin nimetlerinden faydalanmayan sürülerle insan bulundukça bu nimetlere kavuşanların medeniyeti kötülemeleri gülünç bir şeydir. Tekniğin, makinanın çağımızda insanlığa ettiği hizmetler yanında, bunları ihtiraslarına âlet edenlerin sebep oldukları büyük felâketler bile küçük kalır. Teknik, makina maddî şeylerdir, ama onları yaratmanın ve muhtaçlara dağıtmanın hazzı, heyecanı da maddî midir?

Aslında maddî manevî ikiliği üzerine fikir kuranlar ruhla bedeni ayıran çağların düşünce kalıplarına bağlı kalıyorlar. Bizim çoğumuz, bütün ikilikler gibi bunları da ortadan kaldırma, insanı ve dünyayı bir çözülmez bütün olarak görme yolundadır. Fizikle metafiziği, dinle felsefeyi, akılla imanı, sanatla tekniği, insan içi ile insan dışını, zıt kutuplar olarak görmek artık bizi ileriye değil geriye götürür. Yeni düşüncenin varmakta olduğu bütüncüllüğün mistik ve panteist dünya görüşüyle bir benzeğliği yok değil. Fakat şimdiki düşünce evrenin ötesine değil, büsbütün berisine, özüne doğru gidiyor.

1954

ULUSLAŞMA SÜRECİNDE BATILILAŞMANIN YERİ*

NİYAZİ BERKES

(...) Kemalizmin sadece bir Batıcılık akımı olarak yorumlanması, Kemalist devrimciliğinin eski Tanzimat Batıcılığına döndürülmesi demektir. Kemalizmin "hars"çılık tutuculuğu değil, uygarlık ilericiliği olduğunu, bu ikisi arasında önemli bir yan olan toplumsal devrimciliğin kalkması sonucu Demirel türü "Batı medeniyetçiliği" anlayışına döndürülmesi olmuştur.

Bu nedenlerle Kemalizme özgü üç halka olan (a) ulusal bağımsızlık, (b) egemenliğin halkın kalkınmasına yarayacak yönde olması, (c) bunun devrimci atılımlarla gerçekleştirilmesi ilkeleri arasındaki bağlar kopmuştur. Tanzimat, Abdülhamit, Menderes ve bu "Batı medeniyetçiliği" anlayışlarının Batıcılığı, bu üç-halkalı Batıcılık anlayışına ters düşer. Tek-hücreli Batıcılığın tarihimizde ve günümüzde en çok gericilik zamanlara rastlaması tesadüf değildir. Devrimciliğe en aşırı şekilde düşman olan Abdülhamit dönemi, o çeşit Batıcılığın en aşırılaştığı zamandı. Gericilik düşünüşünün mutlaka Batıcılık karşıtı, Batılılaşma düşmanı olduğunu sanmak nasıl yanlışsa, Atatürkçülüğü de sırf Batıcılık ve Batılılaşma sanmak o kadar yanlıştır.

İç-içe üç halkalı görüş bize Batılılaşma tutumunun belirli koşullara bağlı olduğunu gösterir. Batılılaşma, Batı uygarlığının ekonomik prensiplerine göre değil, geri kalmışlığın zorunladığı toplumsal kalkınma prensiplerine göre olabilir. Ancak bunun sınırları içinde devrimsel değişme amacına dönük bir Batılılaşmadan söz edilebilir, ama buna uluorta "Baltılılaşma" denmesi bize çok bir şey öğretir mi?

Eğer aydınlar, politikacılar ulusal bağımsızlık savaşının getirdiği ulusçuluk ile Batılılaşmayı toplumsal devrimcilikle ilişiklikler açısından anlamış olsalardı bugünkü kalkınma, milliyetçilik, demokrasi bunalımlarına yol açan yıkımlı iç ve dış politika ödünlerine gidilmiş olmazdı.

Atatürkçülüğün bir Batılılaşma davası olduğu sanısının aydınlar arasında kökleşmiş olması, bugünün aydınının da Tanzimat, Meşrutiyet dönemi aydınları gibi, toplumsal içten ve bağdan yoksun kişiler olduğunu gösterir. Uygarlık tarihi görüşünün çürütülmesi de aydının toplumcu görüş ve toplumla bağ yoksunluğundan ileri gelmiştir. Batı üzerine edebiyat ve kültür kanallarından, kitap ve dergilerden, Batı seyahatlerinden gelen mihanikî, safdil Batılılaşma görüşünün diğer bir yanı aydının ilericilik adına akıl

(*) Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, 1975.

ve din aydınlanmacılığına mutlak inanışıdır. Toplumsal yapı devrimciliğinin gerektirdiği ekonomik kalkınma yolu yerine akıl ve din aydınlanması, Batılılaşmanın gerçek koşulu olduğu görüşü ilerici aydınlar arasında yaygındır. Bu, Batı'dan ne yanda, nerede geri kaldığımız sorusuna geçişte gericilerin verdiği yanlış cevapların eleştirilmeden ilerici aydınlar elinde bir geçerek ilerleme yolu olduğu sanısının bir yansımasıdır. Tanzimatta "geri kaldık" teşhisine varıldığında "Batı neden ilerledi? Biz neden geri kaldık" sorusu, Abdülhamit döneminde "din" nedeni gösterilerek yanıtlanmıştı. Bu görüşün etkileri, zamanımıza kadar, düşünümüzü bir türlü doğrultulamayan bir eğrilik içine sokmuştur. Bu görüş, Batı uygarlığı ile Türk toplumu arasındaki farkı "din" planına koymakla, olumsuz bir açı içine sokmuştur.

Bu görüşün güçlendği Abdülhamit döneminde, Batı uygarlığı, Batılıların kendi dinsizliklerinin eseri olarak Batılılara özgü bir uygarlıktı. Müslümanlar da kendi dinlerinin uygarlığının yüksek gerçeklerini ortaya çıkaracaklar; Batı uygarlığına ihtiyaçları kalmayacaktı. Abdülhamit döneminin başlattığı obskürantizmin temel ilkesi budur.

Meşrutiyet döneminde buna karşı gelen tepki, Tanzimat Batıcılığının etkisı altında, bu eğriliği düzeltmek yerine, onu tersine çevirmekle sadece olumsuz bir tepki oldu. Esas tez, Batı'yı dince anlayış gene olduğu gibi kaldı. Tersine çevrilince bu tez şu biçimi aldı: Batı, dinsizleştiği için değil, Hıristiyanlıkta reform yaptığı için aydınlanarak uygarlığını yaratmıştır. O halde İslâmlık da bir reform geçirmeli, dini uygarlığa karşıt bir şey olmaktan çıkarmalıdır. Bu görüş Cumhuriyet döneminde de yaşıyor.

Biraz kurcalanırsa görülür ki bunun Abdülhamit dönemindeki inanışa üstün bir yanı yoktur. Batı uygarlığının din reformu ve aydınlanmasının sonucu olduğu inancı, bu uygarlığın Müslüman ya da Arap uygarlığının etkisi altında Hıristiyanlığın zayıflaması eseri olarak doğduğu sanısı kadar temelsizdir. Ziya Gökalp, Abdülhamit döneminin görüşünün bir yanı ile Meşrutiyet döneminde Abdullah Cevdet'in güttüğü bir yanı kaynaştırarak, bu yanlış sanıyı daha da kökleştirdi. (...)

Buraya kadarki tartışmalarımız göstermiştir ki Ulusal bağımsızlık savaşı öncesi dönemler boyunca Türk düşünü bir yandan Batılılaşma sorunu ile, bir yandan da ulusal varlığın niteliği sorunu ile karşılaşmış; bu ikisinin altında yatan gerçek sorunun bir devrimsel toplum değişmesi sorunu olduğu anlaşılmamış; Batılılaşma Batı uygarlığını "alma"; Ulusçuluk da bunun karşısında ya din, ya da ırk kavramlarına dayandırılan geleneklere "sarılma" olarak anlaşılmıştır. "Batıcılık" ile "Milliyetçilik" birbirine zıt iki eğilim olarak kalmıştır. Prens Sabahattin'in Asya türü toplum ile devlet yapısından Batı uygarlığına özgü yapıya geçme görüşü ulusçuluğa aykırı; Gökalp'in "ümmet" uygarlığından "millet" harsçılığına geçme görüşü Batıcılığa aykırı iki görüş olarak kalmıştır.

İkisi arasında bağlılık ancak Ulusal Bağımsızlık Savaşı ertesinin ürünü olan Kemalizmin toplumsal devrimcilik görüşü ile kurulabilirdi. Bundan ötürü, bu düşünüşte ulusçuluk ile Batıcılığın yeni anlamlarını, bunların Türk toplumunun çağdaşlaşması bakımından yerini tartıştık. Devrimcilik yolunun baltalanıp bozulmuş, tamamlanması önlenmiş kaldığını gördük. Bir yandan ulusçuluğun gene eski İslâmcı, Osmanlıcı, Türkçü biçimlerine dönüldüğünü; Batıcılığın da Tanzimat dönemi uyduculuğu ile Meşrutiyet döneminin özel girişimcilik anlayışlarına dönüştüğünü gördük. İki sorun arasındaki bağıntı gene kopmuş; hem ulusçuluk, hem Batıcılık Türk toplumunun çağdaş bir ulus olarak değişme ve kalkınmasına değil, bulunduğu halde bile kalmasına elverişli olamayan sonuçlara varmıştır.

Ulusçuluk anlayışının anti-Kemalist yönlere girmesi, devletçiliğin başarısızlıklarının başlaması ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bunların kökleri, devletçiliğin kaldıramadığı gerilik kaynaklarının toplumda hâlâ yaşamasındadır. Devrimsel değişmeler önlenince Ulusçuluk ile Batıcılık gene birbirine aykırı iki anlayış olmağa başlamıştır. Tarih görüşü ile din-devlet ayırımı sonunları, Ulusal bağımsızlık anlayışından yoksun politikacılar elinde, Irkçılık ya da Mukaddesatçılık; din-devlet sorunu da Fransız "laicism"i modeline göre anlaşılmıştır. İki yanın altındaki ters Batı anlayışı, toplumcu ekonomik kalkınma politikasına ters sonuçlar vermiştir. Nasıl dünya uygarlığında Türk görüşü yerine uydurma Turan

"hars"ında Türk anlayışı gelmişse; nasıl ruhanî dinlere aykırı Türk geleneği yerine Türk toplumunun din-devlet geleneği ile ilişiği olmayan uydurma bir "layiklik", aydın din adamı görüşü getirilmişse, devletçilik siyasetinin yerine de Batı kapitalizmi çıkarları hizmetinde bir yerli komprador dinciliğine dönülmüştür.

Bunlardan ötürü, geçmişte olduğu gibi, son yirmi beş yıllık dönemde de Batılılaşma, Batıcılık görüşü hep olumsuz sonuçlar vermiştir; toplumun çağdaş bir ulus toplumu olarak gelişmesine, toplumsal ekonomi kalkınmasına yeterli olmamıştır. Batıcılık, İslâmcı, Osmanlıcı, Türkçü görüşlerin hiçbirine karşı başarılı bir görüş olamamıştır. Bu hale gelmiş bir Batıcılığın önümüzdeki yıllarda da neden Türk toplumunun zararına yürümekte olduğunu tartışacağız. Çünkü sonuç, Türk halkının üçüncü dünyanın yeni kurulmuş ulusları arasında "gelişmemiş toplum" şeklinde yer alması olmuştur. Bunun İslâm öncesi, İslâmlık dönemi, Osmanlı dönemi süreleri içindeki yeri, bir proto-halk, bir çekirdek ulus, bir reaya olarak bakılmakla anlaşılabilecek olan bir yerdir. Saydığımız dönemlerin ürünleri olarak bugün de var olan Şeriatçı, Osmanlıcı, Irkçı aydının kopmuşluğunu böyle bir "gelişmemiş" yani ilkel ulus içinde incelemekle daha iyi kavrayabileceğiz. Peşin söyleyelim ki bunların hepsi Batılılaşmış kişiler torbası içinde yanyana durmaktadırlar. Aralarındaki tepişmeler, Batılılaşma üzerine değil, toplumsal yapı devrimciliği üzerinedir.

TÜRKİYE'NİN SİYASİ HAYATINDA BATILILAŞMA HAREKETLERİ VE KAYNAKLARI*

TARIK ZAFER TUNAYA

Giriş

Batılılaşma terimine çeşitli tarifler bulmak kabildir. Konumuz bakımından belki de en geniş anlamı seçeceğiz: Batılılaşmak, modern bir toplum olmak üzere girişilmiş teşebbüsler ve gerçekleştirmelerdir. Türkler, önce büyük bir imparatorluğun kurucu unsuru olarak, sonra da bağımsız bir millî Devletin kurucuları olarak, onyedinci yüzyılın sonlarından beri batılılaşma olayları, toplumlarını ve devletlerini içinde bulundukları çağın gidişine uydurmak, ihmale uğramış bir sosyal yapıyı Batı medeniyeti seviyesine çıkarmak gayreti içindedirler. Bu gayret hâlâ devam ediyor.

Bugün ulaşılmış olan merhale uzun bir gelişmenin mahsulüdür: Teokratik - mutlak bir monarşiden meşrutî bir rejime geçilmiş, bu kanaldan da lâyik - cumhurî bir Devlete varılmıştır. Gelişme kesintili olmuştur, daimî surette kendisini yorumlayıcı ve açıklayıcı fikir hareketleriyle de beslenmiştir. (...)

Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşma Hareketleri

(...)

İlk ıslâhat, kısmî müessese ıslâhları şeklinde görülür. Bu cereyan, 17. yüzyıldan itibaren başlatılabilir.

(...) Kısmî müessese ıslâhları devresinde, ıslâhat metodu dikkatimizi çekmelidir. Bu ikici, telifçi, tavizci bir metottur. Bilhassa Selim III, Nizamı Cedit'i ile, bu yolu açmıştır: Eski'nin yanında yeni'yi kurmak. Metot hiçbir şekilde, isabetli bir sentez mahiyeti taşımamıştır. Bir kere her iki müessese birbirini inkâr ediyordu. Her fırsatta, birisi ötekini ortadan kaldırmayı gaye edinmişti. Yeni, varlığını, eski'ye tâviz vererek kabul ettirmek isteğindeydi. Metod bu devrede uygulanmaya başlamıştır. Ve Türk Devriminin ilk yıllarına değin devam etmiştir. Batı medeniyet alanına kesin geçiş kararını ilk olarak, Türkiye Cumhuriyeti vermiştir.

Gene bu devrededir ki, Osmanlı İmparatorluğu, Batıyı hakir görmek siyasetini terketmiş

(*) *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri ve Kaynakları*, Yedigün Matbaası, 1960 (?).

Avrupanın muvazene siyasetine girmiştir. Nizamı Cedit'in bir özelliği bu hususu sağlamış olmasıdır. Büyük Avrupa merkezlerinde, daimî elçiliklerin kuruluşu Selim III devresinin eseridir.

İkinci ıslâhat sistemi, aydın despotluk diyebileceğimiz, Mahmut II'nin saltanatı devresinde görülür. (...)

Mahmut II, geleneklerle savaşmaktan çekinmeyen bir hükümdar olmuştur. Mutlak otoritesine muayyen dozda rasyonalizm katmasını bilmiştir. Bu bakımdan 18. yüzyıl Avrupasında "aydın despotluk" denilen bir sistemi de temsil ettiği söylenebilir. Fakat Mahmut II'nin giriştiği bütün hareketler, yenilikçi karakterlerine rağmen, yukarıdan aşağı bir istikamet takip etmişlerdir. Mahmut II, karşısında mutlak otoritesiyle çarpışan, yetkilerini hudutlamak isteyen bir kitle bulmamıştır. Bizzat Osmanlı toplumuna yeni, batılı müesseseler vermek, haklar daha doğrusu müsaadeler vermek yoluna gitmiştir. Bu bir otolimitasyondu. (...)

Mahmut II ıslâhatını, daha ileri bir adım takip etmiştir. Tanzimat sistemi modern Devlet fikrini daha fazla gerçekleştirici bir gidişi ifade eder. Tanzimat Hattı yeni bir siyasî organizasyonun lüzumunu da belirtmişti. Tanzimat aynı zamanda bir zihniyettir. Sonraki devrelerin biraz da küçümseyerek "Tanzimat Kafası" dedikleri toplum anlayışı, muhafazakâr (teokratik ve gelenekçi), ikici (telifçi ve tavizci), bununla beraber daima araştırıcı ve Batıcı bir karaktere sahip olmuştur. 18. yüzyıldan beri süregelen, batıcılık hareketleri şekilsizdi. Tanzimat bunlara bir açıklık ve şekil vermiştir. (...)

Tanzimatın ikinci ıslahat metodu, Devletin gayesini de ikileştirmiştir. İslâmî gaye yanında Osmanlılık gayesi de yer almıştır. Bundan böyle, Osmanlı etik'i çifte gayeye dayanacaktır. Ümmet yanında, Jön Türklerin vatan, millet gibi terimleri de yer almaya başlıyacaktır. Tanzimatın müesseseleri bu yenileştirilmiş, ya da yeni bir anlam kazandırılmış gayeye göre teşkil edilmiştir. Bu gaye, batılılaşma cereyanına çok yakındı. Tanzimat ilk olarak, Batı karşısında, batılılaşmaya mecbur olduğunu resmen ilân etmiştir. Bu mecburiyetin sebepleri arasında, bizzat Batı'nın müdahaleci tutumu başlıca âmil olmuştur. 1856 Islâhat Fermanı, dikte ettirilmiş bir ıslâhat programından başka bir mahiyete sahip olmamıştır. (...)

Birinci Meşrutiyet, sosyal alanda Tanzimattan fazla ıslâhat yapamamıştır. Fakat bütün ıslâhat hareketlerinin sembolü olmuştur. Meşrutiyet rejimi, gerçek ıslahatın ilk şartı, kendisi sayılmıştır. Bir ideal halinde yaşatılmıştır. Bundan böyle, Batılılaşmanın adı, Meşrutiyetin gerçekleştirilmesi, yeniden ilânı olacaktır. Bu idealin yaşatıcıları Jön Türk'ler olmuştur. (...)

İkinci Meşrutiyet önce siyasî ıslâhatta karar kılmıştır. Bütün gayeler çok partili rejime dayanan Parlamenter bir hükûmet sisteminin kurulmasında teksif edilmiştir. Bu sistem her türlü ıslâhatın en esaslı şartı olarak kabul edilmiştir. Aslında böyle bir gaye de yeni bir hayalden ibaretti. Aynı zamanda kâğıt üzerinde kalmış bir teşebbüsten ileri gidememiştir. (...) 1912 senesinden itibaren iktidarda tek başına kalmış olan İttihat ve Terakki otarşik bir zihniyetle, bitmez tükenmez iş ve dış gaileler ortasında, bir hayli sosyal meseleyi ıslâhat olarak ele almıştır. Bunları plânlamıştır. Bir kısmını da kanunlaştırmak imkânını bulmuştur. Bu suretle İmparatorluğun, hayatının son sekiz yılında, batılılaşma bir İktidar partisi programı haline getirilmiştir. İttihat ve Terakki ideolojisinde Milliyetçilik prensibi, batılılaşmak hattâ lâyikleşmekle aynı anlamda sayılmıştır. Kültür alanında "Milliyetçilik - Garpçılık" prensibi, hurâfe ve gelenekçiliğe karşı açılmış savaşın ağır topları olmuşlardır. (...) İkinci Meşrutiyet bütün yönleriyle, Batının fikirlerine ve müesseselerine ardına kadar açık bir kapı olmuştur. Millî ve lâyik bir Devlet formülüne varmak için bütün hazırlıklar ve denemeler İkinci Meşrutiyet adını verdiğimiz siyasî lâboratuvarda yapılmıştır. (...)

Türkiye Cumhuriyeti Rejiminde Batılılaşma Olayları ve Fikirleri

(...)

Türkiye Cumhuriyetini Osmanlı İmparatorluğunun ıslâhat hareketlerinden ayıran büyük özelliği kesin bir kararla Batı medeniyeti alanına geçişi kabul etmesindedir. En ileri medeniyet seviyesi Batı medeniyeti olduğuna göre, Türkiye'nin de gayesi bu seviyeye ulaşmak olmalıy-

dı. Bu seviye dışında, ancak geriliklerle beslenen bir hayat telâkkisi kalıyordu. Şu halde Batı medeniyeti alanına geçiş milî bir hayat prensipi sayılmıştır. Bu riyazî bir gerçek olarak kabul edilmiştir. Batılı bir toplumun ve Devletin kurulabilmesi için herşeyden evvel yeni bir hayat tarzını yerleştirmek, sonra da bunun yeni bir hukuk düzeniyle kurunması yoluna gidilmiştir. Hukuk değişikliğinin temel prensii lâyiklik olmuştur. (...)

Türk Devrimcilerine göre Batı medeniyeti sadece Hıristiyanlığın eseri sayılamazdı. O müşterek bir medeniyetti. Yirminci yüzyılın hayatını yaşamak kat birkaç asır boyunca, kitleleri hûrafe ve bâtıl itikatlar içine sokmuş Türk Devriminin Batı medeniyetini kabulü, Türklerin mukaddesatını, dinlerini kaybetmesi demek de olamazdı. Batı medeniyeti ile Türklerin millî hasletleri ve özellikleri arasında bir sentezin ifadesi olabilirdi. Türk Devrimini Orta - Doğunun alışılmış hareketlerinden ayıran karakteri bu suretle ortaya çıkar. Ve 1950 yılında, Dünya tarihinde ilk defa olarak tek parti rejiminden çok parti rejimine geçiş örneğini Türkiye Cumhuriyetinin vermiş olması, Türklerin Batı medeniyeti camiasına yapmış oldukları bir yardım sayılabilir. Böylece Türkler, Batılı müesseselerin kendi toplumlarında müspet sonuçlar vererek gelişebileceklerini ispat etmişlerdir. Batılılaşma terimi bugün yaratıcı bir ilim zihniyetine dayanarak, demokratik bir Devletin kurulması anlamını kazanmıştır.

Türk Devriminin dayandığı gayenin gerçekleşmesi, korunması ve geliştirilmesi inkilâpçı bir hukuk nizamının fonksiyonu olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan kanun koyucunun toplum üzerinde yaratabileceği tesirlerin azamîsinden faydalanmak yoluna gidilmiştir. (...)

Cumhuriyet rejimi içinde Batılılaşma problemi Osmanlı toplumundaki şeklini değiştirmiştir. Ve iki cereyan halinde belirmiştir. Bununla beraber Meşrûtiyette vücut bulmuş bazı tezlerin bugün de savunulduğu görülür. Bu iki ana görüşü "Bütüncü" ve "Bölümcü" olmak üzere ayırmak mümkündür.

Bütüncülerin ittifak ettikleri tez şudur: Batı Medeniyeti bir bütündür. Ancak bütünlüğü ile alınabilir. Bu kesin bir karardır. Zira herhangi bir medeniyeti kısmen iktibas etmek ilmî gerçeklere asla uygun değildir. Nihayet iki medeniyet arasında âhenkli bir sentez olabilir, o kadar... Bütüncüler bu fikirlerde nisbeten âhenkli bir birliğe varmış sayılabilirler. Ne var ki birçok meseleleri ortak bir gözle görmedikleri de vâkidir. Üzerinde çok durdukları sentez unsurlarını kaba taslak dahi olsa tespit etmiş değillerdir. İşledikleri bazı temalar arasında Batı'dan korkmamak ve kaçmamak, Doğu'nun tarifi, skolâstiğin reddi, irtica ile savaş gibi meseleler yer almıştır. Halen Türkiye'de Batılılaşmak Devrimci bir prensip olarak savunulmaktadır. Bu fikri işleyen yayım organları arasında Varlık, Forum, Türk Düşüncesi gibi dergiler vardır. Yalnız bunların Batılılaşma problemine baktıkları açıların farklarını tesbit gerekir.

Bölümcü görüşler Batılılaşma meselesini kısmî bir şekilde nazara alan görüşlerdir. Bunlara göre Batı tamamen alınamaz. Ancak kısmen iktibas edilebilir. Batıdan alınacak olan sadece onun tekniğidir. Onun manevî, doktrinal ve sosyal değerlerine lüzum yoktur. Dikkate değer nokta odur ki, bu görüş birbirine taban tabana zıt iki fikir akımı tarafından savunulmuştur.

1933 yılına doğru, tarihin gidişine sosyalist bir acıdan bakan Kadro'cular Avrupa'nın mahiyetini tayine teşebbüs etmişlerdir. İhtiyar kıt'anın kapitalizm ve emperyalizm baskıları altında çökmekte ve dağılmakta olduğu kanaatine varmışlardır. Türk İnkılâbı Batı'dan sadece teknik alacaktır. Türk İnkılâbı Avrupa tekniğinin "hayranı"dır, "mirasçısı" olamaz. İdeolojisini Avrupadan alamaz. Kendisini doğuran tarih olaylarından ve toplum şartlarından almalıdır. Böylece Faşizm ve İhtilâlci Sosyalizm arasındaki yerini kazanmıştır.

Bölümcü bir diğer görüş de gelenekçi çevrelerin fikirlerini ve tezlerini birleştirir. Bir bakıma bu çevre Meşrûtiyetin İslâmcı cereyanını devam ettirmektedir. Fakat mensupları ile İkinci Meşrûtiyetin İslâmcı cereyanının savunucuları arasında bilhassa ilmî bakımdan büyük büyük farklar vardır. Meşrûtiyette olduğu gibi bu çevre mensupları kısmen ilmî bir zihniyete sahiptirler. Fakat büyük bir kısmı ilimden tamamen uzak naklî ve iptidaî görülerine İslâmcı bir veçhe vermek iddiasındadırlar. Ve Meşrûtiyetin 31 Mart'çı gidişini fiilen ve fikren devam ettirmektedirler. Meselâ; Saidi Nursî 31

Mart hareketinin Saidi Kürdî'sidir. O zamanki fikirlerini ısrarlı bir sadakatle bugün de tekrarlamaktadır. Genel olarak bu görüş sahipleri lâyiklik mefhumu, kifayet meselesi, öğretim meseleleri ve her çeşidi ile siyasi olayların yorumlanması üzerinde durmaktadırlar. Teşrî alanda da meclis çalışmalarının islâmîleştirilmesini ileri sürmüşlerdir.

Görülüyor ki Batılılaşma meselesi Cumhuriyet Türkiye'sinde, Meşrûtiyette olduğu gibi "Bu Devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusuna bir cevap arayışı olarak ortaya çıkmamaktadır. Millî kurtuluş hareketini tamamlamış bir memlekette modern bir sosyal hayatın ve Demokratik bir rejimin nasıl yerleşeceğinin araştırılmasını ifade etmektedir. (...)

BATILILAŞMA İHANETİ*

D. MEHMET DOĞAN

Önsöz

Bugün ilk batılılaşma hareketlerinin üzerinden iki yüz yıla yakın bir süre geçmiştir. Hatta son sürekli batılılaşma hareketleri de yarım asırlık bir tarihe malolmuş bulunmaktadır. Namuslu Türk aydınları yakın tarihimize bakarak, Avrupalılaşma / Garplılaşma / Medenîleşme / Uygarlaşma / Çağdaşlaşma... gibi kelimelerle ifade edilen batılılaşmadan ne beklenildiğini, Türkiye'ye neler getirdiğini, karşılığında nelerimizi yok ettiğini çok iyi bilmelidirler. Yakın tarihimiz araştırıldığında ilk planda göze çarpan, batılılaşma hareketleri üzerindeki açık - gizli yabancı baskısıdır. 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat fermanlarından başlayarak 1920'lerdeki hareketler, 1946'da çok partili siyasî hayata geçiş, 1960 ve 1970'lerdeki birçok siyasî / iktisadî / içtimaî hareketler üzerinde yabancıların baskıları bârizdir. Bugün bu gerçek bütün namuslu tarihçiler tarafından kabul edilmektedir.

Yer yer doğrudan yabancı baskıların hissedildiği batılılaşma hareketlerinde sömürgeci Batının gayrimüslim azınlık gruplarla çıkar koalisyonu yaparak devletimizi sömürgeleştirme gayretleri ağır basmaktadır. Yabancılar, gayrıtürk ve gayrimüslim gruplardan kendi çıkarları doğrultusunda faydalandıkları gibi, aynı şekilde "yeni aydınlarımız"dan da, medenîlik yaftasıyla sundukları bazı maymuncul yeniliklerle esir etmek suretiyle, istifade etmişlerdir. Böylece, sömürücü Batı, azınlıklar ve batıcı aydınların teşkil ettiği menfaat cephesi ile halkımızın çıkarları çelişir hale gelmiştir. Türkiye'de asırlık zıtlaşmaların geçen zaman içinde törpülenmek bir yana günümüze daha da pekişerek intikali, bu tür hareketlerin halk vicdanında doğurduğu tepkilerle ilgili olmalıdır. Halkımız elbette toplumuna yabancılaşmış aydının maymuncul "medenîleşme" tavırlarına karşı çıkacak ve onu kendinden saymıyacak, inkâr edecekti.

1839 Tanzimat ve 1856 Islahat fermanları şüphesiz Osmanlı üniforması giymiş paşalar tarafından okundu. Ancak bu paşaların arkasındaki, emperyalizmin uzun vadeli hesaplarını dikte edenler dikkate alınmazsa hem tarihi hem de günümüzü aydınlatan sonuçlara varmamız imkânsız hale gelir. Yağmurlu bir kasım sabahı ailesi efradıyla helâlleşerek Gülhane Hattı Hümayununu okumaya giden "Büyük" Reşit Paşa, elindeki padişah fermanının İngiltere'deki elçiliği sırasında, Dışişleri Bakanı Palmerston tarafından teklif ve telkin edilen ıslahatlarla ilişkilerini (benzerliklerini hatta aynılıklarını demek daha doğru) bilmenin korkusu içinde olsa gerektir. Aynı Reşit Paşa, Batı'nın sömürgeleştirme emellerine en geniş ölçüde hizmet eden 1838 imtiyazını İngilizlere, devleti kurtarma hayalleri içinde vermişti.

Yabancılar Türkiye'yi sömurgeleştirmek için

(*) D. Mehmed Doğan: *Batılılaşma İhaneti*, Birlik Yayınları, 1975.

her türlü yola başvuruyorlardı. Bu yollardan biri de borçlandırmaydı. İngiliz elçisi Canning'in Batılılardan borç alınmasına ilişkin ıslahat lâyihası Abdülmecid tarafından reddedilmişti. Namuslu idareciler, başta Padişah olmak üzere yabancılardan borç alınmasına karşı direnirken, batılılaşma tarihimizin "büyük"lerinden Âli Paşa, 50 milyon franklık bir borç antlaşmasını 1855'de gizlice imzalıyordu. Bu antlaşma daha sonraki borçlanmaların, neticede Osmanlı maliyesinin iflâsının ve yabancı devletlerin borçlarını tahsil etmek için ülkemizde kurdukları "Düyunu Umumiye"nin önsözü oluyordu.

Batılı sömürgeciler Devletimize güç veren ne kadar müessese varsa hepsini yok etmeye azimliydi. İktisadımız, kültür ve eğitim kurumlarımız yıkılmış, yerine emperyalistlerin çıkarlarına hizmet eden müesseseler kurulmaya başlanmıştı. Batılı emperyalistler bu yöndeki açık ve gizli çabalarına yüzyıllar boyu devam ettiler. Önlerinde en önemli engel olarak devletimizin İslâm topluluklarıyla bağlarını koruyan müesseseler vardı.

Gerçekten, XX. yüzyıl başlarında, İslâm halifesinin adı, bütün İslâm topluluklarının camilerinde okunuyordu. Hicaz demiryolu bütün dünya Müslümanlarının iştirakiyle inşa edilirken, Osmanlının girdiği bütün şavaşlar İslâm topluluklarında yankı buluyor, meselâ Edirne, Bulgarların elinden geri alındığında dünyanın her tarafındaki Müslümanların kutlama telgrafları başkent İstanbul'a akıyordu. İslâm âlemi hürriyet uğrunda başkaldırmak için Hilâfet müessesesinin meydana getirdiği manevî birliğe umutla bağlanıyordu. Öyleyse, bütün İslâmcı hareketler ve Halifelik emperyalizmin gözünde yok edilmesi gereken şeyerdi. Ve emperyalizm bir gün bunu da gerçekleştirecekti (1924). Oysa emperyalizmin ağababası İngiltere bugün bile, bütün fonksiyonlarından soymasına rağmen, eski sömürgelerle bağlantı sağladığı için krallık müessesesini korumaya devam etmektedir. (...)

Bir Çağdışı Oluşun Tarihi

Eğer yazılsa iki yüz yıllık batılılaşma tarihimiz bu adla anılabilirdi. Bir yazar, "Geri kalmışlığın tarihi" dedi. Bürokrasinin bu oluşumundaki rolü, kendi geri kalmışlığı bir ölçüde çiziliyor bu kitapta. Bir yazar da aynı dilimi anlatırken "Düzenin yabancılaşması" deyimini uygun buldu. Bürokrasi, "aydın" denilen tabakanın macerası, halkla zıtlaşması, sömürgecilere âlet oluşu bu kitabın konusudur. Bu kesitte bürokrasi yalnız kendini konu edinen bir tarihi hak etmiştir. Bu tarihe onun iki yüz yıllık macerası ve kendi iç yapılanışı dikkate alınarak "Bir çağdışı oluşun tarihi" adını vermek en uygunudur. Şüphesiz, bütün medenileşme, modernleşme, batılılaşma, Avrupalılaşma ve çağdaşlaşma iddialarına rağmen "çağdışı" olanların tarihi ibretle okunacaktır. Burada bu tarih kesitinin günü açıklamada fayda sağlayacak bazı çizgilerine dikkati çekmekle yetineceğiz.

Komprador Bürokrasinin Doğuşu

Batı'nın kendi sistemini yayacak, kültürünü aşılayıp menfaatlerini koruyacak bir ajanlar kesimine ihtiyacı vardır. Makineleşme üretimi artırmıştır. Bu ise yeni pazarların aranması, zorlanmasını gerektirir. Artan üretimi besleyecek hammadde ihtiyacı da önemli bir baskıdır. Sömürgeciliğin maddî temeli bu iki ihtiyaca dayandırılır. Bir pazar aynı zamanda hammadde kaynağıdır Avrupalı için. Avrupalı pazara çok şey arzetmiştir. Hem de herkes için makul fiatla. Türkiyeli bürokratlar bu pazarda çok ucuza gitmiştir. En çoğu bir takım frenk kostümüne... Ve aydınlar bütün halkımızı bu bedele razı etmeye çalışmışlardır. İki yüz yılın, yüz elli yılı bu çabayla geçmiştir. 150 yılda 1838 ticaret sözleşmesi, dış borç anlaşmaları, Düyunu Umûmiye idaresi, meşrutiyetler, teşkilâtı esasiyeler, hürriyetler ve mağlubiyetler birbirini kovalarken aydınların bütün meselesi Avrupalı gibi giyinmek, yemek, içmek, dans etmek, okumak, yazmak... kısacası Avrupalı gibi yaşamaktır. Osmanlı ülkesinde Avrupalılar azınlıklar dışında pek komprador burjuvazi bulamamıştır ama, tesirli bir komprador bürokrasi tabakası oluşmuştur ki, sömürge çarkları onların gaflet, dalâlet ve hatta hıyanetleri sayesinde rahatça işleyebilmiştir. Bürokrasi bu süre içinde hep iktidara bütünüyle sahip olacağı çağı özlemiştir. İdarenin başı (pa-

dişah) din, ilim kurumları buna mani oldukça onları yok etmenin yollarını aramıştır. Bu aynı zamanda sömürgeleşmeye karşı koyan halktan kurtuluşun da yolu olacaktır. Bürokrasi bu fırsatı, savaşlar, savaşlarla dolu yıllardan sonra bulmuş ve yazımızın başında sözünü ettiğimiz "çağdışı çağı" oluşturmuştur.

Baş Komprador Bürokratlar

Batılılar her devirde Türkiye'de bir "baş komprador bürokrat" türetmiş veya istidadı olanları destekleyerek kendi emellerine âlet etmiştir. Bunların adı Reşit Paşa'dır, Mithat Paşa'dır, İsmet Paşa'dır veya bir başkasıdır. Fakat "Büyük", "Kurtarıcı", "Hürriyet kahramanı", "Dış siyaset kahramanı", "Demokrasi kahramanı", "umut" v.b. sıfatlarla anılırlar. Bir seviyede bunların II'ncisi, II'üncüsü de sömürücü menfaat çevreleri ve onların âletleri bürokrat tabaka tarafından tezgâhlanıp halka takdim edilir. "Büyük", "II"nci Büyük" ve "Onlardan sonra III'üncü Büyük" v.s. sıfatlarının ardında yatan gerçek "I'inci baş komprador bürokrat", "II'nci baş komprador bürokrat", "III'üncü baş komprador bürokrat" olmalarıdır. Emperyalizm, böyle bir baş komprador bürokratlar (B.K.B.) saltanatını yurdumuzda gerçekleştirmiştir. Türkiye'nin "çağdışı çağ"ın ezici baskısından az çok sıyrıldığı anlar baş komprador bürokratların iktidar güçlerinin zayıfladığı anlar olmuştur. Bürokrasi ve aydınlar bu anları Türkiye'nin gerilik çukuruna yuvarlandığı anlar olarak kabul eder ve çeşitli fırsatlar hazırlayarak iktidarını yenilemeye çalışır. (...)

TÜRK HÜMANİZMİNİN ÖZÜ*

SUAT SİNANOĞLU

(...) Bu sorunla ilgilenen batılı aydınların karşıt görüşüne rağmen, Türk toplumu, kuşaklar boyunca sürdürülecek bir çaba ile, batılı evrenin ruh gelişimine basamak oluşturan aşamalardan bir bir geçmek zorunda asla kalmıyacaktır; kalmasına olanak yoktur, çünkü Türk humanizmi toplumun iç yapısından doğan zorunluklarla ve İtalyan humanizminin zorunluluk ve sorunları ile hemen hemen hiç bir tarihsel benzerlik göstermeyen bir takım sorunları çözümlemek için vücut bulmaktadır. (...)

(...) Türk humanizmi toplumun içinden gelen bir hareketle ortaya çıkmış değildir. İlk dürtü dıştan gelmiştir. Türk toplumunu kendini yenileme çabasına iten kuvvet insancıl bir içgüdüdür; kişi ve toplum olarak varlığını sürdürme içgüdüsüdür. Türk toplumu, genç kuşakları ciddi bir fikir ve ahlak eğitiminden geçirmedikçe ve böylece Atatürk'ün koyduğu ilkelerin benimsemesini sağlamadıkça, yalnızca teknik alandaki ilerleme ve toplumsal kurumların yenilenmesi ile kesin kurtuluşa erişemiyeceğini sezmiştir. Ancak düşünce ve ahlak alanında böyle bir biçimlenmeye baş vurma kararına varıldığında, bir gerçeği kabul etme zorunluluğu ile karşılaşılır: batının *forma mentis*'ini benimsemenin tek ve zorunlu koşulu, batı evreninin tarih boyunca yaşayıp edindiği deneyimin tümünü toplumca kültür bilincinde yaşatmaktır.

Bunun sonucunda, Türk toplumu kendi karşısında, insanlığın incelenmesi ve ilgilenilmesi gereken deneyim alanları olarak, yalnız klasik evreni değil, İtalyan humanizmi ve uyanış dönemleri ile bunları izleyen bütün öbür dönemleri de bulmakta, böylece batı evreni ona insanlığın manevi gelişimini çizen uzun, düz bir çizgi gibi görünmektedir: bu çizgi aşağı yukarı İ.Ö. 9. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar gelmektedir.

Görülüyor ki Türk humanizmi, doğduğu andan başlayarak, kendi özünü kuramsal açıdan değerlendirmek zorundadır: kendiliğinden do-

(*) Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, Türk Tarih Kurumu, 1980.

ğan değil, bilinçli düşüncenin ortaya koyduğu bir humanizmdir. Başka türlü olması beklenemez: Türk hümanizmi olayların zoru ile, doğal yoldan kendini kabul ettiremez, gelişemez; gerçeklerin ve duyguların dürtüsü ile oluşamaz; çünkü Türk toplumunu klasik evrene bağlayan hiç bir gelenek ya da tarih bağı yoktur; dil bakımından da herhangi bir yakınlık söz konusu değildir, tersine Avrupa ulusları ile o evren arasında etkili bir aracı rolü oynayan hıristiyan dininin aracılığından da yararlanma olanağından yoksundur.

O halde gerçek şudur ki Türk humanizminin kaynağını ilintilik zorunluluklar oluşturduğu halde, bu akımı güçlendirmek ve yerleştirmek için hiç ara vermeden bilinçli bir sistem yaratma gereği vardır. Toplumun kültür koşullarının gerçekleri, çağdaş batının etkisi, topluma özgü sanat duyarlığı ve günün zorunlulukları Türk humanizmine bugün için tahmini olanaksız bir öz, bir biçim ve bir yapı kazandıracaktır; bundan kuşku duyulamaz. Ancak şu da bir gerçektir ki bir toplumun kendi amaçlarının ve öz niteliğinin bilincine erişmesi olayı sanat ve fikir alanlarında gösterdiği özgür etkinliği derinden derine etkilemekten geri kalmıyacaktır; üstelik toplumun isteklerine ve gereksinmelerine daha kesin, daha belirgin bir yön vermeyi de başaracaktır.

Türk humanizmi, insan aklının İtalyan humanizminin yaratıcı atılımını -özellikle aydınlanma yüzyılında yapılan çalışmalar sayesinde- sisteme bağlamış bulunduğu ve klasik evrenle modern evren arasındaki ilişkiler sorununa belli bir çözüm getirdiği bir sırada (Alman neo-humanizmi yorumlama gücünü en başta bu sorunun çözümlenmesine yöneltmiştir) ortaya çıkmaktadır; bu nedenle ve tarih bilincinden aldığı kuvvetle Türk humanizmi daha başından beri kendi etkinliğini bilinçli düşüncenin ışığı ile aydınlatma olanağına sahip bulunmaktadır. (...) Türk humanizmi, klasik düşünceyi -daha doğrusu batı düşüncesini- hıristiyan batının sınırlarının da ötesine yaymayı amaç edinmiş bir fikir akımı niteliğindedir. Dolayısiyle o, Türk toplumunu yalnızca *teknik uygarlığa* ayak uydurmaya zorlamakla kalmamakta; aynı zamanda batının deneyimini yeniden değerlendirmekle, bu deneyim üzerine kendine özgü bir görüş getirmektedir. Bu görüşün oluşmasını sağlıyan neden, Türk toplumu gibi tarihi boyunca avrupalı ve hıristiyan olmamış bir toplum için, Almanların klasik düşüncenin German topluluklarına yayılmasını açıklayan kuramlarını oluştururken dayandıkları avrupalı ve hıristiyan nitelikli tutamaklardan yararlanma olanağının bulunmayışıdır.

Türk humanizminin bu konuda eriştiği kendine özgü görüş ortaya bir takım gerçekler koymaktadır. Bunların ilki şudur: batı uygarlığı deyimi ile Avrupa'nın ve Amerika'nın bugünkü uygarlığı anlaşılıyorsa, bu uygarlık klasik evrenle olan bağıntısı göz önüne tutülmadan kavranılamaz; öte yandan Yunan uygarlığından başlayarak batı uygarlıklarının bütünü olarak düşünülüyorsa, adının "batı dünyası uygarlıklarının bütünü" olması çok daha uygun düşer; hattâ "uygarlıklar"dan söz etmektense -çeşitli ülke ve çağlarda çeşitli ulusların katkıları ile beslenmiş olması itibariyle- "insanlığın manevi gelişim tarihi"nden söz etmek çok daha yerinde olur. (...)

Türk humanizminin ortaya çıkardığı ikinci gerçek şudur: bir batı uygarlığından söz edilemiyeceğine göre (edilmemesine bir neden de hıristiyan dininin Suriye kökenli, yani doğu kökenli, dolayısiyle humanist düşünceyi benimsediği ölçüde batılı olmasıdır) bizzat batılılaşma terimi, bugünkü Avrupa-Amerika uygarlığının benimsenmesi anlamında kullanılıyorsa, salt taklitçilik aşaması için geçerlidir. Ama bu aşama, açıklamaya çalıştığımız kuram sayesinde, bir kez aşıldı mı, artık batılılaşmadan değil, toplumarın "insanlığın evrim sürecine katılmaları"ndan söz etmek çok daha yerinde olur. Çünkü bu sürecin, kendi gelecekleri sorununu humanist açıdan ele alan -yani otuz yüzyıldan beri insanlığı aşamadan aşamaya götüren zihin ve ahlak değerlerini kendi istekleri ile benimsemeye çalışan- toplumlara açık olduğu ortadadır.

Başka bir gerçek te şudur ki batı dünyasının Türk humanist düşüncesi tarafından insanlığın manevi evrimi olarak değerlendirilmesi -batı düşüncesini zenginleştirmekten, onun kendi değerini daha iyi kavramasını sağlamaktan ve ona bugünkü tarihsel işlevini göstermekten başka- bu yeni fikir akımının anlam ve önemini daha da derinleştirebileceği sonucuna götürmektedir. Gerçekten, Türk humanizmi, böylece, insanlığın yeni bir gelişme aşamasına girdiğinin ilk kanıtı olarak belirmektedir. Netekim

Türk humanizmi dünyanın bütün toplumlarını insanlığın evrim sürecine katma olanağını kuramsal bir sav olarak ileri sürmekle kalmayıp, bunun aynı zamanda pratik bir kanıtı olduğunu ortaya koymaktadır. (...)

Sonuç olarak, Türk toplumu batının kültür tarihinin çeşitli aşamalarını *tarih düzeyinde* yeniden yaşamak durumu ile karşı karşıya değildir; ona düşen -tıpkı bugünkü batılı kuşakların bizzat yaptıkları gibi- insanlığın manevi gelişimine katkıda bulunmuş olan ulusların deneyimini *düşünce düzeyinde* yeniden yaşamaktır; bir deneyimi tarih düzeyinde yaşamakla onu düşünce düzeyinde değerlendirmek ise bambaşka şeylerdir.

Türk humanizmi, batılı olmayan toplumarda gözlenen ve onların, batılılaşma hareketlerinin bugünkü aşamasında, göze çarpan bir özellik olarak ortaya koydukları çeşitli taklitçilik örneklerinden biri değildir; Türk humanizmi hızını taklitten alan ve taklitte tükenen bir akım değildir. Gerçi manevi alandan alınan örneklerin taklidi, bir uygarlığın dış görünüşünü ve tekniğini taklit etmeye benzemez; çünkü manevi örneklerin taklidi çoğu zaman beklenmedik sonuçlar doğurabilir, yepyeni gelişmelere yol açabilir. Ancak Türk humanizmi bununla kalmamaktadır: Türk humanizmi fikir evriminin uzun zincirine eklenen yeni bir halkadır, insanlığa onur kazandıran uzun bir aşamalar dizisine eklenen yeni bir evrim aşamasının başlangıcıdır.

Gerçekten Türk humanizmi, sorunları yalnızca batı insanının değil, bütün insanlığın açısından kapsayan görüşü ile; özel tarihsel koşullarca önüne çıkarılan ve bu yüzden kendine özgü olan sorunları çözümlemek zorunda kalması ve pek eski bir kültüre ve büyük bir deneyime sahip olması nedeni ile, batı dünyasını, içinde insanlığın evrim sürecinin sürüp gittiği bir uygarlıklar bütünü olarak değerlendirmesi sonucunda, insanlığın ilerlemesine katkıda bulunabilecek ve aynı zamanda bütün öbür batılı olmayan uygarlıklara örnek oluşturabilecek nitelikte bir akımdır. Son amacı batılı evrenin zihinsel ve ahlaksal değerlerini hıristiyanlığın çizdiği sınırların ötesine, batılı ve hıristiyan olmayan ülkelere taşırmaktır.

Bu durumda Türk humanizmi Alman neohumanizmine oranla yeni ve çok önemli bir adım olarak görülmektedir, çünkü insanlığın büyük evrim sürecine katılma olanak ve zorunluluğunun bütün insan toplulukları için var olduğunu kesinlikle ortaya koymaktadır.



ISBN 975-05-0005-9

